

BERGER VIKTOR¹

MORFOLÓGIA ÉS OSZTÁLYOZÁS

DURKHEIM ÉS A DURKHEIM-ISKOLA HOZZÁJÁRULÁSA A SZOCIOLÓGIAI TÉRELMÉLETEKHEZ

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.1

ABSZTRAKT

Az írás rekonstruálja Émile Durkheim térrel kapcsolatos megfontolásait két összetevőre, a társadalmi morfológia és az osztályozás koncepciójára összpontosítva, majd kitér arra, hogy miként gondolták e koncepciókat tovább Durkheim tanítványai. Míg a társadalmi morfológia a társadalmak külső, „alaki” jellemzőire fókuszál, addig az osztályozásproblematika a társadalmi képzetek szintjén mozog. Bár Durkheim és „iskolájának” tagjai az e két szint közti kapcsolatot nem dolgozták ki szisztematikusan, mégis akadnak olyan megjegyzések, melyek alapján e viszony körvonalazható. Durkheim és a Durkheim-iskola térbeliséggel kapcsolatos teoretikus fejtegetéseire sajátos sors várt a későbbiekben. Bár az osztályozás elméletére helyel-közzel manapság is hivatkoznak, úgy tűnik, a morfológiai fejtegetések eltűntek a térelméleti viták horizontjából. A tanulmány amellet érvel, hogy nem kellene e két teoretikus problémát elhanyagolni, mivel hatásuk jóval nagyobb volt, mint az az első pillantásra látszik, másrészt mivel a mai térelméleti viták számára is inspirációt jelenthetnek.

Kulcsszavak: Durkheim, Mauss, Halbwachs, morfológia, osztályozás, térelmélet, francia szociológia

MORPHOLOGY AND CLASSIFICATION

THE CONTRIBUTION OF DURKHEIM AND THE DURKHEIM SCHOOL TO THE SOCIOLOGICAL THEORIES OF SPACE

ABSTRACT

The paper reconstructs how Émile Durkheim viewed space by examining two key notions of his thought: social morphology and social classification. It also traces the ways in which his students and co-workers (the members of the so-called Durkheim school) applied and advanced these concepts. While the concept of morphology focuses on the formal and material aspects of social life, the problem of social classification is located on the level of collective representations. Although neither Durkheim nor the members of the Durkheim School systematically elaborated the connection between these two phenomena, there are some remarks on the basis of which their relationship can be outlined. But this theory of space of the Durkheim school had a peculiar fate. While the theory of classification is cited now and then, references to the concept of social morphology seem to be missing from current theoretical discourse about social spaces. The paper argues that it is a mistake to ignore this theory of social spatiality, partly because its impact was bigger than it might at first appear, and partly because it can still be a source of inspiration for contemporary debates about spatial theory.

Keywords: Durkheim, Mauss, Halbwachs, morphology, classification, spatial theory, sociology in France

¹ A Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Társadalom- és Médiatudományi Intézet Szociológia Tanszék tanszékvezető-helyettese, a PTE BTK DSZDI tudományos titkára.

MORFOLÓGIA ÉS OSZTÁLYOZÁS

DURKHEIM ÉS A DURKHEIM-ISKOLA HOZZÁJÁRULÁSA A SZOCIOLÓGIAI TÉRELMÉLETEKHEZ²

Az előző néhány évtized a tér elméleti újrafelfedezését hozta nemcsak a kultúra- és társadalomtudományokban, hanem a szociológiában is (vö. Döring–Thielmann 2008, Warf–Arias 2009). A szociológiaelmélet olyan jeles képviselői kezdték fontos szociológiai kérdésként tárgyalni a térbeliséget, mint Anthony Giddens, Henri Lefebvre, John Urry vagy Pierre Bourdieu. A szociológiai térelméletek³ közös vonása a relacionális szemléletmód, azaz hogy a tereket társadalmilag létrehozottként fogják fel, olyan képződményként, amelyet az alkotóelemeik közti viszonyok határoznak meg, sőt ezen alkotóelemek is egymás által határozódnak meg (vö. Löw 2001). Ma szívesen hivatkoznak olyan nagy figurákra, akik vagy már maguk is e térszemléletet képviselték, vagy megelőlegezték azt (pl. Foucault, Lefebvre, Simmel). E viták sokszínűsége fényében meglepő, hogy Durkheim és tanítványai nem gyakran kerülnek a figyelem középpontjába, miközben jelentősen hozzájárultak e téma szociológiai felfedezéséhez és fogalmi megragadásának alapjaihoz.

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam, miként gondolta el Durkheim – és az ő nyomdokain haladva a munkatársi-tanítványi köre – a térbeliség társadalmi vonatkozásait. Ennek érdekében közelebbről szemügyre veszem azt a két témakört, amely kapcsán a térbeliséget a Durkheim-iskolában tárgyalták: a társadalmi morfológiát és a társadalmi osztályozást. Az értelmezés során tisztáznunk kell azt a kérdést, hogy lehet-e egyáltalán durkheimiánus térelméletről beszélni, vagy csupán széttartó, egymással összhangba nem hozható fejtegetésekről? Az írásban azt az álláspontot képviselem, hogy ugyan nem szigorúan rendszerezett térelmélet a durkheimi, ám mégsem csupán összefüggés-nélküli megjegyzések halmazáról van szó, hanem egymáshoz kapcsolódó gondolati szálakról. A kifejtés nem szigorúan tudománytörténeti: a durkheimiánus fogalmak és elméletek formálódását önmagában veszem szemügyre, miközben a korabeli tudományos kontextust, a formáló hatású vitákat és szembenállásokat nagy mértékben figyelmen kívül hagyom.⁴

2 A tanulmány írását támogatta az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 azonosítószámú, *Tehetségből fiatal kutató. A kutatói életpályát támogató tevékenységek a felsőoktatásban* megnevezésű projekt, mely a Széchenyi 2020 program keretében, európai uniós (Európai Szociális Alap) társfinanszírozással valósul meg.

3 A térelmélet kifejezést nem az angolszász nyelvterületen elterjedt, pozitivistá szellemiségű *spatial theory* értelmében használom, hanem inkább a kultúratudományok felfogása szerint, amely nem a pozitívizmus szemléletéhez kapcsolódik.

4 Így például részletesebb kifejtést igényelne, hogy miként hatottak a földrajztudomány képviselőivel folytatott viták a morfológia fogalmának alakulására. E kontextus, ha nem is teljesen, részletesebben megjelenik máshol (Berger 2018: 4. fejezet).

A TÁRSADALMI MORFOLÓGIA

A térbeliség Durkheimnél és körében nem a vizsgálódás önálló tárgyaként jelent meg, hanem más témákkal összefüggésben. Az osztályozás esetében a klasszifikációs képesség és a kategóriák társadalmi eredete állt a középpontban (Durkheim–Mauss 1978 [1903]), míg a társadalmi morfológia fogalma a demográfiai és térbeli viszonyok szövevényére utalt. Maga a morfológia kifejezése a biológiából ered, ahol az organizmusok és testrészek méretének, alakjának, felépítésének és külső-belső struktúrájának leírására vonatkozik, szemben a funkciókat vizsgáló fiziológiával.⁵ Manapság némileg szokatlannak hat a morfológia szó használata, ugyanakkor a 19. század szellemi légkörében bevettnek számított a biológiai analógiák és metaforák használata (vö. Pál 2004).

A társadalmi morfológia fogalmának rekonstruálása nem egyszerű, mert Durkheim nem nyújtott precíz és végleges meghatározást: a különböző időpontokban született megfogalmazások ugyan tartalmilag nagyrészt hasonlóak, ám vannak hangsúlybeli eltolódások. Ezen meghatározások közös nevezője, hogy a morfológia a társadalmak materiális aspektusát jelenti, amely Durkheim felfogásában a földrajzi és demográfiai viszonyokra utal. A morfológia kifejezése először az 1894-es *A szociológia módszertani szabályaiban* bukkant fel a társadalmi tények egyik (bizonytalanul tételezett) fajtájaként. A morfológiai tényeket a népesség száma, a társadalom elemi részeinek elrendeződési módja, „összeforrottsági foka”, a népesség térbeli eloszlása, a közlekedési infrastruktúra és a lakóházak formája alkotja (Durkheim 2000 [1894]: 278). Ha „*társadalmi tény minden olyan (...) cselekvésmód, amely képes kényszerítő erővel hatni az egyénre*” (Durkheim 2000 [1894]: 279), akkor némileg ellentmondásosnak tűnik az anyagi viszonyokat társadalmi tényekként felfogni, hiszen azok nem cselekvésmódok. Való igaz, hogy míg a társadalmi tények többi típusait a cselekvés sajátos módjaiként értelmezte Durkheim, addig a morfológiai tények szerinte kollektív létformák (*manière d'être*). A morfológiai tények azonban „nem egyebek konszolidált cselekvésmódoknál” (Durkheim 2000 [1894]: 279), tehát emberi cselekvések eredményei, és mivel maguk is rendelkeznek kényszerítő erővel, értelmezhetők társadalmi tényekként.

A Durkheim által alapított *L'Année sociologique* második számában jelent meg először a folyóirat morfológiai témájú szekciója, amelynek szerkesztői előszavában Durkheim összefüggően kifejtette a morfológia lényegét és jelentőségét a szociológia számára. Ám itt már nem morfológiai tényekről írt, hanem társadalmi morfológiáról, mely az alábbi térbeli-demográfiai tényezőket takarja: a népesség száma, az emberek térbeli eloszlása, a társadalmi életre ható mindenféle dolgok természete és konfigurációja, bizonyos földrajzi képződmények (például folyók, hegységek), az emberek társulási módjai, illetve a lakások formája (Durkheim 1982 [1899]: 241–241). Az újdonság a korábbi meghatározáshoz képest, hogy Durkheim a felsoroltak alapján a társadalmi morfológiát nem csupán „konszolidált cselekvésmódoknak” tartja, hanem olyan földrajzi-materiális viszonyokat is ide sorol, amelyek nem az emberi tevékenység eredményeként keletkeztek. A korábbi koncepcióhoz képest hangsúlyváltás, hogy a morfológia kifejezés már nem csupán a jelenségek bizonyos csoportját jelenti, hanem egy vizsgálódási módot és a szociológia önálló aldiszciplínáját is, amely nem pusztán leírni kívánja a témáját képező jelenségeket, hanem az oksági viszonyok feltárásával létrejöttüket és átalakulásukat, valamint a társadalmi életre gyakorolt hatásukat is vizsgálja (Durkheim 1982 [1899]: 242). A morfológia mint szaktudomány sajátos

⁵ Ugyanakkor a morfológia kifejezése nemcsak a biológia területén jelent meg, hanem például a geomorfológia formájában a földrajztudományban is.

tudományos érintkezési felület; belátásaira azáltal lehet szert tenni, hogy más diszciplínák (elsősorban a földrajztudomány és a demográfia) eredményeit szintetizálják és szociologizálják (vö. Némedi 1996: 90).

Durkheim későbbi írásaiban is vissza-visszatért a morfológia meghatározásának kérdésére (vö. Némedi 1996:90, 92, 152. lj.), ám tartalmilag hasonló elemek említésével. A különféle írásokban megjelenő, visszatérő megfogalmazásai szerint a morfológia a demográfiai és anyagi-térbeli (köztük az akár ember által létrehozott, akár „természetes” földrajzi) viszonyokat jelöli. A különféle megfogalmazásaiban közös, hogy a morfológiának Durkheim ugyan tulajdonít némi hatást a társadalmi élet szempontjából, azonban inkább csak elnagyolt módon, valamiféle befolyásolás vagy hatás formájában. Durkheim szerint a morfológia a társadalom szubsztrátuma, alaprétege vagy „felszíne”, amelyen a valós társadalmi élet zajlik, és amely úgy viszonyul a többi társadalmi jelenséghez, mint az agyi anatómia (morfológia) a lelki/pszichikai folyamatokhoz. Durkheim minden bizonnyal a társadalmiság feltételeinek biztosításában rejlő befolyásra gondolt, amely azonban nem determinálja szigorúan a társadalmak életét és a társadalmi jelenségek mindenkorai sajátosságait. Így a morfológia mint „anatómiai” szerkezet egyfajta játékeret biztosít a „tisztán” szociális (azaz nem morfológiai) képződmények számára (vö. Andrews 1993: 121). Durkheim az 1890-es évek végén⁶ már úgy gondolta, hogy a társadalmiságot elsősorban a kollektív képzetek teszik ki, vagyis minden, ami társadalmi: reprezentáció. Ebből viszont az következik, hogy a morfológiai jelenségek a társadalmi és nem társadalmi tényezők határán állnak. Ezek a társadalmi és nem társadalmi tényezők befolyásolják a társadalmiságot, és részben maguk is a társadalmi folyamatok, cselekvések eredményei. A határtudományként és érintkezési felületként elgondolt társadalmi morfológiának ezeket a hatásokat kell vizsgálnia.

A társadalmi morfológia Durkheim tanítványai között is fontos téma volt, különösen Marcel Mauss és Maurice Halbwachs esetében, akik továbbfejlesztették mesterük gondolatait. Mauss 1906-os írásában (*Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól*) mozgósította a morfológia fogalmát. A Durkheim által elemzett általános mellett létezik Mauss szerint évszakonkénti morfológia is, ami azt jelenti, hogy a térbeli, demográfiai vagy társadalmi szerveződés évszakonként változik: a koncentráció és a szétszóródás ciklikusan változnak, ami eltérő térbeli és népsűrűségbeli mintázatokat hoz létre, ami együtt jár a nagy és az alacsony „hőfokú” társadalmi élet váltakozásával is (Mauss 2000 [1906]). Ezen évszakonkénti váltakozás általános társadalmi szükséglet, nem csupán az „eszkimók” sajátja. Habár előfordulhat, hogy eltérő természeti adottságokra építve,⁷ és más időszakokra elosztva, de minden társadalomban megtalálhatók ezek a ciklusok.⁸

⁶ Érdemes megemlíteni, hogy Durkheim a kifejezés használata előtt is foglalkozott már a később a morfológia fogalmához sorolt jelenségekkel. Az 1880-as évek második felében született rövidebb írásokban is található olyan érvelések, amelyek jellegzetesen „morfológiai” tényezők (például a népsűrűség és a népességszám) relevanciájára hívják fel a figyelmet (Andrews 1993: 111–114). A korai Durkheim még hitt benne, hogy e tényezők magyarázzák a társadalmi élet alakulását. Ezután a *Munkamegosztás*-kötetben (2001 [1893]: 2. könyv, II. fejezet) is morfológiai tényezőket vett szemügyre, hiszen a társadalmi volumen és az erkölcsi sűrűség növekedése alapján akarta megérteni a munkamegosztás kialakulását – s bár a morfológia és a társadalmi élet közti viszony még itt is szoros, már kevésbé determinisztikus (vö. Berger 2018: 4. fejezet). Vagyis Durkheim álláspontja fokozatosan puhult a morfológiai jelenségek meghatározóerejének megítélésében.

⁷ Vagyis a természeti (klimatikus, földrajzi) viszonyok csupán kiindulópontként szolgálnak Mauss számára is, nem a társadalmi élet szigorú meghatározóiként, ezzel pedig a razzialista szellemiségű földrajztudománnyal vitatkozott, mely épp e tényezők elsődlegességét hangsúlyozta. Mauss írása e kontextusban nyer értelmet (vö. Bravo 2006).

⁸ Az évszakonkénti morfológia gondolata Durkheimre is nagy hatással volt, aki később *A vallási élet elemi formáiban* a kollektív forrongás és szétszóródás periodikusan visszatérő időszakairól írt (Durkheim 2003 [1912]).

Maurice Halbwachs, a társadalmi morfológia másik továbbfejlesztője esetében a hangsúly a demográfiai aspektusra került, ugyanakkor nála is jelen volt a térbeliség iránti érdeklődés. Halbwachs (2002 [1938]) megkülönböztette egymástól az általános és a szűkebb értelemben vett morfológiát: míg az utóbbi az osztársadalmi népesedési struktúrát, jelenségeket és folyamatokat jelöli, addig az előbbi az egyes társadalmi részterületek demográfiai és térbeli viszonyait. Vagyis Halbwachs szerint mindegyik nagy társadalmi szféra (politika, vallás, gazdaság) leképződik valamilyen módon a térben, illetve mindegyiknek sajátos demográfiája van. Az általános morfológia vizsgálhatja a részterületek belső életét, ekkor olyan kérdések foglalkoztatják, mint hogy az adott szféra milyen sajátos helyeket, materiális elrendeződéseket és infrastruktúrát hozott létre, hány és mekkora térbeli egységekre bomlik az adott szféra, és milyen népességbeli eloszlások, mozgások figyelhetők meg azokban és azok között. Halbwachs arra is kíváncsi volt, hogy a részterületek (általános) morfológiai viszonyai milyen mértékben vannak hatással az adott szféra alakulására. A hatás erőssége nem állandó: míg a vallási morfológia esetében a legkevésbé fontosak az általános morfológiai viszonyok (bár itt sem elhanyagolhatók), addig a politikum esetében már jelentősek, és a gazdaság szférájában a legjelentékenyebbek (Halbwachs 2002 [1938]). Azonban a három társadalmi részterület nemcsak önmagában vizsgálható. Halbwachs azt a kérdést is felvetette, hogy milyen viszonyban állnak egymással az általános és a szigorú értelemben vett morfológiai viszonyok. Ebben a tekintetben sem állapított meg egyetemesen érvényes mintát. Összességében a politikum szféráját látta a legönállóbbnak, viszont a gazdasági morfológiát szerinte a szigorú értelemben vett morfológia viszonyai határozzák meg (Halbwachs 2002 [1938]: 29–30, 42–43, 49–50). Azonban Halbwachs abban a tekintetben is újítást hozott Durkheimhez képest, hogy szerinte a morfológiai viszonyok nem mechanikusan hatnak (vissza) a társadalomra, hanem csak a róluk kialakított, azaz a társadalomra vonatkozó reprezentációkon és képzeteken keresztül.⁹

A Durkheim-iskola számára a társadalmi morfológia a térbeli-demográfiai viszonyokat jelölte. E fogalom azt is lehetővé tette számukra, hogy nyomon kövessék, elméletileg értelmezzék a társadalmi folyamatok térbeli leképződését és az ily módon létrejött térbeli struktúrák hatását a társadalmi életre. A térbeli viszonyokat nagyjából társadalmilag előállítottként értelmezték.

TÁRSADALMI OSZTÁLYOZÁS

A tér fontos helyet foglal el a társadalmi osztályozás elméletében is, de míg a morfológia kapcsán a térbeliség az anyagságot jelentette, addig itt a terekről alkotott képzetekre vetül a figyelem. Durkheim a 19. és 20. század fordulója után egyre ritkábban használta a morfológia kifejezését és érdeklődése csökkent a téma iránt, helyette inkább vallásszociológiai és etnológiai témák kerültek munkásságának az előterébe. Az osztályozáselmélet klasszikus tanulmánya a tudásszociológiai kontextusban sokat hivatkozott, Durkheim és Mauss által jegyzett *Az osztályozás néhány elemi formája* (Durkheim–Mauss 1978 [1903]). Mint az ismeretes, Durkheim és Mauss azokkal a társadalmakkal összefüggésben állították fel az osztályozás elméletét, amelyeket saját korukban „primitívnek” tartottak, és ezért úgy vélték, hogy híven tükrözik a vélelmezett társadalmi fejlődési folyamat legelemibb szintjét, kiindulópontját.

⁹ Halbwachsról bővebben lásd Berger (2015).

Ebben a munkában kifejtik, hogy az osztályozás a „dolgozók” elkülönült csoportokba sorolásának és a csoportok közötti (például hierarchikus) viszonyok felállításának képessége (Durkheim–Mauss 1978 [1903]: 256, 260). A szerzők szerint nem a dolgok természete tükröződik az osztályozási rendszerekben, de nem is az egyén a fogalmak és kategóriák forrása, ugyanis az osztályozás társadalmi eredetű. Durkheim és Mauss szerint az „elemi szinten” a mai felfogás alapján heterogén elemek tartoztak azonos osztályba (emberek, állatok, növények, eszközök, tevékenységek, rítusok, társadalmi szerepek, égtájak, kozmikus és meteorológiai jelenségek, földrajzi képződmények, totemek stb.), mert a szemügyre vett népek osztályozási rendszerei számára az emberek közötti társadalmi kapcsolatok szolgáltak mintaként (Durkheim–Mauss 1978 [1903]: 328). Egyes ausztrál őslakos és indián törzseknél a térrel kapcsolatos képzetek (égtájak, irányok meghatározása) a csoport társadalmi tagolódásához és térbeli szerkezetéhez – Durkheim korábban azt írta volna: morfológiájához – illeszkedtek. A törzs alegységeinek kijelölt helyük volt a fizikai térben, és az égtájakat is ezekkel azonosították. A társadalom szerkezetével párhuzamos volt a csoportok térbeli eloszlása és a térbeliséggel kapcsolatos képzetrendszer (Durkheim–Mauss 1978 [1903]: 292 skk., 309 skk.). Az ilyen osztályozási rendszerek totalizáló igénnyel léptek fel: mindent kategorizáltak.

Durkheim (2003 [1912]) *A vallási élet elemi formáiban* ismét több helyen kitért a terek osztályozásának, a térbeli kategóriák kérdésére. A szent és a profán vallási alapú dichotómiája minden osztályozás ősfomája, olyan megkülönböztetés, amely lehetővé tette a kiemelkedést a differenciálatlanság állapotából. A szent és profán alapvető differenciája a tér és idő fogalmait is meghatározta: az őslakosok szent helyeket és időket különítettek el egymástól. A vallási (azaz társadalmi) élet térben és időben koncentrálódik (Durkheim 2003 [1912]: 285). Durkheim leírásából az is kiderül, hogy a szent és profán terekre vagy időkre vonatkozó kollektív képzeteket folyamatosan létrehozzák a rítusok cselekvései révén. A kötet arra is felhívja a figyelmet, hogy az elemi szinteken az égtájak és térbeli irányok (fenn–lenn, jobb–bal), illetve a régiók szükségszerűen eltérő érzelmi értékkel rendelkeztek az emberek számára. A filozófiatörténet alapján elmondható, hogy a semleges, homogén tér képzelete csak a modern társadalmakban jött létre, Durkheim alapján ez azzal magyarázható, hogy e társadalmakban a térre vonatkozó képzetek immár nem függenek szorosan a társadalmi viszonyoktól, mivel a „logikai szerveződés” elvált a társadalmi szerkezettől és önállóvá vált (Durkheim 2003 [1912]: 400–401).

Durkheim a második, az 1890-es évek végétől kezdődő alkotói korszakában a szociológiát interdiszciplináris és kollektív vállalkozásként fogta fel (vö. Némedi 2005: 66 skk.), és ennek megfelelően a tanítványai és munkatársai körében is fontossá vált a társadalmi osztályozás kérdése. Robert Hertz (1973 [1909]) fontos és nagy hatású (vö. Needham 1973) tanulmányt írt a jobb kéz elsődlegességéről, melyben antropológiai irodalom alapján demonstrálta, hogy a jobb kéz és oldal/irány szinte mindegyik kultúrában megfigyelhető elsőbbsége alapvetően társadalmilag létrehozott különbség. A jobb és bal szembenállása a szent és profán, illetve a tiszta és tisztátalan alapvetőbb – és ezért sok más ellentétpár értelmezéséhez is alapként szolgáló – dichotómiájának az egyik speciális esete Hertz szerint.¹⁰ A jobb oldal és kéz szinte egyetemesen pozitívabb értékelése társadalmi eredetű, nem pedig biológiai adottságokból következik. Ennek nem a jobb agyfélteke¹¹ valós dominanciája a

10 Az, hogy Hertz a szent és profán különbségét határozta meg fundamentális differenciaként, Durkheimre is nagy hatást gyakorolt.

11 Itt eltekintek annak problematizálásától, hogy a modern kognitív tudományokban az agyféltekék megkülönböztetése meghaladott koncepció.

végző oka, hanem az a vallási (tehát társadalmi) szükséglet, hogy a világot az elemi szinteken duálisan osztályozzák. Ezért rakódik rá a jobb és bal valóban létező biológiai különbségére jó néhány más, kulturálisan kialakított különbség. A megkülönböztetés mögött társadalmi szükséglet áll, a biológia csak arra van hatással, hogy a megkülönböztetés melyik oldalához kapcsolnak pozitív értéket (Hertz 1973 [1909]: 20–21).

A durkheimianusok egyik legfiatalabb képviselője, a sinológus-szociológus Marcel Granet a kínai civilizációval összefüggésben vitte tovább az osztályozás témáját. Megállapítása szerint az érett ókori korszakát megelőzően Kínát a Hertz- és Durkheim-féle duális osztályozás jellemezte. A szent és a profán alapvető dichotómiája szolgált a világmindenség, az emberek, helyek, idők, évszakok, égtájak és tevékenységek osztályozásához, de a *jin* és a *jang* különbségével is analóg volt. A duális osztályozás a férfiak és nők különbségén, valamint a morfológiai viszonyokon alapult ebben az archaikus paraszti társadalomban. Ezt tükrözte a kollektív forrongás és szétszóródás dinamikája is (Granet 1993 [1934]: 77–82, 103–109; 1958 [1929]: 170–171). Az államhatalom megerősödésével Kínában a társadalmi differenciálódás is előrehaladt, a komplexebb társadalmi szerveződés kialakulásával a bonyolultabb osztályozási rendszer létrejötte járt együtt, így a terek kettős osztályozását is összetettebb térképzetek váltották fel: a kozmosz rendjét, s ezen belül a tereket immár négyzetként gondolták el. Ezek a képzetek a társadalmi gyakorlatok alkotta összesség részét képezték. Nemcsak a világmindenséget képzeltek el négyzetszerűen: négyzetes alapúak voltak a városok, a haditáborok, a szántóföldek oltárai, de a fontos uralkodói ceremóniákon is szerepet kapott ez a forma. Az egyes égtájak e négyzetek egyes éleit jelentették; a kínaiak azonban egy ötödik égtájat is ismertek: a középpontot. A tér tagolásának, mérésének és felosztásának különböző módjai és technikái Granet szerint az államvallás gyakorlásával függtek össze: a teret úgy kellett elrendezni és tájolni, hogy kifejeződhessen bennük a kozmikus és a társadalmi hierarchia. A szent négyzet az egész birodalmat szimbolizálta, és egyúttal a megművelt, „kulturált” teret, melyen túl a félállati barbárok találhatóak (Granet 1993 [1934]: 66–70).

Granet mellett Hertz elmélete fontos újítást hozott azzal, hogy a szent és profán duális megkülönböztetését jelölte meg alapvetőként, azonban – Granethoz hasonlóan – ezzel nem megújította, csak továbbfejlesztette a Durkheim és Mauss által lefektetett osztályozási programot, melynek alapján olyan kérdések voltak fontosak, mint hogy miként jelent meg a kategóriákba sorolás képessége, hogyan formálják a társadalmi viszonyok a besorolási osztályokat és azokon belül a térbeli kategóriákat (irányokat, oldalakat, égtájakat, zónákat).

A térre vonatkozó társadalmi képzetek durkheimianus szociológiáját Maurice Halbwachs újította meg, aki mind a kérdésfeltevést, mind a nyelvezetet¹² megváltoztatta. Számára az értelmezési horizontot immár nem az a kérdés jelöli ki, hogy miként kerültek ki az emberi társadalmak a differenciálatlanság állapotából, hanem a kollektív emlékezet társadalomintegráló funkciója áll a középpontban, és ennek kapcsán az, hogy milyen szerepet töltenek be a materiális struktúrák és a terekre vonatkozó képzetek. Nála szerves egységet alkotnak az anyagi térbeliségre és a képzetekre vonatkozó fejtegetések. A kollektív emlékezetről szóló posztumusz kötetének térrel foglalkozó utolsó fejezetében Halbwachs (1991 [1950]) kijelenti, hogy a kollektív emlékezet nemcsak az idővel áll összefüggésben, hanem a társadalmi csoportoknak (legyen szó egész társadalmakról vagy azok bizonyos részéről) szükségük van az anyagi világ sajátos konfigurációira és sajátosan elrendezett terekre annak

¹² Halbwachs alább tárgyal két kötetében nem használja a morfológia kifejezést, és az osztályozás helyett topográfiáról ír.

érdekében is, hogy identitásukat fenn tudják tartani akár tagjaik fizikai távolléte esetén is (Halbwachs 1991 [1950]: 127–129). A tárgyi világ és a tárgyak elrendezése révén létrejövő terek egyfajta „néma társadalmat” alkotnak, mely akkor is a folytonosság érzését biztosítja az embereknek, ha időközben jelentős változások történtek az emberközi kapcsolatokban.¹³ A materiális terek és a társadalmi csoportok viszonyára a kölcsönösség, egyfajta oda-vissza hatás jellemző: a társadalmi csoportok a maguk képére formálják a tereket, ám ezek után már nekik is igazodniuk kell az anyagi világhoz, mely a változtatási kísérletekkel szemben bizonyos ellenálló képességre tesz szert (Halbwachs 1991 [1950]: 128–129).

Az anyagi térbeliség és a társadalmiság kölcsönösen hatnak egymásra, de harmadik elemként a térbeliség képzeteinek is nagyon fontos szerepük van. Halbwachs (1992 [1941]) a Szentföld legendaszerű topográfiájáról szóló művében hatásosan mutatja be, hogy miként konstruálták meg a Krisztus utáni évszázadokban a Szentföld vallási-topográfiai reprezentációját a keresztény közösségek, hogyan vált ez a képzetrendszer valós történelemformáló erővé, mely a materiális tereket is formálta (például akkor, amikor a keresztések e topográfia alapján indítottak hadjáratokat Jeruzsálem visszafoglalására, majd annak megtörténte után a városkép átalakításának láttak neki). A Szentföld topográfiája épp azért járult hozzá a kereszténység kollektív emlékezetének fenntartásához és a csoport fennmaradásához, hogy kézzelfoghatóvá tette a keresztény hit absztrakt alaptételeit, mivel azokat konkrét, helyhez köthető, ám szimbolikus, vallásos jelentőséggel felruházott eseményekkel szemléltette.

A Halbwachs-féle topográfia fogalma némileg eltér a durkheimi értelemben vett osztályozási képzettől, hiszen ez nem logikai eszköz, nem a kategóriákba sorolás és az egyes kategóriák közti viszonyok felállítása képezi a lényegét, hanem az elképzelt Szentföld, melynek kitüntetett helyein a vallási érzület számára fontos események zajlottak. A kollektív emlékezetről és a Szentföldről szóló fejtegetések szerves gondolati egységet képeznek. Halbwachs azt mutatta be, hogy miként hat kölcsönösen egymásra ez a három elem: az anyagi térbeliség, a társadalmi viszonyok és folyamatok, valamint a terekről alkotott képzetek. E három elemet Halbwachs tudta a legmeggyőzőbben összekapcsolni a Durkheim-iskolában.

LÉTEZIK-E DURKHEIMI(ÁNUS) TÉRELMÉLET?

A társadalmi morfológia és az osztályozás elmélete jogosan veti fel azt a kérdést, hogy vajon lehet-e beszélni durkheimi vagy – a tanítványai és munkatársai által alakított – *durkheimiánus térelelméletről*? Annak ellenére, hogy mindkét esetben lépten-nyomon tematizálták a térbeliséget, nem az volt a cél, hogy a tér/terek szociológiai elméletét alkossák meg. A társadalmi morfológia elméletének kontextusát az a törekvés adta, hogy a kollektív reprezentációkon (tehát a voltaképpeni társadalmiságon) túlra ki lehessen terjeszteni a szociológiai szemléletmódot és a tudomány hatókörét, fennhatóságát. Az anyagi világot, a lakosság eloszlását az egyes területekre, a népesedési magatartást, a földrajzi és klimatikus adottságokat azért vizsgálták, mert társadalmi mechanizmusok működését vélték felfedezni e területeken is, és ezért vitatták oly határozottan a geográfiai szemléletmód relevanciáját (vö. Berger 2018: 4. fejezet).¹⁴ Feltehetőleg azért sem akartak Durkheimék explicit

13 Ezzel Halbwachs hasonló gondolatokat fogalmaz meg, mint évtizedekkel később Bruno Latour, aki szerint az anyagi világ képezi az emberi társadalmak integrációjának alapját, mert ha azok csak emberi interakciókra, relációkra épülnének, instabilak volnának (Latour 1992). Ugyanakkor nem valószínű, hogy közvetlen hatásról lenne szó.

14 Ma már nyugodtan kijelenthető, hogy a Durkheim-iskola földrajztudománnyal szembeni fenntartásai javarészt nem voltak jogosak, s a retorika nagyobb részben a „területfoglalási” műveletek részeként értelmezendő.

térelméletet alkotni, mert a térbeliség nyelvezetét a saját korszakukban egyre inkább a földrajztudomány monopolizálta. Az így felfogott morfológia a társadalmi élet alapja, de nem tartalmi meghatározója.

A Durkheim-iskolában az osztályozás kapcsán sem alkottak önálló térelméletet, hanem általában az volt a cél, hogy megmagyarázzák, miként emelkedtek ki a társadalmi fejlődés kezdeti fokain álló emberi társadalmak a differenciálatlanság állapotából azáltal, hogy osztályozási rendszereket hoztak létre. A kettős osztályozás ezt a szerepet be tudta tölteni, ugyanakkor a tér (és az idő) kategóriája csupán egy speciális megjelenési formáját jelentette az alapvető differenciának, a szent és profán különbségének (szent és profán terek és időszakaszok). A komplexebb osztályozási rendszerekben – mint például az ausztráliai bennszülöttek vagy az indiánok esetében – a társadalmi egységeket szimbolizáló totemek alkották az osztályozási kategóriákat, és a terek (zónái, irányai) e főbb logikai kategóriák szerint tagolódtak a társadalmi reprezentációkban.

Lényeges érvek szólnak tehát amellet, hogy nem létezett durkheimi(ánus) térelmélet, hiszen sem a morfológiai, sem az osztályozáselméleti fejtegetéseknél nem önálló téma a tér, csak részaspektusa az átfogóbb összefüggéseknek. Ráadásul a két elméleti vonalat a megfogalmazások szintjén sem igazán kapcsolták össze egymással.¹⁵ Mindezek ellenére az az álláspontom, hogy kihámozhatók a Durkheim-iskola képviselőinek munkáiból olyan gondolatok, amelyek egy térelméletet alkothatnának, még ha e szálakat a szerzők általában nem is kötötték össze. Ennek a kipreparált, az utólagos értelmezés által némileg mesterségesen létrehozott térelméletnek három eleme van: *a)* a morfológiai viszonyok mint az anyagi világ és az emberek eloszlása közötti viszonyok, *b)* a társadalmi szerkezet, valamint *c)* a terekről alkotott képzetek. A három elem vagy szint között a durkheimiánusok feltételezése szerint minden társadalomban fennáll valamiféle kapcsolat, ugyanakkor az „elemi” szinteken szorosabb a köztük lévő összefüggés, hiszen a társadalmi struktúra, a csoport térbeli tagolódása és a terekről alkotott képzetek egymást tükrözik. Durkheim szerint ez az összefüggés a későbbiekben meglazul (Durkheim 2003 [1912]: 401), azonban feltételezhetően nem tűnik el teljesen.

A térelmélet három eleme közti közvetítés is fontos. Durkheim és a durkheimisták munkái alapján ezt a viszonyt kölcsönösként értelmezhetjük. Durkheim morfológiai tényekkel kapcsolatos odavetett megjegyzése (miszerint azok „konszolidált cselekvésmódok”) alapján a morfológiai tények jórészt emberi cselekvések eredményei (Durkheim 2000 [1894]: 279), az inuitok évszakonkénti morfológiája is emberi cselekvések eredménye (Mauss 2000 [1906]), de a gazdasági, politikai vagy vallási szféra térbeli elrendeződései is társadalmi folyamatok lecsapódásai (Halbwachs 2002 [1938]). A kapcsolat az ellenkező irányban is fennáll: a térbeli elrendeződések hatnak a társadalomra, és Durkheim szerint a morfológiai tények is rendelkeznek bizonyos kényszerítőerővel; Halbwachs alapján a fizikai terek képesek hozzájárulni társadalmi csoportok integrációjához. A társadalmi folyamatok és csoportok alakítják a terekről alkotott reprezentációkat, míg fordítva, a terekről alkotott reprezentációk is formálják a cselekvéseket (Durkheim 2003 [1912]: 301–303). A fizikai terekről emberi közvetítéssel kollektív reprezentációk keletkeznek, de a reprezentációk is formálják a fizikai tereket (Halbwachs 1992 [1941]). Ez a térelmélet Durkheim és Mauss osztályozástanulmányában, valamint a kései Halbwachs munkáiban került a legközelebb az explicit kifejtéshez.

¹⁵ Az Osztályozás-tanulmányban egy alkalommal fordul elő a morfológia kifejezése (Durkheim–Mauss 1978 [1903]: 315), *A vallási élet elemi formáiban* kétszer, az előszóban és a konklúziókban (Durkheim 2003 [1912]: 25, 384), de egyik alkalommal sem volt kitüntetett szerepe.

HATÁSTÖRTÉNET ÉS JELENTŐSÉG

A Durkheim-iskola „térelméletének” helye kérdéses a kortárs társadalomtudományi diskurzusban. Habár ez a téma kétségtelenül összetett és alaposabb feldolgozást igényelne, itt csupán egy elnagyolt kép felvázolása lehetséges. Ennek érdekében néhány olyan monográfiát és tanulmánykötetet veszek szemügyre, amelyek fontosak, sokat hivatkoztak a térelméleti irodalomban. Mivel ez a téma nem csupán a szociológia sajátja, nem szociológiai műveket is beválogattam. Ez annyiban jogos eljárás, amennyiben a szociológiai művekben is hivatkoznak diszciplínán kívüli publikációkra, és fordítva. Egyrészt olyan publikációkat választottam, amelyek sokat hivatkoztak referenciapontok a térbeliséggel foglalkozó írásokban, másrészt olyanokat, amelyek – a tér iránti 1990-es és 2000-es évekbeli megnövekedett érdeklődés hatására – elemezték a térdiskurzust és/vagy értelmezték a klaszikus szövegeket, ami egyúttal kanonizációs munkát is jelent. A művek elektronikus változatában kulcsszavas kereséseket hajtottam végre.¹⁶ A találatok esetén ellenőriztem a kontextust, hogy tárgyalják-e, s ha igen, mennyire részletesen a társadalmi morfológia és osztályozás témakörét. Az eredményeket az 1. táblázat jeleníti meg.¹⁷

1. táblázat. Durkheim és a Durkheim-iskola térelméletének megjelenése néhány térelméleti kulcsműben

Név, mű	Morfológia	Osztályozás
Andrzej Zieleniec: Space and Social Theory (2007)		
Anthony Giddens: The Constitution of Society (1984)		
Barney Warf – Santa Arias (szerk.): Spatial Turn (2009)		
Edward Said: Orientalism (1978)		
Edward Soja: Postmodern Geographies (1989)		
Edward Soja: Thirdspace (1996)		
Henri Lefebvre: The Production of Space (1991 [1974])		
Jörg Dünne – Stephan Günzel (szerk.): Raumtheorie (2006)		
Kevin Lynch: The Image of the City (1960)		
Markus Schroer: Räume, Orte, Grenzen (2006)		
Martina Löw: Raumsoziologie (2001)		
Mike Crang – Nigel Thrift (szerk.): Thinking Space (2000)		
Rob Shields: Places on the Margin (1991)		
Stephan Günzel (szerk.): Raum (2010)		

Jelölések: üres mező: a kötet nem említi a témát; szürke: a kötet említi a témát, de nem tárgyalja részletesen; fekete: a kötet említi és érdemben tárgyalja is a témát.

A tekintetbe vett kötetek többsége említés szintjén sem foglalkozik a Durkheim-iskola térelméletével vagy annak valamelyik aspektusával. Olyan meghatározó szerzők nem tárgyalják vagy említik a durkheimianusokat térelméleti kontextusban, mint Edward Soja, Anthony Giddens vagy Edward Said.¹⁸ Andrzej Zieleniec kötete a

16 Az alábbi keresőkifejezéseket használtam: Durkheim, Mauss, Halbwachs, Hertz, Granet, morphology/Morphologie, classification/Klassifikation. Francia nyelvű műveket nyelvi korlátok miatt csak abban az esetben használtam, ahol nem létezik angol vagy német nyelvű kiadás.

17 Az alábbi tárgyalás csak a térelméleti hatásra vonatkozik. Jól ismert, hogy Durkheim és Mauss tanulmánya igen fontos volt az újabb tudásszociológia számára (Bloor 2005 [1982]), ahogyan az is, hogy Hertz jobb és bal oldallal kapcsolatos fejtegetései nagy visszhangot kaptak az antropológusok körében (Needham 1973).

18 Soja a *Postmodern Geographies*ben többször említi Durkheimet, de csak olyan szociológusként, aki kevés figyelmet szentelt a térnek, s helyette az időnek tulajdonított fontos szerepet (Soja 1989: 65, 72). A *morphology* kifejezés kétszer szerepel városi és térbeli morfológiaként (1989: 160, 195, 241), ám ezt a földrajzi elméletek mentén teszi, és semmi sem utal durkheimi befolyásra.

terek szociológiai elméleteit rekonstruálja – a téma miatt meglepő, hogy csak az említés szintjén jelenik meg a durkheimianus térelmélet két aspektusa. Ennek oka, hogy a szerző szerint Durkheim (Weberhez hasonlóan) voltaképpen negligálta a teret, s amikor mégis beszélt róla, akkor sem nyújtott alapos kifejtést. Durkheimnek és körének Zieleniec szerint ezért nem volt nagy hatása a jelenkori fontos szociológiai térelméletekre (Zieleniec 2007: 2–3). Henri Lefebvre a tér társadalmi termeléséről szóló alapvető művében nem említi egy helyen sem Durkheimet vagy munkatársait. Több alkalommal is utal ugyan térbeli morfológiára (Lefebvre 1991 [1974]: 94, 95, 317, 373, 380), de ez feltehetőleg nem durkheimi hatás. A társadalmi osztályozás kérdésköre is megjelenik a rövid említés szintjén Lefebvre-nél, aki érdekes módon E. E. Evans-Pritchardra hivatkozik, nem Durkheimékre. Mindez alapján úgy tűnik, Lefebvre alkalmanként felületesen említett néhány Durkheimék által felvetett problémát, ugyanakkor az explicit hivatkozás hiánya arra utal, hogy Durkheimék kis mértékű hatása, ha egyáltalán volt, csupán a fogalmak használatában jelent meg. Kevin Lynchnek a városi terek észleléséről és reprezentálásáról írt művében Maurice Halbwachsra hivatkozik néhány sor terjedelemben, tőle azt a gondolatot idézi fel, mely szerint a stabil fizikai elrendezések és a hozzájuk kapcsolt szimbolikák, reprezentációk a kollektív emlékezet alapját képezik, s ily módon társadalomintegráló hatásuk van (Lynch 1960: 126–127). Markus Schroer (2006: 3.1 fejezet) monográfiájában a terek szociológiai elméleteit rekonstruálja, Durkheim morfológiáját említi a *Munkamegosztás*-kötet kapcsán, de a kifejtés kevésbé részletes, az osztályozás problematikája részletes értelmezést kap. Martina Löw *Raumsoziologie*-jában a morfológia csak az említés szintjén szerepel, míg a szerző az osztályozást némileg részletesebben tárgyalja (Löw 2001: 55, 139–140), ugyanakkor egyik sem fontos referencia a kötet elméleti építkezése szempontjából. Rob Shields, a *Places on the Margin*ban több alkalommal is explicit módon hivatkozik Durkheim és Mauss tanulmányára (Shields 1991: 11, 29, 52, 83), ami nem is meglepő, hiszen a kötet a terekről alkotott reprezentációkat taglalja. A kötetnek azonban nem a durkheimi osztályozáselmélet a fő vonatkoztatási pontja, hanem Lefebvre, Foucault és Bourdieu vonatkozó munkái. A Stephan Günzel által szerkesztett *Raum* interdiszciplináris kötet, melynek célja, hogy az eltérő tudományágak bemutassák a tér kérdéséhez való viszonyukat. A szociológiáról írt rövid fejezetben a durkheimi morfológia említésre kerül, az osztályozás pedig relatíve részletesebb kifejtést kap (Kajatzke–Schroer 2010: 194–194). A kötetben Maurice Halbwachs kerül még említésre a kollektív emlékezet, terek és a(z emlékezeti) helyek összefüggésében a topográfiai fordulat és a történettudomány fejezetében (Wagner 2010: 100, Ebeling 2010: 121).

Összességében tehát az a kép alakul ki, hogy a Durkheim-iskola térrel kapcsolatos elgondolásai nem kaptak előkelő helyet a térrel foglalkozó újabb munkákban,¹⁹ hiszen még azok a művek sem szánnak jelentős szerepet neki, amelyekben említésre kerül, és amelyekben a téma miatt kézenfekvő volna a kapcsolódás ehhez a tradícióhoz. A viszonylagos mellőzöttség okairól csak feltételezések alkothatók. Feltehetőleg nagy súllyal esett a latba, hogy a durkheimianus térelméletnek nincs olyan rendszerezett kifejtése, mint például a Simmelnek (Simmel 1908: 9. fejezet). Emellett egyéb tudománytörténeti és-politikai tényezők is szerepet játszhattak. A 20. század második felétől a biológiai analógiákat alkalmazó megközelítéseket általában gyanakodva fogadják, ami a társadalmi morfológia fogalmát gyanússá tehetette. A Durkheim-iskola hatását valószínűleg az is korlátok közé szorította, hogy intézményes és elméleti befolyása Franciaországban és nemzetközi szinten is csökkent a két

¹⁹ De érdemes megemlíteni például Barry Schwartz (1981) *Vertical Classification* című művét, amely expliciten durkheimianus szellemiségben, s Hertzre is hivatkozva vizsgálja a hierarchikus osztályozás kérdéskörét. De a Bourdieu által leírt kabil ház elemzése is a durkheimi szellemiség továbbéléséről tanúskodik (Bourdieu 2009 [1963–1964]).

világháború között, és mire prominens témává vált a térbeliség, addigra más elméleti referenciapontok váltak fontosabbá. Mivel Durkheim és köre lényegében elzárkózott a földrajztudománytól, és többször is a szociológiai nézőpont primátusát szegezték szembe vele, talán nem meglepő, hogy ott nem alakult ki széles körű recepciója a durkheimiánus gondolatoknak, s főként nem a geográfia angolszász dominanciájú időszakában.

A hatástörténet korlátozottsága ellenére úgy vélem, a Durkheim-iskola térfelfogása a maga módján hatásos volt, és a mai megközelítések számára is érdekesek lehetnek. Több olyan gondolat is megjelenik a durkheimiánusok munkáiban, amelyek ma is fontosak a térbeliség szociológiája számára: hogy a tereknek szerkezete van, formálják a cselekvéseket;²⁰ emberi cselekvések eredményei, relacionális elrendeződéseket jelentenek, nem homogének, és egyes szegmensei vagy irányai eltérő értékkel rendelkeznek; hogy az egyes terekhez érzelmek kapcsolódnak; hogy a róluk alkotott társadalmi képzetek és reprezentációk befolyásolják a társadalmi életet és a cselekvéseket; hogy a térbeliség és a képzeletbeli topográfiák erősíthetik a csoportintegrációt és -identitást; stb. Emellett a társadalmi morfológia koncepciója frissnek bizonyul abban az értelemben, hogy az emberek és a materiális világ eloszlására utal, és ezzel párhuzamosan a kortárs cselekvőhálózat-elméleti térfelfogásban is emberek és nem emberek viszonyoszerű összekapcsolódásairól van szó (Latour 2005, vö. Fabók–Berki 2018). A materialitás és kollektív emlékezet halbwachsi összekapcsolása fontos volt az emlékezeti helyek Pierre Nora-i elmélete számára.

Térbeliség és társadalmiság viszonyának durkheimiánus keretezése az idézettségén túl jelentősnek bizonyult. Ha a szociológia az a tudomány, amely a társadalmat a társadalmival magyarázza, és ezt a szemléletmódot a legkülönbébb területekre alkalmazza, akkor nagyon is logikus az a törekvés, hogy ez a térbeliséggel összefüggésben is megtörténjen. Durkheimnek és munkatársainak a terek szociologizálását köszönheti a tudomány – akkor is, ha ez csupán egy szemléletmód meghonosítását jelentette,²¹ és e munka a hivatkozások számában kevésbé mutatkozik meg. Korunk nagyhatású megközelítései (például Lefebvre 1991 [1974], Löw 2001) mind a tér szociologizálásának köszönhetik a létüket.

20 Vagyis megjelenik mind a strukturális, mind a cselekvéseméleti nézőpont (Löw 2008, Berger 2018: 14. fejezet), bár kétségtelenül az előbbi a domináns.

21 Hasonlóan sokat tett a tér szociologizálásáért Simmel (1908, vö. Berger 2016).

HIVATKOZÁSOK

- Andrews, H. F. (1993) Durkheim and Social Morphology. In Stephen P. Turner (szerk.) *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. London – New York: Routledge, 109–132. https://doi.org/10.4324/9780203168257_chapter_5.
- Berger V. (2015) Morfológia és kollektív emlékezet. A tér kategóriája Maurice Halbwachs szociológiájában. In Szabari V. – Takács E. (szerk.) *Vita publica. Tanulmányok Rényi Ágnes tiszteletére*. Budapest: ELTE TáTK, 12–34.
- Berger V. (2016) Georg Simmel térelmélete(i). *Szociológiai Szemle*, 26(2), 4–26. http://real.mtak.hu/51713/1/Berger_Viktor_veg.pdf.
- Berger V. (2018) *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. Budapest: L'Harmattan.
- Bloor, D. (2005 [1982]) Durkheim és Mauss újraolvasása. Az osztályozás és a tudásszociológia. In Fehér M. – Békés V. (szerk.) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 185–223.
- Bourdieu, P. (2009 [1963–1964]) A ház, avagy a megfordított világ. In Bourdieu, P.: *A gyakorlat elméletének vázlatja és három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág. 57–78.
- Bravo, M. T. (2006) Against Determinism. A Reassessment of Marcel Mauss' Essay on Seasonal Variations. *Études inuit/Inuit Studies*, 30(2), 33–49.
- Crang, M. – Thrift, N. (szerk.) (2000) *Thinking Space*. London, New York: Routledge.
- Döring, J. – Thielmann, T. (szerk.) (2008) *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839406830>.
- Durkheim, É. (1982 [1899]) Social Morphology. In Lukes, S. (szerk.) *The Rules of Sociological Method*. New York – London – Toronto – Sydney: Free Press, 241–242. https://doi.org/10.1007/978-1-349-16939-9_14.
- Durkheim, É. (2000 [1894]) A szociológia módszertani szabályai (részlet). In Felkai G. – Némedi D. – Somlai P. (szerk.) *Olvasókönyv a szociológia történetéhez. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest: Új Mandátum, 272–313.
- Durkheim, É. (2001 [1893]) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Durkheim, É. (2003 [1912]) *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan. <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/vallasi-elet-elemi/vallasi-elet-elemi.pdf>.
- Durkheim, É. – Mauss, M. (1978 [1903]) Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim, É.: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: KJK, 253–334.
- Dünne, J. – Günzel, S. (szerk.) (2006) *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebeling, K. (2010) Historischer Raum: Archiv und Erinnerungsort. In Günzel, S. (szerk.) *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 121–133.
- Fabók M. – Berki M. (2018) Relacionális-materiális térelméletek. A reprezentáción túl, szövevények hálójában. In Faragó L. (szerk.) *Kortárs térelméletek kelet-közép-európai kontextusban*. Budapest: Dialóg Campus.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* Cambridge: Polity.
- Granet, M. (1958 [1929]) *Chinese Civilization*. New York: Meridian Books.
- Granet, M. (1993 [1934]) *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Günzel, S. (szerk.) (2010) *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Halbwachs, M. (1991 [1950]) *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Halbwachs, M. (1992 [1941]) The Legendary Topography of the Gospels. In Halbwachs, M.: *On Collective Memory*. Coser, L. A. (szerk.). London – Chicago: Chicago University Press, 193–235.
- Halbwachs, M. (2002 [1938]) *Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften*. Egger, S. (szerk.) Konstanz: UVK.
- Hertz, R. (1973 [1909]) The Pre-eminence of the Right Hand. A Study in Religious Polarity. In Needham, R. (szerk.) *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago – London: University of Chicago Press, 3–31. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.024>.
- Kajatzke, L. – Schroer, M. (2010) Sozialer Raum: Verräumlichung. In Günzel, S. (szerk.) *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 192–203.
- Latour, B. (1992) Where are the Missing Masses? In Bijker, W. E. – Law, J. (szerk.) *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: MIT Press, 225–258.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the Social*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Lefebvre, H. (1991 [1974]) *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.

- Löw, M. (2001) *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löw, M. (2008) The Constitution of Space. The Structuration of Spaces Through the Simultaneity of Effect and Perception. *European Journal of Social Theory*, 11(1), 25–49.
- Lynch, K. (1960) *The Image of the City*. Cambridge, MA – London: The MIT Press. <https://doi.org/10.1177/1368431007085286>.
- Mauss, M. (Beuchat, H. közreműködésével) (2000 [1906]) Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól. Társadalom-morfológiai tanulmány. In Mauss, M.: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 449–535.
- Needham, R. (szerk.) (1973) *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Némedi D. (1996) *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron. <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/durkheim-durkheim/durkheim-durkheim.pdf>.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Pál E. (2004) „Társadalmi evolúció” és „organizmus”, avagy mire jók a metaforák? In Somlai P. (szerk.) *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban*. Budapest: Napvilág, 95–116.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. London: Routledge – Kegan Paul. (Magyarul: *Orientalizmus*. Budapest: Európa, 2000.)
- Schroer, M. (2006) *Räume, Orte, Grenzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwartz, B. (1981) *Vertical Classification. A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Shields, R. (1991) *Places on the Margin. Alternative Geographies of Modernity*. London – New York: Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9781315003269>.
- Simmel, G. (1908) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot. <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm>, <https://doi.org/10.3790/978-3-428-53725-9>.
- Soja, E. W. (1989) *Postmodern Geographies*. London – New York: Verso.
- Soja, E. W. (1996) *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford, UK: Blackwell.
- Wagner, K. (2010) Topographical Turn. In Günzel, S. (szerk.) *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 100–109.
- Warf, B. – Arias, S. (2009) *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203891308>.
- Zieleniec, A. (2007) *Space and Social Theory*. Los Angeles – London – Újdelhi – Szingapúr: Sage. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446215784>.

HAVRANCSIK DÁNIEL¹

DURKHEIM ÉS A „VALÓSÁG TÁRSADALMI FELÉPÍTÉSE”²

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.15

ABSZTRAKT

Az utóbbi évtizedekben Émile Durkheim elfoglalta az őt megillető helyet a tudásszociológia klasszikusai közt, és a tudás társadalmi megformáltsága iránt érdeklődő, de a német szellemtudományos gondolatvilágtól idegenkedő kutatók érdeklődésének hála, gondolatait megújult figyelem övezi. Azonban mindmáig elkerülte a figyelmet az a közvetett, ám jelentős Durkheim-hatás, mely a „szociálkonstruktivizmuson” átszűrődve döntően befolyásolja a jelenkor tudásszociológiai alapállását.

Az elmúlt fél évszázad során valódi klasszikussá érett, a legszélesebb társadalomtudományos publikum által ismert *A valóság társadalmi felépítése* című könyvben Peter L. Berger és Thomas Luckmann elsősorban Alfred Schütz gondolataira hivatkozva fejtette ki egy alternatív tudásszociológia programját, melyet némileg könnyelműen a weberi és durkheimi megközelítések szintéziseként vezettek elő. Az elterjedt nézettel szemben az önálló tudományos munkásságukban is rendkívül erős durkheimi inspirációról tanúbizonyságot tévő szerzők koncepciójuk kialakításakor bizonyos döntő pontokon éppen a schützi alapelvekkel ellentétes elméleti döntéseket hoztak, és egy durkheimi színezetű kollektivista és objektivista tudásszociológia formájában vázolták fel elképzelésüket a sikeresen integrált társadalom adekvát leírására vonatkozóan a saját pályáján kihívott Talcott Parsonsszal szemben.

Nem túlzás a szerzőpáros méltán sikeres könyvében foglaltakat a tudásszociológia megújításaként értékelni. Tévedés azonban a legalább annyira Durkheim és Mead, mint Schütz felől tájékozódó koncepciót a „fenomenológiai szociológia” tudásszociológiára vonatkozó ajánlatának tekinteni. Bár sikeresen gyűjtötték össze és gondolták tovább Schütz töredékes tudásszociológiai vonatkozású megfontolásainak többségét, elszalasztották annak lehetőségét, hogy kibontsák a tudásszociológia Schütz egyes befejezetlen kézírataiból rekonstruálható alternatíváját, mely a tudásszociológia szubjektivitás felőli határait volt hivatott kijelölni, és mely egy fenomenológiai eszközökkel rögzített következetes módszertani individualizmus érvényesítésével éppen a kollektivista és objektivista elméleti stratégia sajátos problémáival szemben jelenthetett volna biztosítékot.

Kulcsszavak: Émile Durkheim, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Alfred Schütz, konstruktivizmus, tudásszociológia

1 ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola, Szociológia Doktori Program

2 Köszönettel tartozom Pál Eszternek, valamint a két anonim lektornak a tanulmány korábbi változatához fűzött megjegyzéseikért.

DURKHEIM AND THE „SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY”

ABSTRACT

In recent decades Émile Durkheim has taken his rightful position among the classical figures of the sociology of knowledge, and thanks to scholars interested in the social formation of knowledge, but resistant to the heritage of the Geisteswissenschaften, his thought has received renewed attention. However, the mediated but significant Durkheimian influence, which by being filtered through „social constructivism” strongly affects the ideas of the current mainstream of the sociology of knowledge, has so far escaped attention.

In their *The Social Construction of Reality*, a book which became a truly classical work in the last half century, and is known by the widest audience of the social sciences, Peter L. Berger and Thomas Luckmann formulated an alternative programme for the sociology of knowledge referring mostly to the thought of Alfred Schütz, proposed as an unwary synthesis of the Weberian and Durkheimian approaches. Contrary to the received view, the authors, both strongly influenced by Durkheim in their individual work, made theoretical decisions in opposition to Schützian principles on some important points, and their offer is another image depicting the successfully integrated society, formulated against Talcott Parsons, whom they challenged on his own grounds.

It is no exaggeration to consider the contents of their deservedly successful book as a reformulation of the sociology of knowledge. It is however false to consider the conception, influenced at least as strongly by Durkheim and Mead as by Schütz, as „the phenomenological sociological” proposal for a sociology of knowledge. Although they collected and developed most of Schütz’s fragmented remarks relevant for the sociology of knowledge with great success, they missed the opportunity to extract the alternative of the sociology of knowledge contained in some of Schütz’s unfinished manuscripts, which by marking the boundaries delimiting subjectivity from the sociology of knowledge and fostering a phenomenologically fortified consistent form of methodological individualism could serve as a safeguard against the specific problems of collectivistic and objectivistic theoretical strategies.

Keywords: Émile Durkheim, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Alfred Schütz, constructivism, sociology of knowledge

DURKHEIM ÉS A „VALÓSÁG TÁRSADALMI FELÉPÍTÉSE”

1.

Az utóbbi időkből megszokottá vált, hogy Émile Durkheimet a tudásszociológia egyik klasszikusának tekintsük, jelentős részben annak köszönhetően, hogy vonatkozó gondolatait felfedezték azok az angolszász kutatók, akik a tudásszociológia vizsgálódási terepére a tudománykutatás különböző útjain keresztül érkeztek, és ezért elfordulni voltak kénytelenek a tudásszociológiai kánont nagyban meghatározó német szellemi hagyománytól (Bloor 1976, 2005a, 2005b, Schmaus 1994, Pickering 1999, Havrancsik 2016). A döntően a kollektív reprezentációk és az osztályozás tematikája iránt érdeklődő reflexió figyelmét azonban mindmáig elkerülte az a közvetett hatás, amelyet Durkheim a kortárs tudásszociológia főáramán keresztül gyakorol gondolkodásunkra.

Az utóbbi évtizedekben a társadalomtudományos diskurzus mellett a művelt közbeszédben is egyre gyakoribbá vált a „társadalmi konstrukciókra” való hivatkozás. Ez utóbbiak alatt többnyire azt értik, hogy valamilyen módon a társadalom állítja elő azt a *kollektív* és *objektív* értelmi alapot, melyre a modern társadalom szerveződése és önértelmezése alapozódik. Kollektív és objektív: ezek durkheimi fogalmak. Amellett fogok érvelni, hogy nem pusztán látszólagos hasonlóságról van szó, hanem a „társadalmi konstrukciókkal” való érvelés – részben közvetetten, részben közvetlenül – durkheimi alapelvekre támaszkodik.

A „társadalmi konstrukciókról” szóló tanok elterjedése nagyrészt Peter L. Berger és Thomas Luckmann *A valóság társadalmi felépítése* című, először 1966-ban megjelent könyvének sikerére vezethető vissza. A siker döntő részben valójában nem a szerzőpáros mondanivalójának, hanem a megkapó címnek szolgált: a „konstrukció” kifejezést a könyvre hivatkozva a legkülönbözőbb elképzeléseket valló szerzők és olvasók kezdték el alkalmazni, több egymástól, és rendszerint Berger és Luckmann saját álláspontjától eltérő értelemben. A recepció kétséges voltánál is sokatmondó tény, hogy a Nemzetközi Szociológiai Szövetségnek a huszadik század legfontosabb műveit összegző listáján a tagok szavazatai alapján a megtisztelő ötödik helyet szerezte meg a könyv, és ezzel a szerzőpáros a jelen írásban a későbbiek során emlegetett minden fontos szerzőt – Durkheimet, Meadet, Parsonst, Schützöt – megelőzött, az egyetlen Max Weber kivételével.³

A mű legfőbb teljesítménye nem önálló és újszerű megállapítások megfogalmazásában, hanem abban áll, hogy számos szerző összekapcsolható, vagy annak tűnő eredményeit szintetizálja és adja közre közérthető formában. Explicite a weberi és durkheimi megközelítések összeegyeztetésére történik kísérlet, az éppen a könyv nyomán a szociológiai kánonba emelt Alfred Schütz eszmei bábáskodása mellett. Véleményem szerint ez

³ A helyezett sorrendben: 1. Weber: *Gazdaság és társadalom, illetve 4. A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*; 5. Berger és Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*; 9. Parsons: *The Structure of Social Action*; 11. Mead: *A pszichikum, az én és a társadalom*; 13. Durkheim: *A vallási élet elemi formái*; 46. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.
Forrás: <http://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/books-of-the-xx-century/ranking-order/>

a Berger és Luckmann által saját tevékenységükről festett kép csalóka. Elsősorban arra gondolok, hogy Weber és Durkheim összeházasításának kísérlete a hibás kiindulópont miatt kudarcba fulladt, valamint arra, hogy tévesen jelenítik meg magukat Schütz hí örökösiként. A szakmai közhiedelemmel ellentétben ugyanis számos ponton olyan elméleti döntéseket hoztak, amelyek éppen ellentétesek a schützi alapelvekkel. Röviden összefoglalva: Schütz szubjektivitást előtérbe helyező konzekvens módszertani individualizmusával szemben egy Durkheim álláspontjára hasonlító, kollektivista és objektivista – vagyis az egyéni értelemtulajdonítások helyett a kollektív értelemre építő – álláspontra helyezkedtek. Ebben megítélésem szerint döntő szerepet játszik a Bergerre, és különösképpen Luckmannra döntő hatást gyakorló kitörölhetetlen durkheimi inspiráció, melyet vallásszociológiai kutatásaik során nyertek.⁴ Közös munkáik, és főképp *A valóság társadalmi felépítése* számos hivatkozása és számos e hatást elismerő interjú mellett különösen jól tetten érhető e hatás Thomas Luckmann jelentős mértékben durkheimi témák köré szerveződő életművén végigtekintve. A durkheimi szemléletmód kifejezett érvényesítését a műben emellett jelentős mértékben motiválta, hogy a fő intellektuális ellenféllel, – az egyébként ugyancsak Durkheim szellemi hagyatékának egyik jelentős átörökítőjeként értékelhető (Némedi 1988) – Talcott Parsonsszal szemben csak egy objektivista és kollektivista makroszociológiai fókuszú kiindulópontot elfogadva lehetett harcba szállni (Havrancsik 2012).

Azzal önmagában természetesen semmi gond sem lenne, hogy Schütz gondolatai egy nagyszabású szintézisben Durkheiméi mögé szorulnak. Berger és Luckmann azonban könyvében lemondott Schütz legfontosabb önálló teljesítményének kiaknázásáról, mely a szubjektivitás mint a világhoz való hozzáférés megkerülhetetlen adottságának a szociológián belül egyedüli tematizálásában áll, és a schützi módszertani individualizmust egy durkheimi színezetű markáns kollektivizmussal felcserélve nem csak Schütz recepcióját térítette el, de a tudás-szociológiát is egy olyan kollektivista-holista és objektivista kerülőútra vezette, amelyről nem könnyű visszatérni a megértő szociológia alapelveihez, mely szerint a társadalmi jelenségek magyarázatánál a cselekvők önálló értelemtulajdonításaira kell támaszkodnunk.⁵ Max Webernek jó oka volt arra, hogy a program megfogalmazásakor individuális, és ne kollektív – „társadalmi” – értelemre hivatkozzon. Ha az egyéni értelemtulajdonításokat Durkheim, Mead, Berger és Luckmann, valamint számos más szerző módjára kollektív és objektív értelemre cseréljük, akkor a holista-kollektivista társadalomelméletek szokásos hibáival vagyunk kénytelenek szembesülni, pont azokkal, melyekkel szemben a modern módszertani individualizmus az 1880-as években megfogalmazódott: a magyarázat során átvilágítatlanul maradó kollektív fogalmakat hiposztazálunk, „nemzetgazdaságról”, „kultúráról”, „társadalomról” és hasonlókról kezdünk el beszélni, melyek legtöbbször nem bizonyulnak többnek

4 Önálló alkotóként Berger és Luckmann elsősorban két igen ismert vallásszociológiai munka szerzőjeként (Berger 1967, Luckmann 1967) írta be magát a szociológia történetébe. Tudományos tevékenységüket életművük egészen végigkísérte a vallás témája, mely élénken foglalkoztatta őket abban az időszakban is, amikor *A valóság társadalmi felépítése* tervei megszülettek. (Ez az időszak ráadásul nagyjából egybeesett Berger vallásszociológiai könyvének megfogalmazásával, valamint Luckmann először németül megjelent munkájának újabb, angol nyelvű változata előkészítésével. Az utóbbi első német megjelenése: Luckmann 1963.) A vallás iránti érdeklődés kettejük számára nem csak szakmai együttműködésük kezdeténél, de már személyes ismeretségük legelején is közös nevezőként szolgált.

5 A későbbiekben Luckmann közreadott egy saját megfogalmazására szerint a cselekvésemélet fenomenológiai kifejtésére vállalkozó kötetet, melyben azonban nem történt sokkal több, mint a weberi-schützi belátások megismétlése, majd a Bergerrel közösen írt könyvből ismert gondolatok újrafogalmazása cselekvéseméleti fogalmak mentén. (Luckmann 1992b)

fekete doboz-magyarzatoknál (Schulak–Unterköfler 2011, Ringer 2000, Mises 1976).⁶ Rendszerint ebben a sorsban osztozik a „társadalmi konstrukciókra” való hivatkozás is. A szociológus *azzal* nem magyaráz, hogy valamit „társadalmi konstrukciónak” bélyegez; a „társadalmi konstrukció” mibenlétét ezzel szemben valóban fontos lenne megmagyaráznia.

Schütz segíthetett volna tisztázni, hogy az eredendően makroszociológiai igényekkel fellépő tudásszociológia meddig terjeszkedhet kollektivistá magyarázati módszereket alkalmazva, mielőtt beleütköznék a szubjektivitásba. Thomas Luckmann-nak, Schütz befejezetlen kéziratai gondozójának lehetősége nyílt volna arra, hogy a relevanciaelmélet töredékeiből kibontsa ezeket a megfontolásokat, de nem élt ezzel a lehetőséggel. Durkheim rendíthetetlen híveként jó oka volt erre.

2.

Azt állítom tehát, hogy Berger és Luckmann hatásán keresztül rejtett módon durkheimi – vagy durkheimi jellegű – kiindulópontok szivárognak be a tudásszociológiába és a társadalomtudományos tájékozódású közbeszédbe. Két módon történik ez. Egyrészt egy nem csak durkheimi jellegű, hanem kimondottan durkheimi eredetű érvrendszer részeként, melyet Berger és Luckmann meggyőződése közvetít, másrészt pedig a Durkheimhez sokkal közvetettebben kapcsolódó, a „konstruktivizmus” kifejezés mögött felsorakozó különböző megközelítésekén keresztül.⁷ A kettőben közös, hogy Durkheim következetességét nélkülözve nem kutatásstratégiai okból, hanem a magyarázat könnyebb megfogalmazhatóságának érdekében élnek kollektivistá-objektivistá érveléssel.

Az első esetben az olvasók Berger és Luckmann szuggesztíven megfogalmazott saját álláspontjával összhangban fogadják el a durkheimi társadalomkép objektivistá és kollektivistá kiindulópontjait. Az objektivizmus ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy Durkheimmel együtt úgy vélik: a társadalmi tények dolgok, vagyis objektív ontológiai státuszt tulajdonítanak a „társadalomnak”, amely ebben az esetben nem csak strukturális meghatározottságokat, hanem – és ez a döntő – kollektív értelmi struktúrát is jelent. Az ontológiai értelemben vett valóság tartalmi rögzítésétől – a megértő szociológia szempontjából teljes joggal (Endress 2016) – elzárkóznak; bármi is legyen a valóság, *a* valóság *létezik*. A kollektivizmus pedig azt jelenti: ebből a valóságból *egy* van, ami minden cselekvő számára azonos, és a szociológiának ezt az egyetlen közös valóságot kell megragadnia.

A könyv arra az alapvető meglátásra épül, hogy a valóság társadalmilag konstruált, és a szerzők e – statikus és dinamikus értelemben egyaránt értelmezendő – konstrukciónak a mibenlétére szeretnének fényt deríteni, hogy így az eszmetörténeti csőllátás által gátolt tudásszociológiát új alapokra, a „laikus” hétköznapi értelemtulajdonítások talapzatára helyezték.⁸ A durkheimi és weberi megközelítést összekapcsolni vágyó koncepció az alábbi kérdésre adott válaszként bontakozott ki: „hogyan lehetséges, hogy a szubjektív értelem objektív tárgyisággá válik?” (Berger–Luckmann 1967: 30)

⁶ A kollektivistá magyarázat problémájához – a nyelvre és történelemre (hagyományra) hivatkozó fősodratú hermeneutikai megközelítés kapcsán – lásd bővebben Havrancsik 2018.

⁷ Ez utóbbiakkal kapcsolatban lásd Abbott 2001, Hacking 2000, Endress 2016.

⁸ Mindezek kapcsán egyrészt az érdeemes megjegyezni, hogy a durkheimi tudásszociológia (Durkheim 2004, Durkheim–Mauss 2005) ugyancsak a magától értetődő hétköznapi értelemtulajdonításokra alapozódott, másrészt pedig hogy a szerzők verdikte a klasszikus tudásszociológia felett némileg igazságtalan, Mannheim esetében pedig – legalábbis részben – hibás. (Az utóbbiakhoz lásd részletesebben Sica 2016)

A mű átgondolt és jól követhető felépítése az alábbi fejezeteken vezet keresztül:⁹

A *bevezetőben* megfogalmazzák a tudásszociológia megújítására való igényüket, és nem csak a tudásszociológia eszmetörténeti hagyományától, de annak filozófiai beágyazottságáról és explicit ismeretelméleti igényeitől is elhatárolják magukat. Az *első*, a hétköznapi tudás alapjaival foglalkozó fejezetben, melyet a „hétköznapi élet valóságának fenomenológiai analíziseként” (Berger–Luckmann 1967: 7) vezetnek elő, voltaképpen Schütz tudásszociológiáját ismertetik Thomas Luckmann olvasatának megfelelően, vagyis abban a formában, ahogyan az pár évvel később a Luckmann által befejezett *Az életvilág struktúrái* első kötetében megjelent. A *második*, „*A társadalom mint objektív valóság*” című¹⁰ fejezet rejtett motivációja az, hogy Parsonst saját pályáján, a makroszociológiai integrációelmélet terepén kihívva azt bizonyítsák, hogy a jól integrált társadalmi rend nem – mint Parsons véli – intézményi rendszerek által, hanem e rendszerek *legitimációja* által van fenn tartva, vagyis a társadalmi rendet *értelemtelni integráció*, egyfajta kognitív társadalmi szerződés teszi lehetővé. A *harmadik*, „*A társadalom mint szubjektív valóság*” címet viselő fejezet különös jegye, hogy címével ellentétben nem foglalkozik a szubjektivitás kérdésével, annál inkább a szocializációval, hogy aztán az ígért Schützt az érvelésben gyakorta helyettesítő Mead érvrendszere alapján az individuális cselekvő elemét analitikusan a kollektivitás alá rendelje. A *konklúzióban* azután hitet tesznek amellet, hogy elméletüknek sikerült összebékítenie Durkheimet Weberrel – akik közt tulajdonképpen sosem volt döntő nézeteltérés.¹¹

A szerzőpáros ambiciózus ígérete Durkheim és Weber gondolatainak összeegyeztetésére (Berger–Luckmann 1967: 30, 207) azonban könnyelműnek bizonyult. A valódi szintézishez ugyanis Durkheim objektivista-kollektivistista társadalomképét nem csupán egy felszínesen értelmezett megértő elmélettel kellett volna összeegyeztetni, hanem Weber módszertani individualizmusával is, mely koncepciójának integráns eleme. Weber elméletében következetesen került a kollektív értelemtartalmakra való támaszkodást,¹² és jó oka volt e kétségtelenül kényelmetlen kutatásstratégiai döntés meghozatalára. A kollektív értelemkészletre – kulturális azonosságra, szabályok közösen osztott halmazára, közös nyelvre – alapozott magyarázatok kétségtelenül nagy magyarázóerőre tudnak szert tenni. Roppant könnyen esnek azonban abba a hibába, hogy magyarázatuk az egyéni perspektíva szempontjából külsődleges, és ezért a weberi terminológia szerint értelem szempontjából inadekvát marad.¹³ Weber a cselekvői szemszöghöz ragaszkodva került el a kollektivistista fekete doboz-magyarázatok csapdáját; korántsem véletlen, hogy a weberi belátás forrásául szolgáló markánsan szubjektivistista beállítottságú osztrák közgazdaságtani iskola tanítványa, Alfred Schütz építette tovább a megértő szociológiai elméletet egy azóta termékenynek bizonyuló irányban. Berger és Luckmann az egyéni értelmet végső soron feláldozza a parsonsi értelemben vett jól integrált társadalom képének érdekében az objektív értelem oltárán, mikor az individuális cselekvőt teljes egészében szocializációja termékeként ábrázolva a kollektivitást a névle-

9 Az egyes fejezetekhez rendelt rövid megjegyzéseim természetesen nem törekednek arra, hogy akár csak részben is összefoglalják azok – számos remek belátást megfogalmazó – tartalmát. E megjegyzéseket saját – a műnek tulajdonképpen csak egy, de megítélésem szerint különösen jelentős – aspektusára vonatkozó bírálatom kiegészítésének számom.

10 Talán nem is szükséges utalni arra, hogy e fejezetcím mennyivel inkább tükrözi a durkheimi társadalomképet, mint az objektivistától minden téren tartózkodó Schütztét.

11 Vö. Berger–Luckmann 1967: 30.

12 Vö. Némedi 2005: 257–258.

13 Az érvényes magyarázathoz ezeket a külsődleges elemeket az individuális cselekvő indítékain *belül* kellene kimutatni, amint arra Schütz Parsonsszal való vitája során rámutatott (Havrancsik 2012).

gesen a szubjektivitás által elfoglalt helyre helyezi. Ez a lépés a makroszociológiai magyarázat terepén nem csak bevett, de logikusnak is mondható, a megértő szociológiai alapelvek elfogadása, mi több, az egyéni cselekvőség explicite szubjektivitásként való tematizálása után az értelmi konszenzus hiposztazálása, és az értelem felfakadási pontja, az egyéni értelemtulajdonítás negligálása azonban nem védhető.

A „társadalommal mint szubjektív valósággal” foglalkozó fejezet legelejétől kezdve azt igyekszik bemutatni, hogy az egyén értelme a szocializáció során megtelik a társadalommal, hogy aztán számos mechanizmus örökjön afölött, hogy az egyéni értelem ki ne lépjen a készen kapott kollektív valóság medréből. Emlékezetes példáját nyújtja ennek a könyv pszichoanalízisről szóló része, ahol a szerzők a monolit társadalmi rend fenntartásáért felelő funkcionáriusként ábrázolják a terapeutát.¹⁴

Egy olyan érvelés, amely komolyan figyelembe veszi a szubjektivitást, mint a világhoz való hozzáférés sajátos korlátokkal és lehetőségekkel járó tényezőjét, nem engedhetné meg magának egy objektív és egységes „társadalmi valóság” meglétének tételezését. Berger és Luckmann tulajdonképpen Durkheim kollektivizmusát érvényesíti akkor, mikor a Schütz-cel látszólag összhangban lévő George Herbert Mead szocializációelméletén keresztül az egyes cselekvő interpretációkészleteit a homogén közösség értelemtartályából feltöltve látszólag megfelel annak az általuk elismert követelménynek, hogy individuális szinten is biztosítsák magyarázatukat. Valójában azonban nem kevesebb történik, mint a szubjektivitás elemének kiiktatása. A probléma ugyanaz, mint Meadnál: abból, hogy az egyén tudata társas tevékenységeket gyakorolva formálódik ki, nem következik feltétlenül az, hogy e tudat egyéni tartalmai a későbbiek során összhangban maradnak a társas környezettel. A társadalmi *eredetű* tudat nem feltétlenül jelent társadalmi *tartalmú* tudatot.

Berger és Luckmann a szubjektív valóság objektív valóság alá rendelését alátámasztandó rendre, a vallásra és a nyelvre hivatkoznak.¹⁵ Ezek bevett módszerei annak, hogy miképpen lehet csökkenteni a szubjektum és a kollektív objektivitásként felfogott társadalom közötti szakadék mélységét;¹⁶ a tudat műveleti zártágát azonban ezekkel az érvekkel sem lehet áttörni. Éppen a konstruktivista ismeretelmélet számos formája – valamint Schütz írásai – világítanak rá arra, hogy a „társadalmat” nem lehet csak úgy beültetni az egyes cselekvő fejébe. A „társadalom” csak akkor lehet egyszerre „szubjektív” és „objektív”, „valóság”, ha lemondunk az egyéni értelemtulajdonítás eleméről. Ez pontosan megfelel Durkheimnek, Meadnek, Parsons-nak, és úgy tűnik Bergernek és Luckmann-nak is. Webernek, Schütz-nek – aki nem véletlenül írta számos helyen, hogy fáradozásai egy *szubjektív* értelemtulajdonításokra épített objektív tudomány kialakítására irányulnak (bővebben lásd Havrancsik 2017) – valamint a konstruktivista ismeretelméletnek azonban nem felel meg.¹⁷ Itt ugyanis nem pusztán egy lecserélhető analitikus segédeszköz elvetéséről van szó: ha az individuális cselekvő szubjektív perspektíváját

14 Megítélésem szerint sokkal inkább helytálló Jürgen Habermas (2005) elképzelése, mely szerint a terapeuta és a páciens közösen dolgoznak ki egy olyan narratívát, melyben a páciens, mint egyedi individuális személy közös nevezőre juthat társas környezettel, mint Berger és Luckmann a feleken a kollektív rend fenntartását számon kérő koncepciója.

15 Meglepő módon a szakirodalom túlnyomó részéből hiányzik annak regisztrálása, hogy Berger és Luckmann – a fenomenológiára való gyakori hivatkozásuk ellenére – a közvetlen érzéki tapasztalattal szemben a nyelvet tüntetik ki a világtapasztalás kiemelt módjaként (vö. Friedman 2016).

16 Egy Wittgenstein nyelvfelfogására és szabálykövetéssel kapcsolatos fejtegetéseire támaszkodó hasonló kísérlethez lásd Winch 1988; vö. Erdélyi 1988.

17 Niklas Luhmann egyenesen amellet érvel, hogy a közös alap feltételezése inkább gátolja, mintsem segíti a konzekvens konstruktivista érvelést (Luhmann 2009: 18–19).

figyelmen kívül hagyjuk, akkor a kollektivista hiposztázálás hibáinak szolgáltatjuk ki az összes olyan társadalmi jelenség elemzését, ahol nem támaszkodhatunk eredendő értelmi konszenzusra. A tudásszociológián belül ezzel a lépéssel a Berger és Luckmann által meghaladni vélt Mannheim Károly kimunkált perspektivizmusa mögé térnénk vissza.¹⁸ Ez óriási hiba lenne.

A *valóság társadalmi felépítése* nem csak abban jelent novumot a tudásszociológiai irodalomban, hogy a hétköznapi értelmi viszonyokat állítja középpontba, hanem abban is, hogy a tudásszociológia történetében elsőként utasítja vissza az ismeretelméleti vonatkozások vizsgálatát – mely eredetileg a tudományterület központi eleme volt. Az öntudatosan vállalt elméleti igénytelenséget jól jelzi, hogy a könyv címének három szava közül egyiknek sem válik világossá a jelentése: a „valóság” definiálását filozófiai problémaként utasítják vissza.¹⁹ A „társadalmi” jelentése megőrzi megszokott homályosságát; jól lemérhető ez azon, hogy már a „kulturális konstrukciókról” szóló beszéd is pontosabban körülhatároltnak tűnik, mint a „társadalmi” konstrukcióról szóló, nem szólva a német szociológiában az utóbbi években egyre elterjedtebb „kommunikatív konstrukciókat” emlegető diskusziókról (pl. Keller–Knoblauch–Reichertz 2013). A konstrukció kifejezés, melyet magyarul helyesen²⁰ egy eredetileg valóban meglévő építészeti jelentésárnyalatra való tekintettel felépítésként fordítottak, okolható a legtöbb félreértésért: Berger és Luckmann határozott, de megkésett tiltakozása ellenére a kifejezést sokan a konstruktivista ismeretelméletre²¹ való utalásként értelmezték. Mindezek az olvasók ezután – Berger és Luckmann konstruktivizmusra vonatkozó sommás ítéletével összhangban – egy sohasem megfogalmazott ontológiai és ismeretelméleti relativizmus képviselőiként azonosították a szerzőpárost.²²

A durkheimi hatások Berger és Luckmann munkája áttételén keresztül való érvényesülésének második módja a következő. A széles körben ismert könyv köztisztelőben álló szerzőire hivatkozva, ám tényleges gondolkodásukkal gyakorta ellentétesen hivatkoznak sokan „társadalmi konstrukciókra”, sok esetben azzal a céllal, hogy a „társadalmi konstrukció” nyelvjátékán keresztül bizonyos ideológiai állásfoglalásokat juttassanak kifejezésre (Hacking 2000). Ez a retorikai konstruktivizmus ha nem is Durkheim tanaira, de egy Durkheiméhez hasonló kollektivista társadalomképre támaszkodik, és ha nem is Berger és Luckmann gondolataira, de a konstrukció

18 Mannheimet sokan vádolják egyfajta önellentmondó és logikailag hibás relativizmus képviselésével. Relacionalista álláspontját e kritikákkal szemben híven prezentálja Endress 2011.

19 Valójában ezt írják: „Nem kell azokkal a szemantikai finomságokkal foglalkoznunk, amelyek a hétköznapi és a filozófiai szóhasználat mögött rejlnek. Céljaink szempontjából elegendő, ha a »valóságot« mint a jelenségek olyan minőségét határozzuk meg, amelyek akaratunktól függetlenül léteznek (nemlétüket nem tudjuk elérni), a »tudást« pedig mint azt a bizonyosságot, hogy a jelenségek valóságosak, és meghatározható tulajdonságokkal rendelkeznek.” (Berger–Luckmann 1998: 11) – mindez azonban aligha nevezhető gondos fogalmi munkának.

20 Bizonyos érvek – különösképpen pedig Luckmann egy megjegyzése – amellet szólnak, hogy a „konstrukció” kifejezés – melyet a szerzők mélyebb megfontolások nélkül alkalmaztak – Alfred Schütz „Aufbau”-jának (lásd Schütz 1932) megfelelőjeként került a címbe, lásd Vera 2016a, 2016b, Dreher–Vera 2016. (A világos recepciónak egyébiránt nem kedvezett az a tény, hogy Schütz műve Berger és Luckmann könyvének megjelenését követően egy évvel angol nyelven hamis címmel – *The Phenomenology of the Social World* – jelent meg.) Az *Aufbau* kifejezés lehetséges angol fordításainak problematikájával kapcsolatban lásd még Hacking 2000: 42.

21 A konstruktivista ismeretelmélet alaptézise szerint a megfigyelő – mely általában a tudat – nem egy eleve adottnak tekinthető magában való dolgot reprezentál, hanem képességeinek függvényében maga alkotja meg megfigyelése tárgyát. Eredetét rendszerint Vicoig vagy Kantig szokták visszavezetni. (A konstruktivizmus különböző formáihoz lásd Pörksen 2011, történetéhez Rockmore 2005.) A hagyomány jeles folytatója a szociológiában Niklas Luhmann.

22 Luckmann egy interjúban így fogalmazott: „ha manapság valaki konstruktivizmust vagy szociálkonstruktivizmust emleget, fedezéket keresek.” (Luckmann 1992a: 4)

kifejezésére, és ez által az utóbbiak tekintélyére hajlamos hivatkozni. Ez a beszédmód a Berger és Luckmann által képviselt „szociálkonstruktivizmusból” annak hajlékonyságát őrzi meg, a konstruktivizmus más formáiból pedig hozzátesz ehhez annyit, hogy újszerűnek és vonzóknak tűnjön. A tudat, mint elsődleges konstruáló entitás teljesítménye rendszerint figyelmen kívül marad ebben az inkább a posztmodern irányzatokra, mintsem Kantra vagy Piaget-ra hivatkozó irányzatban; így válik a „konstrukció” a „dekonstrukció” közeli rokonává.²³

A „szociálkonstruktivizmussal” kapcsolatos félreértések egyik legmakacsabbika szerint, ami Berger és Luckmann munkájában új volt, az éppen maga a „konstrukció” mozzanata. Önmagában véve a konstruktivista szemlélet azonban semmiképpen sem jelentett újdonságot, és a pragmatizmus mint „nemzeti filozófia” hatását mutató korai amerikai szociológia tanítványai számára nem is jelenthetett.²⁴ Újdonságról legfeljebb²⁵ a konstrukciók *társadalmi* eredetével kapcsolatban beszélhetünk, és ez az, ami a modern konstruktivizmus számos más irányzatától is megkülönbözteti a koncepciót.²⁶

Berger és Luckmann konstruktivizmusa a modern konstruktivizmus előzményeitől függetlenül, ilyen értelemben a kortárs konstruktivista irányzatok más formáival *párhuzamosan* jött létre. Erre a távolságra utal az is, ahogyan a szerzők számos megszólalásukban határolódtak el más konstruktivista áramlatoktól – különösen pedig a konstruktivizmus eszmetörténeti előzményeinek csaknem minden elemét mozgósító Niklas Luhmann konstruktivizmusától. Elméletük nem pusztán az ismeretelmélet síkján ellentétes a konstruktivizmus fősodrával: szemben a biológiai és pszichológiai tájékozódású konstruktivizmus formáival (pl. Glasersfeld 1995, Maturana 2003), Berger és Luckmann koncepciójában nem játszik szerepet az egyén (organizmus) adaptációjának motívuma. Az autonóm egyén dinamikus alkalmazkodása környezetéhez hiányzik az elméleti keretből, amely ennek megfelelően minden igyekezete ellenére a makrostrukturális perspektíva rabja marad.²⁷ Berger és Luckmann „szociálkonstruktivizmusa” csak addig a pontig követi a konstruktivista érvelést, ameddig még képes fenntartani rugalmasságát és viszonylagos közérthetőségét, és nem kívánja meg a bevett szociologizáló ismeretelméleti alap feladását.

Ha az értelmiségi közbeszéd a konstruktivizmus jelzőjével pusztán Berger és Luckmann álláspontját illetné a maga korlátozott de stabil formájában, sokkal könnyebb dolgunk lenne. Ezzel szemben a konstrukció kifejezés ma a legkülönbözőbb elképzelések hamis ernyőfogalmaként fungál, és téveszti meg ezzel a társadalomtudomány művelőinek és fogyasztóinak legteljesebb tábort. A fogalmat, mely jóformán a művelt akadémiai körökhöz való közelség jelölőjévé üresedett, a könnyelműen kialakított konszenzus aurája lengi körül. Azonban

23 Lásd Charles Lemert panaszát (1992).

24 A pragmatizmus konstruktivista vonatkozásaihoz lásd Pihlström 1998. A pragmatista „humanizmus” konstruktivista természetete különösen szembeűnően mutatkozik meg a brit pragmatista Ferdinand Canning Scott Schiller 1907-ben megjelent munkájában, melynek érvelése számos ponton kísértetiesen hasonlít a modern konstruktivizmus megfontolásaira (Schiller 1981).

25 A történeti hűség kedvéért ugyanakkor érdemes felidézni, hogy az amerikai szociológia korai klasszikusa, Lester Frank Ward már 1905-ben használta a *social construction* kifejezést. (Ward 1905, lásd bővebben Knoblauch–Wilke 2016) A valóság társadalmi meg- illetve átformálásának kérdésével természetesen a Marxtól eredő gondolati hagyomány is szembenézett (lásd pl. Lukács 1971: 397 skk.).

26 A későbbiek során a pszichológiában is megjelentek társadalmi (társas?) konstruktivista (konstrukcionista? vö. Pörksen 2011) álláspontok, melyek azonban nem összetévesztendőek az általában vett pszichológiai konstruktivizmussal. Rövid ismertetésükhöz lásd Bodor 2004:17–36.

27 Az individuális alkalmazkodás mozzanatának kollektivistá megrövidítése emellett nyílt szakítást jelent az eredeti schützi megközelítéssel is.

amint azt a „radikális konstruktivista” Ernst von Glasersfeld (1995) bemutatta, a konstruktivizmus útja mindig a rögzösebb út, mely bonyolult eszmetörténeti útvesztők látszólagos kerülőin vezet keresztül, és nem a jól ismert közhelyekre lyukad ki.

3.

Az előbbiekben már utaltam arra, hogy Schütz egy félbeszakadt elméleti kezdeményezése, a relevanciaelmélet magában hordta azt a lehetőséget, hogy a kollektív értelmi alakzatok szubjektivitás felőli határait kijelölve megóvja a tudásszociológiát az olyan objektivista-kollektivista túlkapásuktól, amelyekben a Berger és Luckmann által kialakított elméleti keret is vétkes. Kétségtelen tény, hogy a szerzőpáros felvállalta a munkát, hogy összegyűjtse és összerendezze a legkülönbözőbb írásokban szereplő fejtegetésekből és megjegyzésekből Schütz lezárt formában sosem megfogalmazott „tudásszociológiáját”, ám mivel a relevanciaelméletet tartalmában és jelentőségében félreismerték, így egy Schütztől eredendően idegen durkheimi társadalomképpel kötötték össze néhai tanáruk gondolatait, így terelve a Schütz-recepciót évtizedes kerülőutakra.

A relevanciaelmélet, melyet számos Schütz-kutató az életmű magjának tart, egy a legkorábbi alkotói szakasztól a lezárulásig bűvópatakként fel-felbukkanó téma, mely legteljesebb – de kétségtelenül töredékes és befejezetlen – formáját az 1970-ben megjelent *Reflections on the Problem of Relevance* című posztumusz kötetben nyerte el; emellett az *Életvilág struktúrái* Luckmann által megírt első kötetében is találkozhatunk a relevanciaelmélettel, némileg megkurtított formában (Schutz 1970, Schutz–Luckmann 1973: 182–229). Az elméletet taglaló kéziratokat Schütz 1947 és 1951 közt vetette papírra, melyeket egy későbbi, végül sosem elkészült átfogó monográfia első fejezetének szánt (Embree 2011).

A relevanciaelméletben Schütz mint szubjektivitás-teoretikus, és különösképpen mint módszeres fenomenológus nyilvánul meg: a figyelemmel, a tudat szelektivitásával, a gondolatok szubjektív összefüggésrendszerének tagolódásával, és a világhoz való szubjektív hozzáférés más módjaival foglalkozik, és ezzel visszatér a fenomenológiával való találkozást megelőző Bergson-kéziratok (Schutz 1982), valamint a korai nagy mű (Schütz 1932) szubjektivista cselekvéseméleti tematikájához, és a régebbi kéziratoknál kidolgozottabb formában, a cselekvéseméleti és módszertani írásokhoz jobban igazodó explicite filozófiai antropológiai irányban tapogatózó érvrendszerben taglalja a szubjektivitás – szociológusként értsd: individuális cselekvőiség – kérdéseit.

Berger és Luckmann azonban jelentősen átértelmezték egykori tanáruk relevanciaelméletét. A Schütz által az individuális szubjektum tudatviszonyaira vonatkozóan megfogalmazott elméletet a szerzőpáros kiszakította az individuális tudati zártságból és kollektív szintre transzponálta. Ennek a lépésnek egy sajátos terminológiai zavar szolgált alapul: Schütz relevanciastruktúra kifejezését – mely eredetileg *tudaton belüli* relevanciaösszefüggésekre vonatkozik – Berger és Luckmann összemosta Schütz tudáskészlet és értelemstruktúra kifejezéseivel, melyek valóban hordoztak a kollektivitás szintjén is értelmezhető jelentést. Így lett a relevanciastruktúrákból, mely a különböző gondolatok, cselekvési tervek és egyéb tudati tárgyiságok végső soron a saját halálhoz való viszonyhoz, vagyis az individuális egzisztenciális meghatározottsághoz rögzített rendszeréből

az individuális cselekvőket egymáshoz kapcsoló objektív értelmi meghatározottságok rendszere.²⁸ Schütz, mint következetes fenomenológus a szubjektív perspektíva ilyen feltörését nem engedhette meg magának. A szubjektív tudniillik nem csak egy perspektíva a sok közül, hanem az egyetlen, amelyből közvetlen tapasztalat származik. Az individuális tudat nem pusztán a társadalom egy darabja, melyben mint cseppben a tenger van jelen a társadalom. A szubjektív valóság a világhoz való hozzáférés egyetlen módja, melynek „szűrőjén” – amennyiben intencionális cselekvésről beszélünk, mint ahogyan azt a megértő szociológia teszi – az objektív társadalmi tények átrostálódni kénytelenek, vagy ha a reprezentációs szóhasználatot feladjuk egy konstruktivista kedvéért, melyen belül a társadalmi tények külsődleges oksági hatásainak irritációjára megkonstruálódnak (pontosabban: konstituálódnak) azok a bizonyos konstrukciók, melyek ebben az olvasatban már nem is tekinthetők egyértelműen „társadalmiak”.

A relevanciaelmélet tulajdonképpen mondanivalójának elfedésével Berger és Luckmann nem csak a schützi tudásszociológiát térítették el egy durkheimiánus kollektívizmus irányába, hanem annak útja is megnyílt, hogy a szubjektív valóság az interszubjektív fogalmából kiszorításra kerüljön, és így a társas együttélést koordináló értelmi viszonyok a kollektív dogmák mintájára legyenek elképzelhetők.

4.

Az eddigiek során meglehetősen éles kritikát fogalmaztam meg *A valóság társadalmi felépítése* ellen. Bírálatom a műnek csupán egyetlen, ám megítélésem szerint különösen jelentős sajátosságára vonatkozik. Az individuális értelmi vonatkozások kollektívista leparlása, és így analitikus érvénytelenítése messzemenő következményekkel jár. A megértő szociológiai kezdeményezés – mely mellett Berger és Luckmann külön-külön

²⁸ Schütz relevanciakoncepciójának a Berger és Luckmann által is képviselt kiterjesztett olvasata igen elterjedtnek mondható az irodalomban. Az átértelmezés kétségtelenül termékenynek bizonyult: számos szerző a szubjektív valóság határait átlépő relevancia-rendszerekben vélte felfedezni a hidat, amely a fenomenológia által inspirált szociológiát átvezetheti a makro-szintű társadalmi elemzések terepére. A fenomenológiai tájékozódású szociológiát mindig is körülölelő enyhe homály illetén tetézése azonban ellentétben áll az interpretációs folyamat teljes átvilágíthatóságát előmozdítani kívánó schützi fáradozásokkal. A zavarért részben maga Schütz okolható, ugyanis egyes szövegeiben fellelhető a relevancia kifejezés egy olyan alternatív alkalmazása, amely nem egyeztethető össze pontosan az eredeti elméleti kerettel. Bár a kétféle relevancia-koncepció különbsége első látásra árnyalatnyinak tűnik, megkülönböztetésük hiánya és következtelen összevegyítésük súlyos következményekkel járt a relevanciaelmélet sorsára nézve. A szélesebb körű recepcióban a *Reflections on the Problem of Relevance* kiérlelt elemzéseit óhatatlanul háttérbe szorította Berger és Luckmann relevancia-olvasata, mely a relevanciaelmélet szisztematikus kifejtését tartalmazó kéziratok helyett más írások csonka és időnként analitikusan pontatlan utalásait vette alapul. Relevanciastruktúrákon Schütz eredetileg szubjektív tudattartalmak összefüggésrendszerét érti. Emellett azonban időnként – a relevanciaelmélet tételes kifejtésétől eltérő szöveghelyeken – olyan ideális alanyok esetén is relevancia-rendszereket emleget, amelyeknél nem beszélhetünk relevanciák szubjektív tudati adottságáról; ebben az értelemben szól például társadalmi csoportok közös relevancia-rendszereiről, vagy akár a tudomány mint olyan relevancia-rendszeréről. Az ilyen közvetlenül nem adott, tudaton túli relevanciastruktúrák képzetét tudományos szemlélként idealizációk segítségével hozzuk létre, ahhoz hasonlóan ahogyan a természetes beállítódás talaján álló cselekvő idealizációk révén, voltaképpen hipotetikus módon feltételezi a saját relevanciái és alter relevanciái közti egyezést (lásd ehhez pl. Schutz 1962a: 12, 1962b: 316). Megítélésem szerint a relevancia-kéziratok anyagából világosan látható, hogy Schütz a szubjektív relevanciaösszefüggéseket tekintette elsődlegesnek, és a tudaton túli relevancia-rendszerekre vonatkozó, jóval kevésbé kimunkált esetenkénti hivatkozásai többnyire csak további behatóbb vizsgálatot igénylő problémákra való utalásokként értelmezhetők. Nagyságrendnyi különbség van a kollektívumok ideális relevancia-rendszereire hivatkozó tudományos hipotézisek és a szubjektív relevancia-rendszerek fenomenológiai feltárására építő elemzés ismereti helyiértéke közt: Schütz tudta ezt, és pontosan ezért őrizte meg a végsőkig a szubjektív interpretáció követelményét módszertani posztulátumai egyikeként. Ha a szubjektív perspektíva elsődlegességét feladva a tudaton túli relevancia-rendszereket helyezzük az első helyre, azok óhatatlanul bekebelezik az egyéni relevanciastruktúrákat, és így megnyílik annak útja, hogy – miként Berger és Luckmann – visszanyerjük Durkheimhez.

is egész életművükre szólóan elköteleződtek – ugyanis nem elégszik meg a „nagy magyarázóerővel”, hanem *adekvát* magyarázatra törekszik, amely mint azt Weber megfogalmazta, magában foglalja az értelem szerinti adekvátság követelményét is.²⁹ A megértő szociológiai program nem mondhat le az egyéni értelemtulajdonításról, és nem vezetheti azt vissza egy adottnak vett kollektív értelemre, ugyanis a kollektivista magyarázat az eredendően szubjektív cselekvői szemszögből tekintve mindig külsődleges, és ezért inadekvát marad. A szerzők pontosan ezt teszik: egy objektíve adott értelmet hiposztazálnak, amelyet az individuális cselekvő tudatába imputálnak, és az egyéni – explicit szubjektív! – magyarázati szintre vonatkozó pusztán névleges magyarázatokra hivatkozva söprik szőnyeg alá az egyéni értelemtulajdonítások szubjektív természetének problémáját – a szociológia történetében nem először, és minden bizonnyal nem utoljára.

A kollektivista-holista magyarázati stratégia számos társadalmi jelenség magyarázatánál bizonyulhat célravezetőnek. Durkheim munkássága remek példákkal szolgál erre, ugyanakkor azt is illusztrálja, hogy a kollektivizmus konzekvens fenntartása különösen nagy módszertani fegyelmet követel. A kollektivista-holista és módszertani individualista megközelítést váltogató eljárás, nevezzük ezt akár „dialektikusnak”, mint ahogy Berger és Luckmann teszi, lehetőséget kínál arra, hogy amikor az egyik stratégia szerinti magyarázat nehézségbe ütközik, átváltunk a másik stratégiára, és így folyamatosan a másik térfelre áttolva megkerüljük a problémát. Ennek megszokott példái azok a szociológiai magyarázatok, melyek „kultúrával”, „struktúrával”, mi több, „társadalommal” pótolják ki individualistaként induló magyarázatuk hézagait.³⁰ Pontosan ettől a referenciaszintek közti reflektálatlan változtatásoktól óvott Schütz módszertani írásaiban (lásd pl. Schutz 1964).

Nagyban gátolja kutatásstratégiai fegyelmezettiségünket, ha előre adottnak vesszük azt, hogy a két magyarázati mód végül majd „középen összeér”. Egy következetesen kidolgozott kollektivista és módszertani individualista megközelítés éppen azért szolgálhat egymás kölcsönös korrekciójaként, mert egymás poláris ellentétei. Véleményem szerint rendelkezünk konzekvens kollektivista stratégiával – Durkheimével –, és módszertani individualistával is – Schütz, bár befejezetlen és töredékes formában, de kínál egy ilyen opciót (Havrancsik 2015) –, de a Berger és Luckmann által kialakított szintézis, melyben mindkét pólus meggyengített formában képviseltetik, minden egyéb erénye mellett analitikus szempontból elégtelennek bizonyul.

29 Az adekvátság-kritérium jelentőségéről lásd Christian Etzrodt (2007) megvilágító erejű írását.

30 Lásd minderről bővebben Havrancsik 2015, 2018

IRODALOM

- Abbott, A. (2001) *Chaos of Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Doubleday.
- Berger, P. L. – Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Berger, P. L. – Luckmann, T. (1998) *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: József Műhely.
- Bloor, D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor, D. (2005a) Durkheim és Mauss újraolvasása: az osztályozás és a tudásszociológia. In Fehér M. – Békés V. (szerk.) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 185–223.
- Bloor, D. (2005b) Kollektív reprezentációk. In Fehér M. – Békés V. (szerk.) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex. 225–237.
- Bodor, P. (2004) *On Emotions. A Developmental Social Constructionist Account*. Budapest: L'Harmattan.
- Durkheim, É. (2004) *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan.
- Durkheim, É. – Mauss, M. (2005) Az osztályozás néhány elemi formája. In Fehér M. – Békés V. (szerk.) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 113–132.
- Embree, L. E. (2011) Editor's note. In A. Schutz: *Collected Papers V. Phenomenology on the Social Sciences*. Dordrecht: Springer. v-vi.
- Endress, M. (2011) Methodological Relationism. In R. Schantz – M. Seidel (eds.) *The Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge*. Heusenstamm: Ontos Verlag, 157–181.
- Endress, M. (2016) On the Very Idea of Social Construction: Deconstructing Searle's and Hacking's Critical Reflections. *Human Studies* 39 (1), 127–146. <https://doi.org/10.1007/s10746-016-9395-3>
- Erdélyi Á. (1988) Megértő társadalomtudomány – angolszász módra. In P. Winch: *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai, 7–21.
- Etzrodt, C. (2007) How can Alfred Schutz's Phenomenology Increase the Fruitfulness of Popper's Methodological Individualism? *Ritsumeikan Social Sciences Review* 43(6), 59–75
- Friedman, A. M. (2016) Perceptual Construction: Rereading The Social Construction of Reality Through the Sociology of the Senses. *Cultural Sociology* 10(1), 77-92 . <https://doi.org/10.1177/1749975515615149>
- Glaserfeld, E. von (1995) *Radical Constructivism: a Way of Knowing and Learning*. London, New York: Routledge – Falmer.
- Habermas, J. (2005) *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Hacking, I. (2000) *Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Havrancsik D. (2012) A félreértések dilógusa. Talcott Parsons és Alfred Schütz vitájának tanulságai. *Szociológiai Szemle* 22(3), 54–81.
- Havrancsik, D. (2015) Methodological Individualism: the Merits of a Schutzian Perspective. *Schutzian Research*, 7, 65–87.
- Havrancsik D. (2016) Mannheim Károly és a tudománykutatás. Kézirat.
- Havrancsik D. (2017) Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések. In Örkény A. (szerk.) *Kötő-jelek 2016. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola Évkönyve*. Budapest: ELTE TÁTK, 5–20. Hozzáférhető: http://tat.k.elte.hu/file/Koto-jelek_2016.pdf [letöltve: 2019-02-13]
- Havrancsik, D. (2018) Toward a General Theory of Understanding. Schutzian Theory as Proto-hermeneutics. *Human Studies*, 41 (3), 333–369. <https://doi.org/10.1007/s10746-018-9460-1>
- Keller, R. – Knoblauch, H. – Reichertz, J. (Hrsg.)(2013) *Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*. Wiesbaden. Springer.
- Knoblauch, H. – Wilke, R. (2016) The Common Denominator: The Reception and Impact of Berger and Luckmann's *The Social Construction of Reality*. *Human Studies* 39(1), 51–69.
- Lemert, C. (1992) What's Real After All These Years? *Perspectives*, 15(2), 10–11.
- Luckmann, T. (1963) *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Rombach.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luckmann, T. (1992a) Social Construction and After. *Perspectives* 15(2), 4–5.
- Luckmann, T. (1992b) *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: De Gruyter.
- Luhmann, N. (2009) Az ismeret: konstrukció. Előadás a berni Kunstmuseumban 1988. október 23-án. *Replika* 66, 17–31.

- Lukács Gy. (1971) Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető. 319–519.
- Maturana, H. (2003) The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence. In N. Luhmann (Hrsg.) *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?* München: Wilhelm Fink Verlag. 47–117.
- Mises, L. von (1976) *The Epistemological Problems of Economics*. New York: New York University Press.
- Némedi D. (1988) Durkheim és a modern cselekvésemélet. *Szociológia* 18 (3), 275–304.
- Némedi D. (2005) *Klasszikus szociológia 1890–1945*. Budapest: Napvilág.
- Nisbet, R. A. (1965) *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pickering, W.S.F. (ed.) (1999) *Durkheim and Representations*. London: Routledge.
- Pihlström, S. (1998) *Pragmatism and Philosophical Anthropology. Understanding Our Human Life in a Human World*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- Pörksen, B. (2011) Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung. In B. Pörksen (Hrsg.) *Schlüsselwerke des Konstruktivismus*. VS Verlag, 13–28.
- Ringer, F. (2000) *Max Weber's Methodology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rockmore, T. (2005) *On Constructivist Epistemology*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Rogers, M. F. (1992) Wheather Vanes, Tokens and Texts. *Perspectives* 15(2), 6.
- Schiller, F. C. S. (1981) Tanulmányok a humanizmusról. In Szabó A. Gy. (szerk.) *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Budapest: Gondolat, 541–632.
- Schmaus, W. (1994) *Durkheim's philosophy of science and the sociology of knowledge. Creating an Intellectual Niche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schulak, E-M. – Unterköfler, H. (2011) *The Austrian School of Economics: a History of its Ideas, Ambassadors, and Institutions*. Auburn, Alabama: Mises Institute.
- Schütz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien: Julius Springer.
- Schutz, A. (1962a) Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action. In *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 3–47.
- Schutz, A. (1962b) Symbol, Reality and Society. In *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff. 287–356.
- Schutz, A. (1964) Social World and the Theory of Social Action. In *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff, 3–19.
- Schutz, A. (1970) *Reflections on the Problem of Relevance*. New Haven: Yale University Press.
- Schutz, A. (1982) *Life Forms and Meaning Structure*. London: Routledge.
- Schutz, A. – Luckmann, T. (1973) *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sica, A. (2016) Social Construction as Fantasy: Reconsidering Peter Berger and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality* after 50 years. *Cultural Sociology* 10(1), 37–52. <https://doi.org/10.1177/1749975515614869>
- Vera, H. (2016a) Rebuilding a Classic: The Social Construction of Reality at 50. *Cultural Sociology* 10(1), 3–20. <https://doi.org/10.1177/1749975515617489>
- Vera, H. (2016b) An Interview with Peter L.Berger: Chamber Music at a Rock Concert. *Cultural Sociology* 10(1), 21–29. <https://doi.org/10.1177/1749975515616825>
- Vera, H. – Dreher, J. (2016) The Social Construction of Reality, A Four-Headed, Two-Fingered Book: An Interview with Thomas Luckmann. *Cultural Sociology* 10(1), 30–36. <https://doi.org/10.1177/1749975515616826>
- Ward, L. F. (1905) Evolution and social structures. *American Journal of Sociology*, 10(5), 589–605.
- Winch, P. (1988) *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai.

SIK DOMONKOS¹

AZ ANÓMIÁTÓL A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁIG

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.29

ABSZTRAKT

Noha a pozitivisták Durkheim korántsem kritikai tudományként képzelte el a szociológiát, az anómia fogalma mégis fontos vonatkoztatási ponttá vált a kritikai elméletek számára. A tanulmányban annak a kérdésnek eredek utána, hogy ez miként volt lehetséges, és milyen folytatási irányokat jelöl ki a társadalomkritika számára. Az anómia egyrészt az integráció problematikájához kapcsolódik, amennyiben a munkamegosztás patológus formájaként kerül bemutatásra. Másrészt viszont a szenvedés egy olyan határállapotként is elemzésre kerül, ami nem egyszerűen a cselekvési képesség megakadásának, hanem az élet önkezdő feladásának veszélyét hordozza magában. Ez a kettős beágyazottság fejezi ki azt a modellt, amire a kritikai elméletek a későbbiekben támaszkodnak: Durkheim vizsgálódásai a társadalmi integráció olyan torzulására mutatnak rá, ami szélsőséges esetben az egyéni élet folytathatatlanágát eredményező szenvedéshez vezet. Az öngyilkosság központba állításával Durkheim a társadalmi patológiák legvégső tétjét jelölte ki, azt sejtetve, hogy a társadalmi zavarok nem egyszerűen problémát okoznak a cselekvőknek, hanem adott esetben ellehetetlenítik létüket. A nyomdokain haladó olyan kritikai elméletek, például Habermas kommunikatív cselekvés zavaraira vagy Honneth elismerés-megvonásra vonatkozó diagnózisai ennél óvatosabban fogalmazzak, amikor általában a pszichopatológiákat említik az integráció zavarainak egyéni következményeként. A tanulmányban e párhuzamokat és különbségeket tekintem át, elmélettörténetileg alapozva meg egy a társadalmi szenvedés határállapotaiból kiinduló kritikai elmélet megközelítését (Sik 2018a, 2018b).

Kulcsszavak: társadalmi szenvedés, Durkheim, Habermas, Honneth

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar Társadalomelmélet Tanszék

FROM ANOMY TO THE PHENOMENOLOGY OF SOCIAL SUFFERING

ABSTRACT

Even if the positivist Durkheim did not imagine sociology as a critical science, his notion of anomie became central for critical theories. The article analyses why this happened and what the broader consequences of Durkheim's theorizing are for contemporary critical theories. On the one hand anomie is related to the problem of social integration, while on the other hand it is described as the expression of extreme social suffering, potentially leading to suicide. This double embeddedness indicates the relevance of anomie for further critical theories: it expresses distortions of social integration causing the experience of unbearable suffering. Critical theories continuing the path set by Durkheim, such as Habermas' theory of communicative action or Honneth's theory of recognition, apply a similar strategy when naming distortions of integration as causes of social suffering manifesting in psychopathology. However, they are more cautious, as they do not connect the extreme case of suicide with dysfunctional integration. The article explores these parallelisms and divergences in order to establish a critical basis rooted in the extremities of social suffering (Sik 2018a, 2018b).

Keywords: social suffering, Durkheim, Habermas, Honneth

AZ ANÓMIÁTÓL A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁIG

A társadalmi szenvedés fogalma ellentmondásos szerepet tölt be a szociológiai kutatásokban. Egyfelől a testi fájdalmat és a lelki megpróbáltatást egyaránt magába foglaló szenvedés értelmezése meghaladja a társadalomtudományos gondolkodás kereteit. Másfelől a társadalomtudományok mégsem mondhatnak le erről a feladatról, amennyiben a kezeletlenül maradó szenvedés a társadalmi zavarok kitüntetett indikátorának tekinthető. Mindezek alapján nem meglepő, hogy a kérdést elsősorban a szociológia egy olyan speciális ága állította középpontjába, ami egyszerre nyitott az interdiszciplinaritás irányába, és elkötelezett a patológiák vizsgálatára. A kritikai elméletek arra tesznek kísérletet, hogy ne csupán a társadalmi integráció mechanizmusait, hanem azok torzulásait is feltárják (Renault 2010). Ennek során pedig impliciten vagy expliciten az általuk okozott szenvedésekre is óhatatlanul utalnak. Noha a társadalmi zavarok leírhatók valamely absztrakt normatív bázis alapján is (pl. igazságosság, egyenlőség), azonban végső soron csakis a belőlük fakadó, cselekvő által átélt szenvedéstapasztalatok képesek arra, hogy a diszfunkciók árát érzékeltessék (Adorno 1973: 17–18). A társadalmi lét minőségét ebben az értelemben az határozza meg, hogy adott integrációs viszonyok mekkora – potenciálisan kiküszöbölhető – szenvedést okoznak.

A különböző kritikai elméletek az integrációs zavarok és szenvedések leírásának eltérő oksági modelljeit kínálják: a Frankfurti Iskola első generációja elsősorban a kapitalizmus paradoxonjaiból kiindulva az értelemvesztés jelenségeire fókuszált (Adorno–Horkheimer 1990, Marcuse 1990), a második generáció számára a rendszerek expanziójával összefüggő morális és demokratikus deficit (Habermas 1987), a harmadik generáció számára pedig a privát és nyilvános elismerés megvonásából fakadó identitászavarok (Honneth 1995) álltak az elemzés középpontjában. Az ugyanakkor közös e megközelítésekben, hogy a szenvedés fenomenológiai jellemzése nem önálló elemzések tárgya, hanem a társadalomelméleti konstrukció függeléke. Így az elidegenedés formáját öltő szenvedés a kapitalista termelési viszonyok következményeként; a kommunikatív életvilág zavarai a rendszerdifferenciálódás gyarmatosító hatásának eredményeként; az önbizalom, önbecsülés és méltóság hiánya pedig a szeretet, szolidaritás és jogi elismerés hiányaként kerül bemutatásra. Pusztán ezen – a kritikai elméletek szűk körére kiterjedő – áttekintésből is belátható, hogy a különböző integrációs modellek felől a társadalmi szenvedés más-más típusai válnak hozzáférhetővé, miközben az alternatívák vakfoltban maradnak. Ebben az értelemben a társadalmi zavarok fenomenológiai következményeinek megragadására törekvő kritikai elméletek óhatatlanul korlátozottak: az, hogy milyen szenvedésekhez férnek hozzá, végső soron *ad hoc*.

Ezen esetlegesség ugyanakkor korántsem szükségszerű. Durkheim pozitívista szociológiája egyszerre kínál modellt arra, hogy a társadalmi zavarokat paradox integrációs viszonyokként értsük meg (anomikus munkamegosztás), és arra, hogy a szenvedés tényszerűen megfigyelhető formáihoz (öngyilkosság) férjünk hozzá. Ilyenformán Durkheim segítségével kísérletet tehetünk a kritikai elméletek esetlegességének feloldására: amennyiben sikerül az organikus szolidaritás zavarai és az élet folytathatatlanságában kifejeződő szenvedés

közi oksági elemzés általános elméleti tanulságait azonosítani, úgy a késő modern kritikai elméletek horizontja is kitágíthatóvá válik. Ennek megfelelően első lépésben Durkheim kutatási programját rekonstruálok. Ezt követően azt vizsgálom meg Habermas és Honneth példáján keresztül, hogy a kortárs kritikai elméletek miként módosítottak ezen elemzési logikán. Végül az összehasonlítást követően egy olyan folytatás mellett érvelek, ami a durkheimi stratégiát alkalmazza, ugyanakkor ezt kortárs integrációelméletekre és szenvedéstipológiára támaszkodva teszi.

DURKHEIM: A MODERNITÁS MORÁLIS ZAVARAINAK BELSŐVÉ TÉTELE

Durkheim legfontosabb korai alkotásaiban a módszertani alapvetések kidolgozása mellett a társadalmi integráció történeti modellezésére és a társadalmi zavarok elemzésére vállalkozott. A társadalmi viszonyok elemzésének tétjét – a születőben lévő szociológián belül korántsem ritkaságszámba menő módon – általános filozófiai kérdések jelölték ki. Célja az volt, hogy az egyszerre növekvő individuális szabadsággal és újszerű, a korábbiaknál nem ritkán szorosabb kényszerekkel (pl. piac) jellemezhető, modern társadalmak moralitásának lehetőségterét rekonstruálja. Egy olyan morális válságból indult ki, melynek megoldására az utilitarista vagy etikai-esztétizáló individualizmusban kiteljesedő, hagyományos morálfilozófiai eszközök alkalmatlannak bizonyultak. Ezek helyett Durkheim olyan megközelítést keresett, ami nem redukálja a cselekvőket sem egy önérdekét, sem pedig az értékeket vakon követő modellre (Némedi 1996: 25–26). E célból az egyén és társadalom viszonyát a maga komplexitásában vizsgálta: egyaránt feltárva, hogy miként keretezik a kollektív kényszerek az individuális cselekvő mozgásterét (társadalmi tények), hogy milyen modern specifikumai vannak e viszonyoknak (organikus szolidaritás), és hogy milyen újszerű kihívásokkal néz szembe az egyén e keretek között (anómia).

Ilyenformán a pozitivista korszakban, különböző témákban íródott gondolatmenetek egy sajátos ívet írnak le: miközben az önálló tényosztályként felfogott társadalmi viszonyok oksági elemzésére irányulnak, ezt részben a célból teszik, hogy az egyén szintjén lezajló változásokat meg tudják ragadni. A modernitás morális alapjaira vonatkozó kérdés végső soron az individuumra mint újfajta társadalmi kényszereknek kitett entitásra irányítja a figyelmet. Ebből a megközelítésből kutatási feladatként következik mindenekelőtt a moralitást működtető mechanizmusok feltérképezése: miért és miként veti alá magát a kollektív szabályoknak az egyén? Másrészt az integráció funkcionalitásának megértése mellett fontossá válik a zavarok feltérképezése is: milyen torzulásai képzelhetők el a kényszerként adott szabályoknak és milyen következményeik vannak?² Az előbbi kérdésre elsősorban a *Munkamegosztás*, az utóbbira pedig *Az öngyilkosság* hivatott választ adni.

Bizonyos értelemben a normatív szabályozás legelemibb formájának az elnyomás tekinthető. Ez nem más, mint valamely tartalmilag meghatározott, közös gyakorlatokban szüntelenül kifejezésre jutott – és ennyiben a kollektív tudatot kifejező – mintától való eltérés szankcionálása (Durkheim 2001: 94–95). Belátható, hogy e keretek között a bűn nem egyszerűen valamely ártalom okozásaként kerül értelmezésre, hanem a kollektív rend megsértéseként. Valójában a bűn által okozott materiális kárnál, a közösség megsértéséből fakadó

² E kérdések mellett a korszakban csupán hallgatólagos problémaként van jelen a morálfilozófiától elválaszthatatlan episztemológiai kérdés. Amennyiben az erkölcsi döntések elválaszthatatlanok a valóságra vonatkozó ítéletektől, úgy tisztázást igényel, hogy a mechanikus szolidaritás viszonyai között domináns szerepet játszó „kollektív tudatnak” milyen lehetőségei vannak az organikus szolidaritás keretei között (Némedi 1996: 65).

szimbolikus veszteség nagyobb súllyal esik latba. Így nem meglepő az sem, hogy a retorzió sem a kárcsökkentés vagy helyreállítás logikáját követi, hanem a kollektív sérelem szimbolikus megtorlását. Az ilyen értelemben represszívnek tekinthető morális logika, azáltal hogy a különbözőséget szankcionálja, végső soron a társadalom tagjait homogenizálja. A normatív szabályozás e formája a társuláshoz való kapcsolódás világos kereteit jelöli ki: a közös gyakorlatok feltétlen követése révén válik a csoport tagjává az egyén, és a tőlük való eltéréssel írja ki magát a csoportból. A kollektív tudat által meghatározott szolidaritás ebben az értelemben tekinthető mechanikusnak: az egyéni tudatok diverzitása helyett a szokások megkérdőjelezhetetlen autoritásán és nekik való automatikus alárendelődésen alapul.

Noha a represszív logika elsősorban a premodern társadalmakra jellemző, teljesen a modern társadalmakból sem tűnik el. Ehelyett azt lehet mondani, hogy fokozatosan egyre nagyobb teret kap mellette a normatív szabályozás alternatív formája. A restitutív jog szemszögéből a bűn szimbolikus dimenziója háttérbe szorul: ha úgy tetszik, egy metafizikai ballasztjától lecsupasztott, anyagi és személyi sérelmek szintjén leírható káreseménnyé válik. Ennek megfelelően a szankció is a jóvátétel logikáján alapul, vagyis az okozott károk helyreállításán (Durkheim 2001: 122). Ahogy egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a normák kikényszerítésének represszív logikájával szemben annak restitutív logikája, úgy nyílik egyre nagyobb tér a kollektív tudattól való eltérés, vagyis az egyéni tudat számára is. Ez a változás nem csupán specializációt és individualizációt tesz lehetővé, hanem egyúttal egy újfajta szolidaritás iránti igényt is létrehoz. Minthogy a csoporttagság feltétele többé nem a hasonlóság lesz, így a világlátásuk (egyéni tudat) és foglalkozásuk (egyéni gyakorlatok) szerint egyaránt különböző cselekvőknek új alapokra kell helyezniük az együttműködést. Ez lesz a funkcionális differenciálódásból fakadó egymásra utaltságra választ kínáló organikus szolidaritás, valamint az annak központi mechanizmusaként felfogott szerződéses társulás.

A modernitás ebben a megközelítésben egyrészt a kollektív tudatra visszavezethető, homogenizáló moralitás háttérbe szorulásával, másrészt a kölcsönös függés tényéből fakadó, heterogenizáló moralitás térhódításával jellemezhető. Ebben a konstellációban az integráció zavarai nem egyszerűen az egyik vagy másik diszfunkcióként írhatók le, hanem legalább annyira a kettő felemás kölcsönhatásának következményeként. Előbbire példa a munka és tőke konfliktusa, vagy az ipari és kereskedelmi válság mint a teljesítmények összehangolásának koordinációs zavara (Durkheim 2001: 352). Az utóbbi lehetőséget legvilágosabban az anomikus munkamegosztás fejezi ki. Az organikus szolidaritás szerződéses viszonyai abban az értelemben soha nem lehetnek kizárólagosak, hogy maguk is létrehoznak egy olyan szubsztantív erkölcsiséget, ami magához a szerződéskötéshez szükséges: ez nem más, mint a szerződés betartására vonatkozó imperatívusz. A szerződés alapjának fenntartására értelemszerűen csakis a szerződés elveitől függetlenül szerveződő szabályozó mechanizmus képes. Egy olyan intézményi gyakorlat, ami szubsztantíve az egymásrautaltság szolidaritását tartja fenn, azonban formálisan a kollektív tudat represszív logikájára támaszkodik: ez praktikusán a kölcsönös függőség moralitásától, vagyis a szerződés betartásának imperatívuszától való eltérés szimbolikus megtorlását jelenti. Ilyenformán anomikus munkamegosztásról akkor beszélünk, ha az egymásrautaltság nem hoz létre olyan moralitást, ami lehetővé tenné a különböző funkciók közti szerződéses koordinációt (Durkheim 2001: 365).

Az anómia nem egyszerűen a szubsztantív normák hiányaként értelmezhető, hanem az organikus és mechanikus szolidaritás kölcsönhatásának zavaraként: az előbbi működéséhez csakis az utóbbi által biztosítható előfeltételek diszfunkciójaként. A szabályozás e hiánya nem egyszerűen amiatt kiemelt jelentőségű, mert a munkamegosztás hatékonyságának leromlásával, társadalmi konfliktusokkal és dezintegrációval jár, hanem azért is, mert az egyén szintjén – egy eredetét tekintve társadalmi – szenvedést okoz. Ahhoz, hogy ezt az oksági összefüggést pontosabban megérthessük, a társadalmi tények Durkheim módszertani munkájában kidolgozott fogalmára kell utalni. Ezek legfontosabb sajátossága, hogy hasonlóan a természeti tényekhez, olyan külsődleges adottságként jellemezhetők, melyek kényszerítő erővel bírnak az egyénre nézve. Az esetek többségében ez ugyan nem tűnik fel a cselekvő számára, azonban amint megpróbál ellene hatni, kikerülhetetlen jellege nyilvánvalóvá válik. Ebben az értelemben a társadalmi tények osztálya a kényszerek egy olyan formájára utal, ami nem a természetből fakad, hanem magából a társakkal való együttélésből. Ezek további sajátossága, hogy nem csupán a kényszerítés közvetlen pillanataiban fejtenek ki hatást: minthogy a szocializáció és nevelés folyamatában belsővé teszik őket a cselekvők, képessé válnak arra, hogy önmagukra alkalmazzák az eredendően külsődleges kényszert (Durkheim 2000: 275–279).

A szolidaritás különböző formái ebben az értelemben tekinthetők társadalmi tényeknek. A kollektív tudat és a kölcsönös egymásra utaltság moralitása egyaránt olyan kényszerstruktúrára utalnak, amihez a cselekvők nem csupán igazodnak, de egyúttal belsővé is teszik azt.³ Ilyenformán az általános viselkedési mintázatokról való eltérésre adott represszív válaszok, valamint a közös célokhoz való igazodást biztosító restitutív koordinációs mechanizmusok együttesen nem csupán a modern cselekvő lehetséges viselkedésmintázatait határozzák meg, hanem egyúttal a tapasztalati terét is strukturálják. Ebből következően, amennyiben akár a mechanikus, akár az organikus szolidaritás szintjén zavar támad, úgy az az integrációs diszfunkciók mellett egyúttal interiorizált torzulásként is megmutatkozik. Az anomikus munkamegosztás esetében ez a szerződéses viszonyokat megalapozni hivatott normákat illető elbizonytalanodás formáját ölti: amennyiben a restitutív logika alapjaként szolgálni képes kollektív tudat nem alakul ki vagy sérül, úgy a cselekvő elveszti a társakhoz való kapcsolódás lehetőségébe vetett hitet. Ha a kollektív tudat nem teszi megkérdőjelezhetetlen normává a szerződéses viszonyok betartását, úgy senki sem lehet biztos azokban a megállapodásokban, melyek az interakciókat és világhoz való viszonyulást hivatottak megszervezni. A szabályozatlanság e szélsőséges hiánya korántsem veszélytelen az egyén számára: szélsőséges esetben olyannyira megterhelővé válhat, hogy az egyéni élet folytathatatlanoként mutatkozik meg. Ez a lehetőség fejeződik ki az anómia és öngyilkosság közötti kapcsolatban (Durkheim 1982: 227).

Az anomikus munkamegosztás olyan különböző jelenségek, mint a gazdasági válságok vagy a hirtelen konjunktúra, tehát a piaci folyamatok szintjén fejezik ki a kölcsönös egymásra utaltságba vetett hit megingását. Az előbbi esetben a szűkösség fenyegetése, az utóbbi esetben pedig a bőség lehetősége következtében adja fel a kooperáció elemi normatív kereteit a cselekvő. Hasonló összefüggések figyelhetők meg a munkamegosztási rendszer különböző ágazataiban: míg a legdinamikusabb szektorokban (kereskedelem, ipar) az anómia króni-

³ Ezen a ponton joggal merül fel a kérdés, hogy milyen belső struktúrákat hoz létre a mechanikus szolidaritás alapjául szolgáló represszív kényszerítési logika, valamint az organikus szolidaritás alapjául szolgáló restitutív logika. Bár ezeknek a kérdéseknek Durkheim maga nem eredt nyomába, hipotézisként megfogalmazható, hogy a szocializációnak, valamint az identitás strukturalásának különböző pályáit jelölik ki: míg az előbbi egy autoriter formára utal, addig az utóbbi egy az egyén döntései számára nagyobb teret biztosítóra.

kusnak tekinthető, addig a legstabilabban (mezőgazdaság) kevésbé jellemző. Az előbbi társadalmi pozíciókban a versengés totalitása ássa alá a szerződések morális alapjait; az utóbbiakban ezzel szemben a represszív logika továbbélése erősíti meg azokat (Durkheim 1982: 240–244). Az anomikus munkamegosztás a makro piaci szint mellett a magánszférán belül is kifejeződik a válás jelenségében. A házasság felbomlása abban az értelemben nem pontszerű esemény, hogy egy a felek számára nem kielégítő együttélés végpontjának tekinthető. Ilyen értelemben a válás valójában a házasságon belüli anomikus kapcsolatra utal. A válás elterjedtsége a házasság szabályozó hatásának meggyengülését fejezi ki: ahol a válás általános jelenség, ott kevésbé érvényesül a házasság kötelező érvénye, vagyis kevésbé érvényesül a családi együttélést megalapozni hivatott represszív mechanikus szolidaritás. Ebben az értelemben a házasság mint bármikor felbontható szerződés bizonytalanná válik: nem olyasvalami, ami kikényszerít egy munkamegosztási formát, hanem csupán instabil együttműködés (Durkheim 1982: 257).

Az anomikus munkamegosztás piaci és családi formái, miközben eltérő társadalmi terekben átéltek zavarokra utalnak, potenciális hatásuk tekintetében hasonlítanak egymásra: mindkét eset olyan szenvedéshez vezethet, ami szélsőséges formában öngyilkosságot eredményez. Az anomia mint a társadalom szabályozásának zavara ebben az értelemben – hasonlóan a természeti tényekhez – olyan hatást képes kiváltani, ami a legalapvetőbb szintjén meghatározza az emberi egzisztenciát. Az öngyilkosság mint kutatási téma kiválasztása ebből a tudománypolitikai szempontból válik érthetővé. Első látásra úgy tűnik, hogy aligha lehet elképzelni ennél kevésbé szociológiai témát, amennyiben az nem más, mint az egyén, végső kétségbeesésében, a társaktól függetlenül, önmagán végrehajtott, saját létezésének megszüntetésére irányuló cselekvése (Durkheim 1982: 32–34). Így, ha ennek társadalmi összefüggéseit sikerül felmutatni, azzal a szociológia általános embertudományos relevanciáját minden kétséget kizáróan sikerül igazolni. E tudománypolitikai hozadék mellett ugyanakkor az öngyilkosság témaválasztása a társadalomkritika lehetséges elméletstratégiája számára is tanulságos.

Az öngyilkosság társadalmi okaira rámutatva Durkheim akarva-akaratlanul kijelöli a „társadalmi szenvedés” maximumpontját is. Az organikus és mechanikus szolidaritás egyensúlya élet és halál kérdése: anomikus felbomlása akkora terhet ró az egyénekre, hogy az élet potenciálisan folytathatatlanul válik számára. Ez az összefüggés nem csupán a modernitás morális válságának tétjét jelöli ki, hanem egyúttal a kritikai szociológia körvonalait is. A társadalomkritikának nem csupán a társadalmi integráció és szabályozás zavarait mint az igazságtalanság és diszfunkcionalitás kifejeződéseit kell bemutatnia, hanem egyúttal arra is törekednie kell, hogy a torzulások belsővé tételének következményeit dokumentálja. Ennek során az egyéni szenvedéstapasztalatok különböző formáit kell szociológiailag megértenie, feltárva azok társadalmi okait. Érdemes hangsúlyozni, hogy Durkheim stratégiájában a társadalomelméleti szint és a fenomenológiai szint nincs leszámazási kapcsolatban egymással: maga a vizsgált szenvedéstípus nem közvetlenül következik a társulási formák leírásából. Az egy olyan önmagában álló „tény”, ami a szociológiai magyarázat mellett, akár alternatív (pl. pszichológiai, természeti) oksági modellekben is értelmezhető. Az öngyilkosság kiválasztásával Durkheim elkerüli azt a csapdát, hogy a társadalmi szenvedést – erre önmagukban csak korlátozottan alkalmas – szociológiai terminusokban kelljen bemutatnia. Ehelyett olyan megkérdőjelezhetetlen fakticitással bíró jelenségként tekint rá, melynek mintázatai – a természeti tényekhez hasonlóan – objektíve megfigyelhetők. Ezáltal nem csupán a szociológiai magyarázó

modellek megerősítésére vagy éppen cáfolatára teremtenek lehetőséget, hanem arra is, hogy a szenvedés közvetlen kifejeződését becsatornázzuk a társadalomtudományos megismerés folyamatába.

Noha Durkheim empirikus eredményeit számos kritika érte, stratégiája mind a mai napig alapvető tanulságokkal szolgál a társadalmi szenvedések szociológiája számára (Selvin 1958, Graeff–Mehlkop 2007). Az alábbiakban egy ilyen folytatási kísérletet mutatok be Habermas kommunikatív cselekvés elméletére támaszkodva. E megközelítés egyaránt lehetőséget kínál egy alternatív integrációs modell felvillantására, valamint a szenvedés közvetlen tapasztalatainak differenciáltabb megragadására. Ebben az értelemben, ha maga Habermas nem is állítja a társadalmi szenvedés kérdését gondolkodása középpontjába, mégis fontos támpontokat kínál egy durkheimi ihletettséggű program számára.

HABERMAS: A KOMMUNIKÁCIÓ TORZULÁSAITÓL A PSZICHOPATOLÓGIÁKIG

A tekintetben Habermas célkitűzése hasonlít Durkheiméhez, hogy számára is kitüntetett fontosságú a modern társadalmak morális alapzata. Ennek megfelelően a társadalmi integrációra vonatkozó kérdés elválaszthatatlan attól, hogy mennyire képesek a különböző cselekvéskoordinációs mechanizmusok ennek fenntartására, a moralitás milyen formáit teszik lehetővé és miként torzítják annak kifejeződését. A társadalmi integráció szintjén Habermas több szempontból is kibővíti a durkheimi gondolkodás kereteit: a mechanikus szolidaritás problematikája az életvilág, az organikus szolidaritásé pedig a rendszerek szintjén kerül újraértelmezésre.⁴ A normák magától értetődő értelmezését körvonalazó életvilág abban az értelemben állítható párhuzamba a szabálykövetést koordináló kollektív tudattal, hogy ahhoz hasonlóan, egy, a közösség tagjai által egyértelműként elfogadott jelentéshorizontra utal. A tekintetben ugyanakkor potenciálisan eltér tőle, hogy miként kerül fenntartásra: míg Durkheim a represszív és ritualizált mechanizmusokat tartja ezért felelősnek, addig Habermas arra hívja fel a figyelmet, hogy ezek a nyelvi interakciók síkjára terelhetők, és ennyiben racionalizálódási potenciáljuk azonosítható (Habermas 1987: 77–78).

Amint a szabályozásért felelős kollektív tudat fenntartását beszédaktusokhoz rendeljük hozzá, világossá válik, hogy korántsem szükségszerű azok tradicionális módon történő megújítása (noha ennek a lehetősége továbbra is adott, „hatalmi szó” alkalmazása révén). A kölcsönös megértésre törekvő kommunikáció keretében ugyanis lehetőség van a jelentések felülvizsgálatára és átértelmezésére is. Ilyenformán a modernizációnak is azonosítható lesz egy új dimenziója: az nem csupán a kollektív tudat munkamegosztással szembeni háttérbe szorulásaként, hanem egyúttal a represszív újratermelési logikától a nyelvi újratermelés felé történő elmozdulásként is megragadható. A beszédaktusok középpontba állítása továbbá arra is lehetőséget kínál, hogy a társadalmi integráció mellett a kollektív tudat további funkcióit is azonosítsuk. Ilyennek tekinthető egyrészt az együttcselekvéshez szükséges közös tudáskészlet, vagyis a kultúra újratermelése, valamint az én társas interakciókban történő formálódásaként felfogott szocializáció. Abban az értelemben mindkét folyamat párhuzamba állítható a társadalmi integrációval, hogy ahhoz hasonlóan a társakkal folytatott interakciókra utaltak: a közös célélérés

⁴ Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy Habermas az életvilág és rendszer fogalmainak kidolgozásakor Durkheim mellett számos további szerzőre is támaszkodik. Az előbbi esetben a Husserl és Schütz fenomenológiai vizsgálódásait, Wittgenstein és Austin nyelvfilozófiai, valamint Mead interakcionista elemzéseivel kapcsolja össze, utóbbi esetben pedig Parsons és Luhmann elméleteire támaszkodik (mindezek részletesebb bemutatásához lásd: Sik 2012: 11–57).

és az identitás formálása ugyanis egyaránt a társak visszajelzésének függvénye. Minthogy – a rítusok represszív logikája mellett – ezek a folyamatok is nyelvi síkra terelhetők, így nem csupán önmagukban, de egymással való kölcsönhatásukban is értelmezhetők. Ebből a szemszögből nézve mondható el a kulturális újratermelésről, hogy interpretációs sémák mellett, legitimációs elveket és nevelési célokat hoz létre; a társadalmi integráció legitim személyközi viszonyok mellett, kötelességeket és csoporttagságokat; a szocializáció pedig személyes identitás mellett, normakonform cselekvésmotivációt és interpretációs képességet (Habermas 1987: 142).

Az így módon a kommunikatív életvilág irányába kiterjesztett kollektív tudatot kiegészítik az alrendszereként újraértelmezett organikus szolidaritási formák. Ezek fenntartásáért és koordinációjáért a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok felelősek (pl. pénz, jog). Míg Durkheim pusztán a szerződés általános fogalmára támaszkodhatott az egymást közvetlenül nem ismerő, egyazon kollektív tudatban nem osztozó cselekvők munkamegosztásának elemzésekor, Habermas a különböző médiumok segítségével differenciált képet alkothat. Ezek szempontjai és szemantikái mentén önálló funkcionális terek jönnek létre, melyek egymással kölcsönhatásban állnak, ám autonóm szabályokhoz igazodnak. Hasonlóképpen az életvilág racionalizálódásához, a modernizáció folyamata ezen alrendszerek megjelenésén és expanzióján túl, azok belső differenciálódásaként is leírható. E kiegészítések mellett ugyanakkor Habermas egy központi ponton kimondottan épít Durkheim elemzésére. Ahogy az organikus szolidaritás nem működhet az alapjául szolgálni tudó kollektív tudat nélkül, úgy a rendszerek is le vannak horgonyozva az életvilágba. Csak akkor működőképesek, ha az életvilág legalább annyira racionális, hogy lehetővé teszi az általános mások közötti együttműködést, valamely konkrét tradícióban való osztozástól függetlenül (Habermas 1987: 154).

Annak ellenére, hogy az életvilágról és rendszerről alkotott kép összehasonlíthatatlanul összetettebb és koherensebb a mechanikus és organikus szolidaritás jellemzésénél, a kordiagnózis szempontjából Habermas logikája mégis egy alapvető szinten hűen követi Durkheimét. Ahogy a szerződéses viszonyok általános diszfunkcionalitását az alapjukul szolgálni hivatott moralitás hiányára vezethetjük vissza, úgy a rendszer patológiáját is az alapjául szolgálni hivatott kommunikatív életvilág ellehetetlenülésére. Ennek hátterében Habermas szerint az életvilág racionalizálódása által lehetővé tett korlátlan rendszerexpanzió áll, ami paradox módon épp azokat a kommunikatív folyamatokat szorítja ki, melyek a rendszerekhez nélkülözhetetlen, racionális életvilág biztosítékai (Habermas 1987: 196). A rendszerek ilyen értelemben vett gyarmatosítása, az önpusztító potenciál mellett a kultúra, társadalom és az egyén szintjén is szenvedéstapasztalatokban lecsapódó következményekkel jár. A kultúra szintjén az értelemvesztés, a kollektív identitások kontúrjainak elmosódása és a hagyomány megszakadása; a társadalom vonatkozásában a legitimáció visszavonása, az anómia és a motivációvesztés; a személyiség kapcsán pedig az orientációs válság, az elidegenedés és a pszichopatológiák fejezik ki a kommunikatív életvilág gyarmatosításának árát (Habermas 1987: 143).

A társadalmi patológiák e különböző formái abban az értelemben utalnak szenvedésre, hogy a magától értetődő valóságként adott életvilág torzulásaként jelennek meg. Ennek megfelelően olyan fenomenológiai mintázatokat fejeznek ki, melyek a cselekvők számára egy kiismerhetetlen, szabályozatlan vagy éppen elviselhetetlen valóságot körvonalaznak. Bár Habermas csaknem száz évvel későbbi társadalomtudományos elméleti

eszközökkel felvértezve hasonló utat jár be, mint Durkheim, ezen a ponton túl már nem követi elődjét.⁵ E döntés tétjének megértéséhez vissza kell utalni Az *öngyilkosság* elméletalkotásában betöltött szerepére. Durkheim e nagyszabású vállalkozásban egyrészt kiterjesztette a szociológia illetékességét a legindividuaisabb jelenségek körére. Másrészt arra is rámutat, hogy ehhez olyan megkérdőjelezhetetlen fakticitással bíró tényeket kell vizsgálnia, melyek nem a társadalomelmélet származtatott fogalmai, hanem önmagukban megfigyelhető jelenségek. Csakis az ilyen – óhatatlanul más tudományágak által is tanulmányozott – objektíve megragadható „dolgok” magyarázatával válhat a szociológia empirikusan falszifikálhatóvá. Továbbá ily módon, az integrációs zavarok szenvedésekben kifejeződő árát azonosítva, válhat társadalompolitikai és morális értelemben relevánssá.⁶

Noha a pszichopatológiák formájában Habermas bizonyos értelemben kijelöli *A kommunikatív cselekvés elmélete* ilyen irányú folytatásának lehetőségét, valójában maga soha nem tett kísérletet a társadalmi szenvedés önmagában álló formáinak differenciált elemzésére.⁷ Társadalomkritikai programja ebben az értelemben torzó maradt: nem történt komoly kísérlet sem empirikus falszifikációjára, sem pedig a szenvedés tényszerűen megragadható formáihoz való hozzákapcsolására. Bizonyos értelemben meglepő, hogy a fenomenológiailag oly innovatív Habermas lemond erről a lehetőségről. Alighanem az állhat a háttérben, hogy ezt a lépést nem tartotta kiemelt fontosságúnak: minthogy saját normatív bázisát morálfilozófiailag igazoltnak érezhette (Habermas 2001), így feltehetően kevésbé látta relevánssá az – univerzális morálfilozófia szempontjából óhatatlanul esetlegesebbnek tűnő – szenvedéstapasztalatok felől történő megalapozást. E hiány napjainkban azért válhat látványosabbá, mert a '90-es évek óta az igazságosságelméletekről fokozatosan átveődött a hangsúly a társadalomkritika szenvedéstapasztalatokban való megalapozására (Renault 2010). A zárófejezetben ezt a problémát járom körbe, felvetve a kérdést, hogy miként képzelhető el a késő modernitás egy olyan kritikai elmélete, ami nem csupán a társadalmi integráció összetett modelljére támaszkodik, hanem egyúttal arra is kísérletet tesz, hogy a társadalmi patológiákat tényszerűen megragadható szenvedési mintázatokhoz kapcsolja hozzá.

HONNETH: A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁNAK ELSZALASZTOTT LEHETŐSÉGE

Az igazságosságelméletek társadalomkritikában betöltött szerepének korlátait legvilágosabban Habermas tanítványa, Honneth mutatta be az elismerést középpontba állító elméletével. Az elismerés az egyén és a társak közötti kapcsolat egy alapvető dimenziójára utal: a szubjektum rá van utalva a társak visszajelzésére, amennyiben az önmagára vonatkozó értelmezései és értékelései ezek alapján formálódnak. Ebben az értelemben a személyközi cselekvéshelyzetek nem csupán a közös célélérés lehetőségét rejtik magukban, hanem az identitás és a szelf létrehozásának kitüntetett helyszíneiként is szolgálnak. A visszajelzésben potenciálisan megjelenő elismerés tétje

5 Ez persze nem bírálát Habermasszal szemben, tekintve, hogy célja korántsem a társadalmi szenvedésből kiinduló kritikai elmélet kidolgozása, hanem sokkal inkább egy nyelvfilozófiai szinten kifejtett, morálfilozófiai-demokráciaelméleti kritikai bázison alapuló elmélet megalkotása. Sokkal inkább azoknak a korlátoknak a felmutatása, melyek megakadályozzák a társadalmi szenvedés empirikus formáinak elméleti hasznosítását.

6 Ebből a szempontból az a törekvés, amit Durkheim „szociológiai imperializmusaként” szokás emlegetni (Lukes 1985: 398), korántsem öncélú. Bizonyos értelemben épp ez teszi lehetővé, hogy a szociológia a társadalom „formálásának” tudományos eszközevé válhasson.

7 E tekintetben talán leginkább a *Megismerés és érdek* tekinthető leginkább kivételnek. Itt von Habermas a legközvetlenebb párhuzamot társadalmi és pszichopatológia között, egyaránt emancipatorikus megismerésérdekre vezetve vissza az azokat kezelni hivatott gyakorlatokat (Habermas 2005).

ilyenformán nem kevesebb, mint maga a szubjektum születése. Autonóm, cselekvőképes ágens csakis elismerési viszonyokkal jellemezhető kapcsolathálózatban alakulhat ki. Ennek hiánya pedig nem csupán a cselekvési képesség objektív beszűkülésével, hanem az egyén számára szenvedésteli tapasztalatokkal jár. Szemben az absztrakt igazságossági elvek megsértésével, minthogy az elismerésmegvonás közvetlenül kihat az identitáskonstrukcióra, így fájdalomként, sértettségként, vagy éppen felháborodásként, elkerülhetetlenül felbukkan a szubjektum tapasztalati horizontján. Az elismerésmegvonás jelenségeihez ebben az értelemben közvetlen hozzáférése van a cselekvőnek, míg a strukturális egyenlőtlenségekre ez korántsem igaz (Honneth 1997).⁸

Eszükségyszerű fenomenológiai beágyazottsága ruházza fel kitüntetett jelentőséggel az elismerésmegvonás tapasztalatát. Ebből fakadóan ugyanis a cselekvések potenciális motivációs bázisává válhat, ami kellően nagy számú cselekvő tapasztalatközössége esetén a kollektív politikai cselekvés, vagyis végső soron a társadalmi változás lehetőségét rejti magában. Honneth szerint ebben az értelemben alapvetően az elismerésért folytatott nyilvánosságbeli harcok határozzák meg a modernizáció dinamikáját. Ez jelöli ki kiemelkedő társadalomelméleti tétjüket is: az elismerés különböző formái nem csupán a másikkal való viszonyulást meghatározó morálfenomenológiai, valamint az identitáskonstrukciót keretező szociálpszichológiai kategória, hanem azáltal, hogy hiánya tényszerű szenvedést okoz, egyúttal a mikro és makro léptékű társadalmi változások kulcsa is (Honneth 1996: 164).⁹

Azáltal, hogy az elismerés különböző dimenziói azonosíthatók, egyúttal a hiányukból következő szenvedéstapasztalatok is differenciáltan ragadhatók meg. A partikuláris egyének viszonylatában a szeretet elismerési viszonya dominál, ami arról biztosítja a cselekvőt, hogy a számára releváns másikkal megbízhat. Amennyiben egyediségükben fontosnak tartják egymást a cselekvők, úgy nem kell attól félniük, hogy pillanatnyi nézetkülönbségük a kapcsolat felbomlásával fenyegetne. Ez pedig lehetőséget teremt a kísérletezésre, és végső soron a saját kompetenciába vetett bizalom megszületésére. A szeretet hiánya (ill. annak legszélsőségesebb felfüggesztése, a fizikai erőszak), ebben az értelemben a mások iránti gyanakvás és a saját cselekvési képességbe vetett hit hiányával jár. A cselekvő univerzális sajátosságainak általános elismerésére a jog kínál eszközöket, ami arról biztosít, hogy elidegeníthetetlen kötelmek szabnak határt mások vele való viszonyának (más szóval nem tehetnek meg akármit önkényesen vele szemben). Azáltal, hogy egy általános morális nézőpontot érvényesít, az elidegeníthetetlen jog tapasztalata emberi méltósággal és abból fakadó morális kompetenciával ruházza fel a cselekvőket. A jogi diszkrimináció ennek megfelelően az emberi mivolt megsértésével és morális felháborodással jár együtt. Végül az egyedi értékesség általános elismerésére a szolidaritás kínál lehetőséget, ami valamely teljesítmény vagy csoport-hovatartozás által legitimált kollektív támogatást fejez ki. Ennek megléte biztosítja az egyént saját értékességéről, és teremti meg önbecsülését. A szolidaritáshiány ennek megfelelően a társak megvetését, vagyis egy kollektív klasszifikációs logika alapján történő kizárást fejez ki (Honneth 1995: 129).

8 Legvilágosabban ezt a problémát Marx „önmagában való” és „önmagáért való osztály” közti különbségtétele világítja meg. Mivel a munkarejüket áruba bocsájtó bérmunkások nincsenek szükségszerűen tisztában az őket béklyóba kötő egyenlőtlenségek természetével, ezért merül fel külön problémaként, hogy miként lehetséges „hamis tudatuk” meghaladása.

9 Bár e tekintetben Honneth kétségtelenül egy fontos mozzanatot azonosít, társadalomelméleti szempontból mégis komoly hiányosságokkal küzd. Az elismerés ugyanis korántsem az egyetlen dimenziója a társulások szerveződésének. Bár explicit vagy implicit formában a legtöbb társas cselekvőperspektívában tetten érhető, egyedül nem képes azoknak a különböző mikro és makro társulásoknak a magyarázatára, melyek például Habermas duális elméletével differenciáltan ragadhatók meg.

Bár úgy tűnik, hogy Honneth elmélete segítségével az elismerés a mechanikus és organikus szolidaritás (vagy éppen az életvilág és rendszer) logikája szerint szerveződő társadalmi terekben egyaránt megragadható, mégis érezhető, hogy ez korántsem magától értetődő vállalkozás. Nem csupán azért, mert az egyes elismerési formák nem rendelhetők hozzá egyértelműen valamely integrációs logikához, hanem azért is, mert korántsem fedik le azok teljes körét. Ebben az értelemben Honneth kísérlete, bár annyiban továbblép Habermas megoldásához képest, hogy a tényszerűen adott szenvedéstapasztalatokat a társadalomkritika középpontjába állítja, a tekintetben viszont visszalép, hogy az integrációs formák szisztematikus elméletéhez e törekvéseket nem kapcsolja hozzá. További nehézséget okoz, hogy – szemben Durkheimmel – Honneth a társadalmi patológiák egyéni kifejeződéseit nem a társadalomelméleti kerettől független, tényszerű jelenségekben azonosítja.¹⁰ Az önbizalom, önbecsülés vagy méltóság hiánya, bár korántsem értelmezhetetlen jelenségek, azonban pontos meghatározásukra nem kerül sor, így végső soron metaforikusak maradnak. Ráadásul – szemben az öngyilkossággal – azzal kapcsolatban sem igazítanak el, hogy miért épp ezek lennének a legfontosabb formái a társadalmi eredetű szenvedéseknek. Ilyenformán egyszerre tekinthetők aluldefiniáltnak, valamint esetlegesnek.¹¹

A társadalmi szenvedés kritikai elméletek történetében betöltött szerepének vázlatos áttekintéséből kiderül egyrészt, hogy bár Habermas szisztematikus formában újraértelmezi annak lehetőségterét, azonban lemond arról, hogy tényszerűen megragadható jelenségekhez kapcsolja hozzá. Másrészt belátható az is, hogy Honneth bár ez utóbbi feladatra vállalkozik, és a társadalmi szenvedés fenomenológiáját vizsgálódásai középpontjába állítja, azonban ezt sem a társadalomelméleti (integrációelméletek), sem pedig az empirikus (szenvedési formák) szinten nem szisztematikus módon teszi. Ezen a ponton válik Durkheim eredeti törekvése példaértékűvé. Annak segítségével felvillantható, hogy miként képzelhető el egy olyan kritikai elmélet, ami egyszerre törekszik szisztematikusságra társadalomelméleti szinten és a szenvedések empirikus formáinak szintjén. E modell kialakítása során két egymástól független forrásra kell támaszkodni: egyfelől a társadalmi integráció átfogó elméletére, másrészt a szenvedés empirikus formáinak listájára. Előbbi jelöli ki azt a lehetőségteret, amin belül a társadalmi integráció torzulásai megragadhatók, utóbbi pedig azt a vonatkoztatási rendszert, ami alapján ezek tétje bemutatható.

Egy ilyen elmélet kidolgozása természetesen többféleképp elképzelhető attól függően, hogy milyen integrációs modellből, illetve szenvedéstipológiából indulunk ki. *A szenvedés határállapotai* és a *Válaszok a szenvedésre* című könyvekben (Sik 2018a, 2018b) egy ilyen kísérlet kerül bemutatásra, Durkheim eredeti célkitűzéseit kortárs elméleti keretek között, valamint empirikus kontextusban gondolva újra. Mechanikus és organikus szolidaritás helyett az egyenlőtlenségi, reflexív, kommunikatív, elismerési és technikai hálózatok összetett modellje hivatott megragadni a társadalmassulás lehetséges szintjeit. Az öngyilkosság helyett pedig a cselekvési képesség szélsőséges megakadásaként felfogott – pszichiátriai és pszichológiai diskurzusokban kidolgozott – mentális zavarok tünetegyüttese fejezik ki ezek torzulásainak egyéni árát. E modell célkitűzése a fentiek értelmében nem csupán a társadalomkritika aktualizálása, hanem egyúttal annak egy olyan teljesebb formában történő rehabilitációja, ami elsőként Durkheim munkáiban jelent meg.

10 Hasonlóan Habermashoz, a cél ezúttal sem Honneth elméletének inherens bírálata, hanem azon korlátok felvillantása, amik ellehetetlenítik a társadalmi szenvedés empirikus formáinak középpontba állítását.

11 Hasonló bírálat elmondható Bourdieu és kutatótársai társadalmi szenvedéssel foglalkozó vállalkozásáról is. Bár *A világ nyomorúsága* című könyvükben kísérletet tesznek különböző szenvedéstapasztalatok összegyűjtésére, ezek abban az értelemben előzetesen szűrtnek tekinthetők, hogy a neoliberais mezőviszonyok szemszögéből hozzáférhetőkre korlátozódnak (Bourdieu et al. 1999).

HIVATKOZÁSOK

- Adorno, T. W. (1973) *Negative Dialectics*. Seabury Press, New York.
- Adorno, T. W. – Horkheimer, M. (1990) *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz.
- Bourdieu, P. et al. (1999) *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. London: Polity.
- Durkheim, É. (1982) *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Budapest: KJK, 273–279.
- Durkheim, É. (2000) A szociológia módszertani szabályai. In Felkai G. – Némedi D. – Somlai P. (szerk.) *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest: Új Mandátum.
- Durkheim, É. (2001) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Graeff, P. – Mehlkop, G. (2007) When Anomie Becomes a Reason for Suicide: A New Macro-sociological Approach in the Durkheimian Tradition. *European Sociological Review*, (23) 4, 521–535. <http://dx.doi.org/10.1093/esr/jcm020>.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action, Vol.2*. Boston: Beacon.
- Habermas, J. (2005) *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (1997) *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor.
- Lukes, S. (1985) *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. California: Stanford University Press.
- Marcuse, H. (1990) *Az egydimenziós ember*. Budapest: Kossuth.
- Némedi D. (1996) *Durkheim: tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- Renault E. (2010) A Critical Theory of Social Suffering. *Critical Horizons*, (11) 2, 221–241. <http://dx.doi.org/10.1558/crit.v11i2.221>.
- Selvin, H. C. (1958) Durkheim's Suicide and Problems of Empirical Research. *American Journal of Sociology*, (63) 6, 607–619. <http://dx.doi.org/10.1086/222356>.
- Sik D. (2012) *A modernizáció ingája*. Budapest: Eötvös.
- Sik D. (2018a) *A szenvedés határállapotai: Egy kritikai hálózatelmélet vázlatja*. Budapest: Eötvös.
- Sik D. (2018b) *Válaszok a szenvedésre: A hálózati szolidaritás elmélete*. Budapest: Eötvös.

TAKÁCS ERZSÉBET¹

TÁRSADALMI SZOLIDARITÁS VS REFLEXÍV SZOLIDARITÁS
DURKHEIM SZOLIDARITÁSKONCEPCIÓJA A KÉSŐMODERNITÁSBAN²

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.42

ABSZTRAKT

A tanulmány célkitűzése napjaink szolidaritásértelmezéseinek bemutatása a durkheimi szolidaritáskonceptió kereteinek újragondolásával. Ehhez először röviden azt mutatom be, mit értett Émile Durkheim (illetve a korszak értelmisége) szolidaritáson, hogy láthatóvá váljon, mennyiben térnek ezek el a mai szolidaritástól (illetve ezek értelmezésétől, hiszen a szolidaritás megragadása az évtizedek múlásával sem lett egyszerűbb feladat). Jóllehet a kortárs elméletek leginkább a szolidaritás gyengülése, átalakulása kapcsán fogalmazznak meg „sokféle szolidaritásként” (*multiple solidarity*) is összefűzhető koncepciókat, a tanulmány a megjelenő és működő szolidaritásjelenségekre koncentrál. Ez egyrészt lehetőséget nyújt arra, hogy a késő modern kontextusban adaptáljunk olyan durkheimi elképzeléseket, mint a mechanikus és az organikus szolidaritás, a normatív elkötelezettség és a kölcsönös függőség, a specializálódás és a hasonlóság szerepe a szolidaritás kialakulásában. Másfelől arra is lehetőséget teremt, hogy a késő modernitásra tipikusan jellemzőnek tartott, reflexívnek nevezett szolidaritás kapcsán gondolatokat fogalmazzunk meg, néhány releváns kortárs elmélet segítségével.

Kulcsszavak: szolidaritás, késő modernitás, reflexív, Durkheim

SOCIAL SOLIDARITY VS REFLEXIVE SOLIDARITY
DURKHEIM'S CONCEPT OF SOLIDARITY IN LATE MODERNITY

ABSTRACT

The aim of this paper is to show current understandings of solidarity rethinking the frameworks of Durkheimian concept of solidarity. To do so, first, I shortly highlight what Émile Durkheim and his contemporaries understood by solidarity to make visible the differences to current solidarity; or to current understandings of solidarity. Because to understand solidarity was not made easier by time. Though current theories are discussing weakening and transforming of solidarity, labelable by “multiple solidarity”, this paper focuses on appearing and working solidarity. Then, it means that there will be a possibility to adopt some Durkheimian conceptions in a late modern context. E.g. mechanical and organic solidarity, normative commitment and interdependency, specialising and similarity and their role in framing solidarity. Lastly, this will help to conceptualize a few thoughts on the so-called reflexive solidarity, generally admitted to late modernity, with the help of some recent and significant theories.

Keywords: solidarity, late modernity, reflexive, Durkheim

1 Phd, ELTE TÁTK, adjunktus (Szociológiaelmélet Tanszék)

2 Jelen tanulmány Émile Durkheim halálának 100. évfordulója alkalmából, az ELTE társadalomtudományi Karán 2017. december 8-án rendezett konferencián elhangzott előadás kibővített változata. A gondolatmenet maga is durkheimianus, sőt „némediánus” – Némedi Dénes nem csak a doktori éveimet, hanem a szociológiáról, társadalomról gondolkodásomat is nagymértékben befolyásolta, befolyásolja mind a mai napig. Durkheim szolidaritáskönyvének értelmezésekor elsősorban Némedi Dénes munkájára támaszkodom.

TÁRSADALMI SZOLIDARITÁS VS REFLEXÍV SZOLIDARITÁS

Durkheim szolidaritáskonceptiója a későmodernitásban

A szolidaritás megragadása, meghatározása százötven-kétszáz éve jelent kihívást a társadalomelmélet számára. Napjainkban is sokféle szolidaritásfelfogás jellemző, a szolidaritást sokan azonosítják az együttérzéssel, empátiával, a segítségnyújtással, az emberiséssel, az emberi méltósággal, a kölcsönösséggel, a felelősségvállalással, az együttműködéssel, az érdektől mentes összetartással, a sorsközösség vállalással, a közösséggel, a közös érdekekkel, a közös ügyekkel, a bajtársiassággal, a mozgalommal, a közös identitással, a jóléti, szociális állammal.³ Nemcsak hogy számos jelentést társítunk hozzá, hanem egymásnak ellentmondóakat is: egyeseknek érdektől mentes összetartást, másoknak közös érdekvédelmet jelent, sokan érzik egyszerre pozitív és negatív tartalmú, ambivalens kifejezésnek. A szolidaritás többeknek jelent egyszerre összetartást és összetartozást, ugyanakkor szelekciót és kirekesztést, mivel a csoportszolidaritás sokszor jelenik meg valakikkel, egy másik közösséggel szemben. Az is jelzésértékű, hogy vannak, akik a szolidaritást ennek hiányával definiálják: „az, ami a mai Magyarországon nincsen”. A szolidaritás lehet szóbeli vagy a közösségi médiában gombnyomással kifejezett gesztus, egy ima formájában megvalósuló vagy tényleges erőfeszítéssel járó cselekedet, de magával ragadó érzület is. Egyesek számára a szolidaritás viszonyrendszerében a közvetlen kapcsolat elengedhetetlen, mások számára a tényleges cselekvés, megint mások számára pedig a szolidaritási cselekvés célkitűzésének világos kommunikálása is szolidaritás alanyai felé. Sokan vannak azonban, akik számára a szolidaritás olyan privát gesztus, amelynek létezéséről, akár valamilyen konkrét tevékenységben megnyilvánuló formájáról a szolidaritást vállaló egyéneken kívül más nem is tud.

Mindezen túl a szolidaritás kapcsán még ma is többen asszociálnak egészen konkrét politikai mozgalmakra, elsősorban a lengyel *Solidarność* mozgalomra, vagy a katolikus egyház társadalmi tanítására, esetleg az államszocialista országokban a harmadik világgal harcos közösséget vállaló internacionalista mozgalmakra. Ezek is mind mást értettek szolidaritáson: a katolikus egyház tanítása a személyes, egyéni felelősségvállalást, a személyes motivációt hangsúlyozza, míg a baloldali gondolkodás a strukturális kényszereket előtérbe helyezve a felelősség megosztását és az intézményi megoldásokat.

A szolidaritás már Émile Durkheim és kortársai számára is összetett jelentéssel bírt. Maga Durkheim sem definiálta a fogalmat, aminek számos oka lehet, akár ennek magától értetődése, akár Durkheim tudatos szándéka, hogy többféle értelemben, többféle jelentéssel használhassa (vagy inkább mindkettő). Ahhoz, hogy Durkheim (illetve a késő modernitás) szolidaritáskonceptióit értelmezhesük, érdemes a kifejezés jelentésváltozásait is nyomon követni.

³ A leggyakrabban elhangzott jelentéstársítások mintegy 120 fiatal, többségében egyetemi hallgató bevonásával 2014–2017 között készített fókuszcsoporthoz tartozó vizsgálat alapján.

A szó a latin római jogból ered, az adósság kollektív felelősségének (*obligatio in solidum*) kifejezéséből (amikor egy személy tartozásának megfizetése másokra hárul). Az európai nyelvekbe már a franciából került át: a *solidarité* először a személyek közötti kölcsönös felelősséget jelentette (pl. az *Encyclopédia* 1765-ös kiadásában). A 19. század elejétől kölcsönös erkölcsi és jogi kötelezettséget (*Code Civil* 1804), illetve a fiziológiában a különböző egységek között szükségszerű kapcsolatot, azaz a mai értelemben vett funkcionális összefüggést is értették ezen. Tehát már ekkor is kettős értelmezésű kifejezés: egyfelől a funkcionális összefüggés értelmezésnek megfelelően tényállítás, másfelől – és egyre inkább – törekvésként, morális célkitűzésként is használják (azaz leíró és normatív jelentésben). A szolidaritás jelentése tovább bővült az 1840-es évektől, ekkoriban egyre gyakrabban fordul elő más nyelvekre fordítva a munkásmozgalmak által átpolitizált – „egy mindenkiért, mindenki egyért” – értelmezésben, innen került át a radikális társadalmi reformerek közvetítésével a társadalomtudományokba (Borlandi 2005, Bauman 2016, Laitinen–Pessi 2014, Némedi 1996).

A szociológiában a szolidaritás első tematizálását Auguste Comte-hoz kötik (Comte 1969 [1839]), aki funkcionális összefüggésben beszélt róla,⁴ az első morális törekvésként megjelenő értelmezés pedig Pierre Leroux-é (Leroux 1840). Ő a könyörülettel, szánalommal, együttérzéssel azonosított keresztény *caritas* meghaladására szólított fel a „kölcsönös szolidaritás” egalitáriánus gyakorlatának megvalósításával (Borlandi 2005: 656). Az 1880-as években Alfred Espinas (Espinas 1877) és Henri Marion (Marion 1880) a szolidaritást szimpátiaként értelmezve pszichológiai terminusokban beszéltek a jelenségről. Durkheim bordeaux-i egyetemi kurzusain (1887–1888) ezeket a jelentéseket kapcsolta össze, ekkor is, ezután is a szolidaritást magától értetődő, köznyelvi szófordulatként használta. A mechanikus/organikus dichotómiát pedig Théodule Ribot pszichológiai értekezéseiben is olvashatta,⁵ illetve Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* művéből közvetlenül is átvehette (hiszen Tönnies könyvéről maga írt recenziót).

Durkheim azonban úgy gondolta, hogy Comte is, Tönnies is tévednek.⁶ Comte abban, miszerint a városi ipari társadalmakban növekvő individualizmus és a specializálódás szellemének „kárhozatos” túlsúlya miatt „a morális fejlődés erősen lemaradt az anyagi fejlődés mögött”, szemben „a régi katonai társadalmasuláshoz tartozó csodálatos renddel” (Comte 1969: VI, 265–266, idézi Némedi 1996: 46). Durkheim egyfelől a specializálódást morális parancsnak is tartotta (vö: *organikus szolidaritás*), másfelől úgy vélte, hogy a régebbi társadalmakra jellemző, az egyéneket közvetlenül és szorosan összekapcsoló (mechanikus) szolidaritás a modern ipari társadalmakból sem tűnt el.⁷

4 Sőt, Comte-nál jelent meg az a gondolat is, hogy a munkamegosztás a társadalmi szolidaritás forrása (Comte 1969: IV, 478–9, idézi Némedi 1996: 46.)

5 Ahogy Durkheim építette fel tudatosan a szociológia franciaországi diszciplináját, úgy vele párhuzamosan tette ugyanezt Ribot a pszichológia intézményesítésével.

6 Arra nem térek ki, hogyan határozta el magát Durkheim a pszichológiai jellegű szolidaritáskonceptióktól (pl. az empátiának „általános hajlamként”, „szociabilitásként” körülírt felfogására), mivel ez nem jelentett társadalmi tényként releváns elemet számára.

7 Ez a gondolat már 1889-ben Tönnies *Közösség és társadalomról* írt recenziójában világosan megjelent (Durkheim 1889: 387–390): „a nagy társadalmi tömörülések élete ugyanolyan természetes, mint a kicsiny csoportoké. Az előbbieké nem kevésbé organikus és nem kevésbé bensőséges. A tisztán egyéni mozgásokon kívül a mi kortárs társadalmunkban sajátos kollektív tevékenység is van, amely éppolyan természetes, mint a korábbi kevésbé kiterjedt társadalmaké. Kétségtelenül másfajta, eltérő típust alkot, de e nem két faja közt, bármily különbözők legyenek is, nincs alaptermészetükből adódó különbség.” (Durkheim 1889: 390, idézi Némedi 1996: 48–49.)

A modern társadalmakban a szolidaritás kétféle formája van egyszerre jelen: a mechanikus és az organikus, a szolidaritás kétféle jelentése – a morális kötelezettség és a kölcsönös függőség – mentén. Ezek két különböző társadalomelméleti hagyományt, illetve hétköznapi szolidaritásértelmezést követve – később keletkező terminussal – társadalmi tényként jelennek meg Durkheim elméletében. A mechanikus szolidaritás azonban nem egyszerűen az előző korokból megöröklött maradványszerű kötelék, hanem a bármilyen társadalomforma kialakulását lehetővé tevő (és egyszersmind ebből keletkező) közös tudat következménye.⁸ A mechanikus szolidaritás minden társadalomra jellemző, hol erősebben, hol gyengébben, „*az egyéniség fejlettségi állapotától függően. Azokban a társadalmakban erős a mechanikus szolidaritás (és ezzel összefüggésben gyenge az organikus szolidaritás), amelyekben „a kollektív tudat állapotai «erősek és határozottak» (forts et définis)»* (Némedi 1996: 57). Erre a represszív szankciók dominanciájából lehet következtetni, mivel a közös tudat létre a bűn kiváltotta erős és határozott érzelmek (konkrétan a megtorlás szenvedélye) és a tekintélyelvűség utalnak legtisztábban.

A mechanikus szolidaritás visszaszorulása Durkheim és a közös tudatról gondolkodó kortársak számára is evidencia volt, és abban is sokan megegyeztek, hogy a kollektív tudat gyengülésével az egyéni tudat jelentősége nő. Durkheim ezt a folyamatot nem lokalizálta térben és időben, nem gondolta, hogy mindez a 19–20. század fordulójának vagy a nyugati társadalomfejlődés sajátossága volna.⁹ Valójában Durkheim alapvető kérdése nem a mechanikus/organikus szolidaritás viszonyára, átalakulására irányult, hanem az integráció problémájára. Mi biztosíthatja az integrációt akkor, amikor a mechanikus szolidaritás önmagában (automatikusan) nem elég ehhez? Hogyan függ össze az integráció az individualizáció folyamatával? „*Hogyan jön létre az, hogy az egyén, miközben egyre önállóbb lesz, egyre szorosabban függ a társadalomtól? Hogyan lehet személyesebb és szolidárisabb egyszerre? Mert az vitathatatlan, hogy ez a két mozgás, bármily ellentétesnek tűnjék is, párhuzamosan halad.*” (Durkheim 2000: 54) Az organikus szolidaritás éppen a mechanikustól különböző működésmódja miatt tűnik jó megoldásnak: a különbözőségeen alapuló munkamegosztás, azaz a foglalkozási specializálódás miatt alakul ki kölcsönös függőség a társadalom tagjai között. Amit megint csak kétféle lehet bontani: az organikus szolidaritás egyfelől a munkamegosztásnak megfelelően elkülönült funkciók rendszerszerű összekapcsolódása, másfelől a kölcsönös függőség felismert tudása.

A szolidaritás tehát nem önmagában fontos Durkheim számára, hanem társadalomintegráló erőként. A szolidaritásról azonban hol mint a sikeres integráció eredményéről írt (eszerint a társadalmi integráció különböző módjainak megfelelően alakulnak ki a szolidaritás különböző formái), hol pedig mint az integrációt elősegítő tényezőről. Ez utóbbi értelmezés akkor válik hangsúlyossá, amikor egyértelműen kihátrál abból az elgondolásból, miszerint a munkamegosztás szabályozása spontán módon alakul ki. A probléma éppen abból adódik, hogy

8 „*Köztudott, hogy létezik egy olyan társadalmi kohézió, amelynek az az oka, hogy minden egyedi tudat valamiképpen egy közös típusnak, a társadalom pszichikai típusának felel meg.*” (Durkheim 2000: 117) Némedi Dénes találó megfogalmazása szerint ez a szolidaritásforma antropológiailag lehorgonyzott, mivel a modern társadalmakban is „*(k)ét tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniék és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész társadalomra nézve közösek.*” (Durkheim 2000: 117–8). Idézi Némedi 1996: 56: a közös tudat problematikája áll Némedi könyvének fő fókuszában.

9 „*Ha ez a hanyatlás ... legújabb civilizációnk saját terméke és a társadalmak történetének egyedülálló jelensége lenne, akkor kétségtelenül feltehetnénk a kérdést: vajon tartós lesz-e – a valóságban azonban a legtávolabbi időktől kezdve szakadatlanul folyik. ... Az individualizmus, a szabad gondolat nem a mi korunktól kezdődött, nem 1789-től ...*” (Durkheim: 2000:179, idézi Némedi 1996: 59)

az új normák, a munkamegosztáson alapuló szolidaritás „nem fejlődött ki elég gyorsan ahhoz, hogy betöltse a teret [...] Hitünk megzavarodott, a hagyomány elvesztette erejét, az egyéni ítélet emancipálódott a kollektív ítélet alól. A másik oldalon viszont a funkcióknak, amelyek a viharban szétváltak, még nem volt idejük egymáshoz illeszkedni” (Durkheim 2000: 403–4). Ez azért van így, mivel „az organikus szolidaritás létezéséhez nem elegendő, hogy legyen egy rendszer olyan szervekből, amelyeknek szükségük van egymásra, és általánosan átérzik szolidaritásukat, hanem azt a módot is előre meg kell határozni, ahogyan együtt kell működniük” (Durkheim 2000: 362). Mivel a mechanikus szolidaritás már nem, az organikus szolidaritás még nem képes a társadalmi integrációt zavarok (anómikus állapotok) nélkül biztosítani, „első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak”, azaz szükség van a szabályozást biztosító közös normák kidolgozására. Durkheim tehát egyfelől azt feltételezte, hogy léteznek a társadalom egésze által elfogadott közös normák („erkölcsök”), másfelől pedig ezeket a normákat az igazságossági elvekben találta meg.¹⁰

Az az elképzelés, miszerint az anómikus állapotok felszámolhatók közös normák, értékek, a közös erkölcsi rend tudatos megteremtésével, a *fin de siècle* korában népszerű elképzelés volt, amit ráadásul különböző politikai/társadalmi mozgalmak a gyakorlatban támogattak. Maga a *solidarité* az 1890-es években kifejezetten erős politikai-társadalmi ideál volt, de számos konkrét szolidaritási mozgalom is létrejött (például szegények számára is elérhető orvosi ellátás ügyében Franciaországban). Durkheim szolidaritás-könyve (Durkheim 2000 [1893]) ennek megfelelően a korszellem tipikus terméke volt, ugyanakkor maga is hozzájárult ahhoz, hogy kortársaik a szolidaritás problémáját a társadalmi-politikai válságokkal, a társadalmi integráció kérdésével összefüggésben tematizálják (Valamennyire Durkheim maga is kapcsolódott ezekhez a mozgalmakhoz, LaCapra 1972: 69–70).¹¹

Durkheim szolidaritásértelmezésében nagyon hangsúlyos az a kettősség (ha úgy tetszik: kétértelműség), amely a korabeli szolidaritásértelmezésekre is jellemző volt. Mindezek a mozgalmak, társadalomtörténeti folyamatok azonban azt a benyomást kelthetik az utókor olvasójában, hogy a szolidaritás leíró jelentése egyre inkább a normatív, sőt az aktív (politikai) cselekvés jelentésének irányába tolódott el. Massimo Borlandi mégis amellettt érvel, hogy a társadalomtudomány ezt követően inkább a mechanikus szolidaritás jelentésváltozatához köthető értelemben használta a szolidaritás kifejezést (Borlandi 2005: 657).¹²

Lássuk hát röviden a társadalom tagjainak hasonlóságára épülő (mechanikus) szolidaritás jelenkori helyzetét és reflexióját!

10 Durkheimnél a munkamegosztás maga is eleve meritokratikus igazságossági elven alapul: a munkamegosztás csak akkor működik normálisan (nem anómikus formában), ha a feladatokat a megfelelő képességgel rendelkezők között osztják szét, tekintet nélkül a más típusú (származási, vagyoni egyenlőtlenségi stb.) különbségekre. (Erről részletesen: Durkheim 2000: 289–92, Némedi 71–75.)

11 A forradalmak és a munkásmozgalmak hatására a szolidaritás szinte törvényerőre emelkedett Franciaországban. (Lásd Charles Renouvier „köztársasági kézikönyvét” 1848-ból, az első szociális törvényeket, valamint Frédéric Bastiat, majd később Charles Gide műveit, melyek már a kooperatizmus mozgalmához érnek el.) Léon Bourgeois „szerződéses szolidaritás” elképzelése olyan hatalmas intellektuális energiákat mozgósított a III. Köztársaság Franciaországában (Bourgeois 1896), mely nemcsak a szolidaris mozgalom, azaz a „politikai szolidaritás”, hanem a katolikus szolidaritás Heinrich Peschhez és Gustav Gundlachhoz köthető németországi irányzatának kibontakozásához is elvezetett.

12 Az organikus szolidaritás visszatérése Borlandi szerint Pityirim Alexandrovics Szorokin *Social and Cultural Dynamics* (New York, 1937–41) című művéhez köthető (Borlandi 2005: 657), kérdés, hogy ez a mű valóban gyakorolt-e érdemi hatást a szolidaritás társadalomtudományos értelmezésére...

A mechanikus szolidaritás problematikája

A közösségre, a kölcsönös függőségre és felelősségvállalásra épülő szolidaritásfogalom jól összefért a szabadság/egyenlőség/testvériség alapelvével: a szolidaritás elképzelésének franciaországi alakulása ezért meghatározó mindmáig.¹³ Mindkettő a feudálisan hierarchikus, rendies tagolódást meghaladva a *hasonlóság* gondolatára épült. A szabadság/egyenlőség/testvériség egyet jelentett a (gazdasági értelemben vett) függetlenséggel: az alárendeltség hiányával, a reciprocitással; a (politikai értelemben vett) polgárjogokkal: a közösségi tagságra és polgári aktivitásra épülő állampolgárság eszméjével; a (társadalmi-antropológiai értelemben vett) hasonlósággal: mely szerint nemesek és nemtelenek, szabadok és rabszolgák ugyanazokkal a lényegi emberi tulajdonságokkal bírnak (Rosanvallon 2011: 27–71, *L'invention de l'égalité* fejezet).

Ez az alapvetés a mai napig befolyásolja a szolidaritás jelentésterét, ugyanakkor döntő változás történt az alapgondolat vonatkozásában. Százötven-kétszáz éven keresztül azért folyt a küzdelem, hogy a polgárok – közös emberi mivoltuknál fogva – *hasonlók* lehessenek, az utóbbi ötven évben viszont azért, hogy *különbözhesse*nek egymástól. Sokan gondolják azt, hogy az a szolidaritásfogalom, amely a hasonlók közösségére épít, mára elveszítette vonzerejét.

Az utóbbi évtizedek individualizációs folyamatának következményeképpen az egyének nem szeretnek hasonlóak lenni, hiszen az individualizáció, a szingularizáció parancsa mindenkit saját maga egyéniségként való felépítésére sarkall.¹⁴ Az önkifejezés kényszere nemcsak a fogyasztói társadalom folyamatos vásárlásra ösztönző trükkje, hanem a szabadság, az autonómia normájának megjelenési formája az egyének minden napjaiban – mármint azoknak a szerencséseknak, akiknek módjukban áll ezzel élni.¹⁵ A különbözőség, egyedivé válás így egyszerre jelent olyan szimbolikus egyenlőtleniséget, amely paradox módon egyfelől kifejezi a szabadságot, a személyiséget, azaz az alapvető egyenlőséget mindenkire vonatkozóan, másfelől a fogyasztói társadalom életmódján keresztül nyilvánvalóan homogenizál – például éppen az egyedivé válás kényszerének vagy egy bizonyos életmód súlykolásával. François Dubet amellet érvel, hogy az egyenlőtleniséggel kapcsolatos tapasztalatok azért változtak meg radikálisan, mert az énkifejezés lényegi különbségét hordozni látszó (s ezeket fogyasztóként megkaparintó) „apró egyenlőtleniségek” védelme az egyéneknek egyre fontosabbá, emiatt a valódi egyenlőtleniségek elleni küzdelem egyre lényegtelenebbé válik (Dubet 2014). Állítása szerint maga az egyenlőség eszméje is alapvető jelentésváltozáson megy át, mivel az egyenlőség egyre inkább absztrakcióvá válik, szemben a hétköznapiakban nagyon is hangsúlyosnak érzett, „megélt” egyenlőtleniségekkel. Az egyén ma bizonyos regiszterek szerint egyenlő másokkal (leginkább egy politikai közösséghez való anonim hozzátartozással), mások szerint meg nem, és az egyenlőtleniség tudata azért erősebb, mert mindig lehet találni valamilyen jellemzőt, amely tekintetében az egyén kevesebb a hozzá közel állóknál, és amelynek kapcsán egyenlőtleniséget

13 Sőt, Szűcs Anita doktori dolgozatában azt állítja, hogy Franciaország nagyhatalmi pozícióját is a szolidaritás eszméjének köszönheti, mivel a társadalmi szolidaritásra épülő francia szociális köztársaság a „francia kivételesség” alapja. Ezen interpretáció logikája szerint a nagyhatalmi pozíció gyengülése is az a szolidaritási rendszer válságának következménye (Szűcs 2006).

14 Az egyenlőség/egyenlőtleniség és az individualizáció összefüggéseiről, valamint a szingularizáció jelenségéről lásd többek között Boltanski 2004, Dubet 2014, 2016, Martuccelli 2010, 2011, Putnam 2007, Rosanvallon 2011, 2014, Takács 2014, 2015.

15 A társadalom egy része ugyanis inkább frusztrációként éli meg az énbemutatás és társadalmi pozicionálás új elvárásait, mivel nincsenek meg ehhez az eszközei, miközben a fogyasztói társadalom őket is folyamatos kísértéseknek teszi ki. Hiszen a divat, az életstílus egyéniségünk, identitásunk kifejezése, amit elsősorban külső jegyek – megvásárolt tárgyak és szimbólumok – segítségével fejezünk ki.

érezhet.¹⁶ Az emberek negatívan és intenzívebben élik meg az egyenlőtlenségeket: „Ebben a kontextusban az egyenlőtlenségek individualizálódnak, hangsúlyosabbá válnak és közletről nehezdednek az egyénre – miközben az «objektív» társadalmi osztályok strukturálta egyenlőtlenségek akár enyhülnek is. Az emberek intenzívebben élik meg az egyenlőtlenségeket, melyek szubjektív fenyegetésként jelennek meg számukra.” (Dubet 2014: 19)

A probléma ma az, hogy a szolidaritásképzet, amely a közös cél, közös meggyőződés, közös értékek mentén alakult ki, nagymértékben a hasonló vagy azonos élethelyzetből, esetleg lokális közösségből eredt. A közös célért megszerveződő érdekvédelem, a „mindenki egyért, egy mindenkiért” meggyőződés háttérében a hasonló kötelezettsége állt, s amennyiben ez a hasonlóság („közös tudat”) felismerhetetlenné válik – például az élethelyzetek és életfeltételek megváltozása miatt –, a szolidaritás csak nagy erőfeszítések árán, tudatosan, külső eszközök segítségével tartható fent. Ez történik most a társadalmi szolidaritás esetében. Ellenben a mechanikus szolidaritás kohéziós ereje mikroszinten, a kisközösségekben az esetek jó részében továbbra is működik – ennek nem csak egyértelműen pozitív következményeivel.

A „mechanikus szolidaritás” visszaerősödésének következményei

Míg a rendszerszintű szolidaritás az egyenlőséghez hasonlóan vált absztrakt és kétségekkel terhelt fogalomká, a szolidaritás, illetve hiánya az egyenlőtlenségekhez hasonlóan a hétköznapi viszonyaiban tapasztalható meg. Mivel nagyon erősen kötődik a kommunalitáshoz, a közösségi érzéshez, a szolidaritás a legtöbbek számára a kisközösségi tagsághoz kapcsolódik. Úgy tűnik, hogy a kisközösségi szolidaritás továbbra is meghatározó az egyének – különösen a magyarok – számára, akkor is, ha ez sokszor csak attitűd, identitásképzés, nem pedig konkrét cselekvések formájában mutatkozik meg.

Az erős kisközösségi szolidaritás azonban két, egymáshoz szorosan kapcsolódó problémát vet fel. Az egyik a közösséghez tartozás joga és lehetősége, azaz a befogadás–kizárás–kirekesztés aktusa. A másik a kisközösségtől a nagyközösségig vezető út nehézsége. Mindkettő a bizalom (bizalmatlanság) és a társadalmi tőke kapcsolatépítő mechanizmusaival függ össze. Közösségek szintjén, illetve a közösségek kialakulásában többféle bizalmi viszony különböztethető meg: a kiscsoportokra – elsődlegesen a családra – korlátozódó személyközi bizalom, a nagyobb csoportok tagjaira vonatkozó személyközi bizalom, a személytelen rendszerekbe vetett intézményi bizalom, illetve az intézmények képviselőit illető intézményesített személyközi bizalom. Jól kimutatható, hogy azokban a familiarista társadalmakban (mint például Magyarországon), ahol a család – esetleg a tágabb rokonság – jelenti a megbízható támaszt, a családi-rokonsági kapcsolatokra a megkérdőjelezhetetlen elköteleződés jellemző – legalábbis a képzetek szintjén.¹⁷ Ezzel szemben a társadalom többi részéhez bizalmatlanul viszonyulnak e kiscsoportok, s az ő vonatkozásukban már nem tarják követendőnek az együttműködés, a megbízhatóság, a szolidaritás értékeit (Dupcsik–Tóth 2008, Fukuyama 1995, Füzér 2015, Putnam 1993, Tóth

16 Például az egyének gender, iskolai végzettség, életkor, bőrszín, családi vagy egészségi állapot, munkaforma stb. szempontból is egyenlőtlenek, ami nem új jelenség, de a globális piacgazdaság következtében új választóvonalak jelennek meg a kvalifikációk mentén, a védettek és a bizonytalan helyzetű prekárok, illetve a különböző generációk között, például a nyugdíj és a munkahelyteremtés finanszírozása kapcsán, vagy a magára hagyott régiók és kapuvárosok, illetve a dinamikus központok között, a többségi és kisebbségi csoportok között.

17 A családi szolidaritás hazai valóságához lásd Takács 2018: 43–75.

2009, Utasi 2013).¹⁸ Ez különösen igaz azokra a legösszetartóbb kisközösségekre, amelyek fennén hirdetik különbözőségüket más közösségektől (Laitinen–Pessi 2014). A familiarista társadalmak kisközösségei tehát befelé kifejezetten szolidárisak, erősek, koherensek, kifelé viszont tipikusan bizalom- és szolidaritáshiányosak. Társadalmi szinten ez azért okoz problémát, mert a kisközösségek ún. megkötő (*bonding*) társadalmi tőkéje hiába nagy, ha a különböző kisközösségeket összekapcsoló összekötő (*bridging*) társadalmi tőke hiányzik (Putnam 1993). Ha a társadalmat átszövő, a különböző közösségek közötti érintkezések, kapcsolatok gyengék, a megkötő társadalmi tőke viszont erős, akkor befelé forduló, egymással szórványos és bizalmatlan kapcsolatban álló, nem együttműködő közösségek sokasága jellemző, melyek a tágabb közösséget kimondottan veszélyeztethetik is.¹⁹

Az organikus szolidaritás gyengülése, a polarizálódó társadalmak problémája

A későmodern társadalmakat jellemző szolidaritáscsökkenésnek számos oka van, ezek közül a legjelentősebb a társadalmi egyenlőtlenségek növekedése. A társadalmak növekvő polarizálódása ugyanis az organikus szolidaritást bomlasztja szét: a legfelső és a legalsó rétegek magukba zárulnak, közöttük a kapcsolat mindinkább esetlegesebbé, formálisabbá válik, vagy teljesen meg is szűnik. A legszegényebbek esetében a térbeli, fizikai távolság, a térbeli szegregáció növekszik, némely társadalmi réteg szinte láthatatlanná válik.²⁰ Az egyenlőtlen társadalmi struktúra nemcsak a munkamegosztás normális működését lehetetleníti el (a mobilitás, a képesség-alapú munkavállalás visszaszorulásával), hanem a specializálódás miatti kölcsönös függőség tudatát/érzetét is gyengíti. A társadalom polarizálódása – országonként eltérő mértékben – a középosztályt is érinti, amelynek körében a lecsúszás többé-kevésbé reális veszélye is a dezintegrációs félelmeket és a szolidaritás csökkenését erősíti (Messing–Ságvári 2016: 27).

A szolidaritáscsökkenés másik döntő eleme a rendszerszintű szolidaritás megrendülése. Ennek oka a munkaerőpiac átalakulásában, valamint a jóléti állam finanszírozási problémáiban, ettől függetlenül vagy ezzel összefüggésben zajló visszavonulásában rejlik.²¹ Az intézményes szolidaritás meghatározó problémája, hogy a jogosultságok meghatározásával embereket zár ki a kollektív szolidaritásból (illetve másokat egyenlőtlenül preferál). Például a mai, (bér)munkára építő jóléti társadalmak ellátórendszerei küzdenek – a bármilyen szempontból – atipikus munkavállalók vagy munkanélküliek problémájának kezelésével. Legrosszabb helyzetben a jóléti rendszer védőhálójából kihulló emberek – például a tartósan munkanélküli „kiilleszkedettek” – vannak, akik a modernizáció következtében megszűnt hagyományos kisközösségi – „kebelbéli” – védelem hiányában teljesen az államtól válnak függővé (Castel 1998, 2003). A munka megosztásáról mint társadalomintegráló erőről ennél fogva egyre nehezebb beszélni, mivel a munkamegosztás egyre esetlegesebb, és sok helyütt nincs is

18 Az intézményi bizalom (bírótság, rendőrség, bankok, politikai pártok, média, önkormányzat, egészségügyi intézmények, üzleti cégek) tekintetében Európában közismerten a legbizalmatlanabbak vagyunk (Tóth 2009, Keller 2013, Boda 2016).

19 A bizalmatlanság erősíti a dezintegrációt, a normaszegést (Tóth 2009, Keller 2013), a deviáns viselkedésmódok elterjedését (Merton 2002: 201–277), gazdasági veszteségeket okoz az anyagi és emberi erőforrások elpazarlásával (Kornai 2003), de személyes/pszichológiai/egészségügyi kockázatokkal is jár (Kopp–Martos 2011, Wilkinson–Pickett 2010).

20 A különböző társadalmi csoportok térbeli elkülönülése sokszor nem is tudatos cselekvések eredménye, a homogén társadalmi miliókkba való bezárkózás a mindennapi választások eredménye is lehet (Putnam, 2007, Dubet, 2014).

21 A társadalmi intézmények hitelvesztése az 1990-es évektől válik egyre nyilvánvalóbbá, amikortól az állampolgárok Európa-szerte egyre kevésbé hisznek abban, hogy az intézmények az egyenlőtlenség felszámolásának eszközei lehetnének. Miközben az oktatási, a szociális, az egészség- és igazságügyi ágazatok még soha nem alkalmaztak annyi embert – és valószínűleg soha nem voltak annyira hatékonyak –, mint ma, az intézmények hanyatlásáról vallott meggyőződés általánosan elterjedté vált.

mit megosztani. A munka helyébe lépett újabb társadalomintegráló tényező, a fogyasztás pedig többé-kevésbé ugyanazokat a (fogyasztásra képtelen, alkalmatlan) társadalmi rétegeket hagyja dezintegrálva, mint a megelőző korok a bér munka-társadalomból kiszorulókat (Bauman 2005). A fogyasztói társadalom a munkamegosztásnak, a kölcsönös függésnek, a reciprocitásnak még a nyomait is eltünteti, mivel a munkamegosztást is piaci viszonyra alakítja. Több szegénységkutató is a reciprocitás hiányára hívja fel a figyelmet, konkrétan arra, hogy a társadalmi haszontalanság és feleslegesség érzése mennyire része a szegények szenvedésének, s hogyan függ ez össze az elismerés hiányával, a társadalmi megvetéssel (összegzi: Paugam 20015).

Pierre Rosanvallon szerint ahhoz, hogy újra elgondolható legyen az egyenlőség (és újrateremthető az egyenlők társadalma), az emancipáció új, hihető projektjére, „új univerzalizmusra” van szükség (Rosanvallon 2011). Meggyőződése, hogy az egyenlőség kérdését ma a társadalmi kapcsolatok konstrukcióinak fogalmi szinten, szociológiai szempontból kell tárgyalni. Ezért a hasonlóság–függetlenség–polgárjog korábbi három elve helyett új, társadalmi vonatkozású dimenziók – szingularitás, reciprocitás, kommunalitás – felől közelíti meg a problémát. *„Az egyenlőség gondolatát egy olyan korban kell újragondolni, amelynek a szingularitás az ismeretjellegje”* (Rosanvallon 2011: 310).²² Az egyéniség/singularizmus kibontakozásának megerősítése mellett az egyenlőség eredeti szellemének biztosítását a reciprocitás megerősítésében és megszervezésében látja. Az organikus szolidaritás lényegét jelentő kölcsönös függőség fontosságát szerinte a politika és a társadalom ma nem értékeli kellőképpen. A reciprocitás szimmetriát és kölcsönösséget teremt, olyan új minőségű egyenlőség-, illetve elismerésfelfogást, mely kiegyensúlyozza a társadalmi kapcsolatokat, és lehetővé teszi a társadalmi életbe való bevonódást mindenki számára.²³

Az egyenlőség újrateremtésének harmadik eleme a kommunalitás, a másokkal való együttélés megteremtése. A kommunalitás megteremtésének eszközei a közös események, megmérettetések, illetve a közös gondolkodást erősítő lehetőségek létrehozása.²⁴ Ez történhet akár a média bevonásával, például az előítéletek leküzdését segítő információcserével, vagy az egymás megismerését lehetővé tevő konkrét személyes érintkezések – koncertek, elbeszélések, kutatások – révén, illetve az emberek közötti érintkezést elősegítő közösségi terek, közlekedési lehetőségek megteremtésével, amiben a várospolitikának központi szerepe van.

A növekvő jövedelmi és társadalmi különbségek és a már fentebb leírt individualizációs norma következtében az egyenlőtlenségek elfogadottabbakká váltak. Ezzel összefüggésben az igazságosság-koncepciók is átalakultak, a térbeli és mentális elkülönülés pedig a régi előítéletek visszaerősödésével jár, melyek következtében egyes rétegek „veszélyes” vagy megvetendő csoportként tűnnek fel. A szegényekkel szemben például az

22 Az egyenlőséget ugyanis már nem tudjuk a források szimpla redisztribúciójára támaszkodó életfeltételek szigorú egyenlőségeként értelmezni. Az individualizáció – ha úgy tetszik: szingularizmus – kontextusában az egyenlőségnek elsősorban a viszonyok egyenlőségévé kell válnia, mely az életkörülmények viszonylagos egyenlőségét és a pozíciók különbözőségét artikulálja. Robert Castel – Rosanvallon ötlete nyomán – azt jegyezte meg: ahhoz, hogy ne megint az elesettebbek és kiszolgáltatottabbak kerüljenek még rosszabb pozícióba, a folyamat felett a jognak kell szigorúan bábáskodnia (Castel 2012).

23 A kölcsönösség feltételeinek megszervezésében központi elem az adó kérdése. Amikor egy társadalom tagjai úgy érzik, hogy nem egyenlően járulnak hozzá a költségekhez vagy az intézmények nem egyenlően kezelik őket, azaz a reciprocitás hiányát érzik, az csaláshoz, az adózási fegyelem lazulásához, adóelkerüléshez, korrupcióhoz, különutassághoz, potyautas mentalitáshoz, társadalmi visszahúzódáshoz, bizalmatlansághoz vezet. A reciprocitás hiányáról tanúskodik számos hazai empirikus felmérés és kutatás, például Hunyadi 2010, Kapitány–Kapitány 2012, Tóth 2009, 2010, Utasi 2004, 2013.

24 Rosanvallon úgy látja, hogy a társadalomról való leválás és különutasság minden jelenlegi formája valójában a kommunalitás tagadása: a pénzügyi kijátszások, a társadalmi keveredés elutasítása, a társadalmi és térbeli szegregáció.

1970-es évektől kezdve erősödött meg az intolerancia és áldozathibáztatás (Gans 1992, van Oorschot–Halman 2000, Lepianka et al., 2010), amikortól egyre többen vallották, hogy a szegények viselkedésüknek és szokásaiknak köszönhetően szenvednek hiányt, mert nem tesznek elég erőfeszítést az állásszerzésre, illetve azért, mert kimondottan lusták. Így az áldozatok bűnbakokká váltak, akik tetteik, viselkedésük következményeképpen váltak nélkülözővé, sőt, egyenesen „segélyből élő” csalókká, akik visszaélnek a társadalmi szolidaritással. Ez az erősödő meggyőződés egyfelől újratermelte a jóra való és érdemtelen szegényekről alkotott sztereotípiákat (Geremek 1987, Castel 1998, Ferge 2000, Horváth–Pik–Tardos 1992, Szalai 2007), másrészt átrajzolta az érdem morális ökonómiáját a társadalomban. Az adófizetők maguk akarják eldönteni, ki érdemes a szolidaritásra és ki nem, és egyre többen nem akarnak fizetni azoknak, akik szerintük ezt nem érdemlik meg.²⁵

A fent bemutatott társadalmi változások, a mechanikus és az organikus szolidaritás gyengülése nem mond ellent Durkheim elképzelésének. „Amikor megváltozik az emberek közötti szolidaritás módja, a társadalmak szerkezete sem maradhat változatlan. [...] Létezik egy meghatározott természetű társadalmi struktúra, amelynek megfelel a mechanikus szolidaritás. [...] Egészen más azoknak a társadalmaknak a szerkezete, amelyekben az organikus szolidaritás van túlsúlyban.” (Durkheim 2000: 188–9 és 182) Így Durkheim szerint minden korszaknak megvan a maga szolidaritás-struktúrája: a tekintélyelvű, érzelempontú, közös tudat által dominált társadalmakban a mechanikus szolidaritás erős, a társadalom egésze által elfogadott igazságossági elvek, meritokratikus értékek jellemezték társadalmakban az organikus szolidaritás lesz erős. Ha a hazai, erősen familiarista társadalom szolidaritás-struktúráját vizsgáljuk, Durkheim megállapítása igaznak látszik: a hagyományosan bezárkózó, bizalom- és szolidaritáshiányos hazai társadalomban a szolidaritás hasonlóságelvű szabadság/egyenlőség/testvériség eszméje nem vert mélyen gyökeret, a kisközösségi, családi és a kizáráson alapuló szolidaritás mindmáig (és még inkább) erős.

Durkheim megállapítását azonban más perspektívából is érdemes továbbgondolni. Konceptiója szerint a szolidaritás formája, típusa mindig átalakul, amikor az „általános társadalmi feltételek” megváltoznak (és fordítva). Ő elsősorban a „dinamikus sűrűsége” koncentrált, és valóban: a globalizációval, az internet elterjedésével eltérő szolidaritásformák erősödtek meg. A következőben a későmodernitás reflexívnek nevezett szolidaritásformáját mutatom be röviden.

A reflexív²⁶ szolidaritás megjelenése és következményei a későmodernitásban

Durkheim meggyőződése volt, hogy az individualizmus és a választási szabadság nem feltétlenül hat a szolidaritás minden formája ellen, s tudható, hogy a dinamikus sűrűség elképzelése szerint a kapcsolatok megsokszorozódása csak erősíti a társadalmi integrációt és szolidaritást. A globalizációval tovább nő az emberek közötti kapcsolatok, „az összekötő társadalmi tőkék” száma, az intézmények rugalmasabbak, perszonalizáltabbak, mint eddig bármikor, egyre többen vagyunk részesei egy többszörösen összetett szolidaritásrendszernek. Ahogy a felszínes, „gyenge” kapcsolatoknak nagyon fontos szerepe van a különböző társadalmi csoportok és rétegek

²⁵ Különösen igaz ez az etnikai előítélet sújtotta szegényekre, a bevándorlókra, a romákra.

²⁶ A reflexív szót Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash reflexív modernizáció, reflexív későmodernitás koncepciói nyomán és értelmében használom (Beck 2003, Giddens 2013, Beck–Giddens–Lash 1994, G. Márkus 2003, Dupcsik–Szabari 2015, Sik 2013, Rényi–Sik–Takács 2013).

közötti kapcsolatok kialakulásában, sőt, az ezek közötti átjárás biztosításában, úgy a szolidaritás is lehet „gyenge”, amennyiben laza elköteleződést és minimális áldozatvállalást takar, miközben mégiscsak valamiféle laza csoportkohéziót teremt, egymást nem ismerő emberek között. Sokan úgy vélik, hogy napjainkban éppen ez a „gyenge” szolidaritás ágyazhat meg újabb, egyének és társadalmi rétegek közötti kapcsolatnak.

A későmodernitás szolidaritástípusának megragadásához érdemes megvizsgálni a szolidaritás konkrét megnyilvánulási formáinak sajátosságait.²⁷ A változások legszembetűnőbbben a tömegeket megmozgató kollektív cselekvések terepén nyilvánulnak meg. Az aktivizmusban megjelenő új tendenciákat a külföldi szakirodalom a posztmodern *riot*, illetve a reflexív aktivizmus kifejezésekkel jelöli, melynek jellegzetességei idehaza is tapasztalhatóak (Szabó 2008: 111, Kerényi 2016: 90, 100). Ezek az elméletek leginkább – és elsősorban – a globális mozgalmak kapcsán olyan társadalmi-kulturális kontextusvesztésre figyeltek fel, mely a hagyományos helyi, vallási, politikai közösségekben gyökerezett aktivizmus helyett a világ akár másik felén problematizálódó, bármelyik ügy iránti elköteleződést jelentik, jól látható és körülhatárolható csoportok számára. A társadalmi aktivizmus ilyenformán a heterogenitás erősödéséhez vezetett: a megfogalmazott célok, a „*happening* dramaturgiája” is nagyon sokféle lehet, de maguk a résztvevő egyének és csoportok, a szimpatizánsok is sokféleképpen interpretálhatják saját fellépésüket, tiltakozásukat – az ellenfelekről, a sajtóról és általában a közönségről nem is beszélve (Szabó 2008: 108–114).²⁸ A reflexív aktivizmusra, ahogyan a vele rokon – az inkább az európai társadalmakra értelmezett – élményvezérelt aktivizmusra is erősen jellemző az „individuais kollektív cselekvés” (Micheletti 2003, idézi Mikecz – Böcskei 2017: 243). Az aktivizmus e formáiban a cselekvés kiindulópontja és végpontja egyaránt az egyén, akit személyes – leginkább érzelmi felindultságon alapuló – választása, nem pedig érintettsége vagy sérelme motivál csatlakozásra (Bennett 2012). Elköteleződése informális, távol tartja magát a szervezett formáktól, cselekvése leggyakrabban valamilyen altruista tevékenységre irányul, melyet aktivista közösségben, szubkultúrában folytathat (azaz elsősorban nem politikai motiváció mozgatja). Ennélfogva az élményvezérelt aktivitás erős motiváló ereje a szolidaritás, mutatkozzon ez meg az önkéntesség, a szolidaritási tüntetések vagy kulturális önkifejezés formájában (Mikecz–Böcskei 2017: 242–244).

A reflexívnek nevezhető szolidaritás terjedése nem is annyira az elkötelezett, civil aktivisták beszámolóiban érhető tetten, hanem a szolidaritás potenciális résztvevőinek válaszaiban, reakcióiban. A szolidaritás reflexív, mivel tudatos (ki)választáson alapul, könnyen visszavonható, *ad hoc*, elköteleződésre nem kényszerítő. A szolidaritás motivációja abban az értelemben is személyes, hogy a szolidaritás nem a *másikról*, a szolidaritás alanyáról szól, hanem a szolidaris egyénről – az ő identitásáról, énkifejezéséről, motivációjáról. Az individuais kollektív cselekvéshez hasonlóan a reflexív szolidaritás is inkább egyéni aktus, még akkor is, ha közösségi for-

27 A hétköznapiokban megnyilvánuló szolidaritás, segítségnyújtás bemutatására egy másik tanulmányban részletesen sort keríték (Takács 2018). A reflexív szolidaritás kollektív cselekvési megnyilvánulások segítségével bemutatott sajátosságait – nem érték- és normavezérelt, hanem reflexív (ad hoc, impulzív, visszavonható, választott, szubjektív, énközpontú stb.) – a mindennapi segítő helyzetekre is alkalmazhatónak tartom.

28 A párhuzamosan kibontakozó internetes aktivizmus csak ráerősít erre. Az internetes agora felületei gyorsan és sokakat érnek el, ugyanakkor a gyors, hirtelen létrejövő megmozdulások (és az ezekre kiküldött felhívások) sokszor válnak áttekinthetlenné. A digitális mobilizáció kritikussai szerint a legkülönbözőbb ügyeket felkaroló digitális aktivitás rövid ideig ugyan képes tömegeket mozgatni, de közösséget nem hoz létre (Szabó 2008). Ezt a magam részéről túl sommás megállapításnak tartom, inkább tűnik reakciónak az évtizeddel ezelőtti csodavárásra az internet és a digitális technológia közösségépítő szerepére, valamint általában a tömegjelenségekre vonatkozóan.

mában jelenik meg. Ennek látványos és magával ragadó megnyilvánulásai a – Zygmunt Bauman szavaival élve – szolidaritáskarneválok, amikor a szolidaritás szunnyadó potenciáljai hosszabb-rövid időre az egyént magával ragadva teljeseznek ki (Bauman 2016: 41). A reflexív szolidaritás azonban nem pusztán az élményvezérelt aktivizmus vagy a kollektív *riothoz* csatlakozás motivációs ösztönzője. A reflexív szolidaritást individualizmusa, individuális jellege különbözteti meg a korábbi szolidaritás-konceptióktól, amelyben a szolidaritás nem univerzális alapvetésű, nem vonatkozik mindenkire, ennél fogva a társadalmi integrációnak sem magától értetődő eszköze, segítője. E kortárs, kifejezetten az egyén szubjektív választásán, sőt ízlésén alapuló szolidaritásból például teljesen eltűnhet a kölcsönösség eleme: a fókuszcsoporthoz tartozó interjúk során megkérdezett fiatalok jó része számára nem volt szükséges a szolidaritást kiváltó másik egyén reakciója, de akár még a szolidaritás aktusának tudatosulását sem igényelték a másik részéről. A szolidaritás sokak számára jelentette az – általában megrázó – tragédiát követő együttérzés, néhányuk számára az ima, illetve a közösségi oldalon megváltoztatott profilkép. A fiatalok másik része ellenben nem tartotta szolidárisnak azokat a gesztusokat, amelyek nem nyilvánultak meg konkrét cselekvési aktusokban és/vagy nem tudatosultak a szolidaritás alanyai számára, magyarán nem érzékelték közvetlenül azokat. Az így gondolkodók közül többen kifejezetten károsnak gondolták a reflexív szolidaritás másik embert nem elérő megnyilvánulásait, mint a tényleges cselekvés alóli (ön)felmentést.

Napjaink fent bemutatott szolidaritáskontextusához jól illeszkedik Richard Sennett „informális, nyitott kimenetelű együttműködés” koncepciója.²⁹ A kapcsolatok elmélyítésére, a szolidaritás megerősítésére szolgáló elképzelés mindhárom eleme egyformán hangsúlyos. Az informális azt jelenti, hogy a közös beszélgetésbe vagy cselekvésbe bármilyen előzetesen megadott kommunikációs és viselkedési szabályok nélkül csatlakozunk. Így lehet megteremteni annak a lehetőségét, hogy mindenki a maga módján szólaljon meg, beszéljen, bárhonnán is jöjjön. Ez lehetővé teszi, hogy a kommunikáció tényleg a leglényegesebb problémákról szóljon, mivel ezzel elkerülhető, hogy például a tanultak lenyomják a marginalizáltabb helyzetűeket. A nyitott kimenetel azt tanácsolja, hogy ne fixálódjunk rá egyetlen lehetséges végkifejletre, fogadjuk el, hogy mások is vezethetnek minket, akár előzetes tudás nélkül. Ez azt is jelentheti, hogy vállaljuk a tévedés lehetőségét, azt, hogy nem csak a saját elképzeléseink jók vagy fontosak. Amennyiben a saját meggyőződésünk helyességét erőltetjük, azzal a jövőbeli együttműködést terheljük meg: hiszen ha a mi elképzelésünk helyes, akkor másokét hibásként tüntetjük fel. Az együttműködés során egyszerre tanulhatunk másoktól és taníthatunk másokat, amin mindenki csak nyerhet. Sennett szándékosan beszél együttműködésről, nem pedig párbeszédéről, mivel az együttműködés esetében nem cél a mások meggyőzése, a jobbik érv győzelme. Nem az a cél, hogy egyvalaki, hanem hogy mindenki nyerjen, az informális nyitott kimenetelű együttműködésből „*minden résztvevő bölcsebben, gazdagabban és több lehetőséggel kerül ki, mint ahogy belebocsátkozott. Többet tudnak és több mindenre alkalmasak – és ezáltal sokkal ambiciózusabb és fontosabb feladatokat akarnak és tudnak elvállalni*” (Sennett 2011, Bauman 2016: 46–47). Többen éppen azért látnak fontos lehetőséget a késő modernitás társadalmában a szolidaritás új formáinak kibontakozására, mivel erőteljesen megnövekszik annak a humanitárius vagy erkölcsi szolidaritás-típusnak az esélye, amely nem kirekesztő, nem elnyomó, nem korlátozza a csoporttagok autonómiáját, és nem is menti fel azokat a személyes felelősségvállalás alól.

²⁹ A szolidaritás által vezérelt „informális, nyitott kimenetelű együttműködést” Bauman interpretációjában Sennett „a humanizmus kortárs formájának” nevezi (Bauman 2016: 46).

Reflexív szolidaritás mint társadalomintegráló erő?³⁰

Előzetesen amellet érveltem, hogy a mechanikus és az organikus szolidaritás is meggyengült a későmodernitás korában – noha egyik sem tűnt el. Durkheim legfontosabb kérdése azonban nem magára a szolidaritás természetére vonatkozott, hanem az integráció problémájára. Kérdés, napjaink egyre jellemzőbb, reflexívnek nevezhető szolidaritástípusa mennyire képes az integrációra, milyen társadalomszerveződést szolgál? Erre a kérdésre François Dubet tipológiájára támaszkodva válaszolok: ma a társadalmi integráció és a társadalmi kohézió jellemzői keverednek az európai társadalmak társadalompolitikai célkitűzéseiben, esetenként a legrosszabb kombinációban.

Társadalmi integráció	Társadalmi kohézió
nehézkés, de védelmező társadalom	egyén körül koncentrálódó diskurzusok
széttörhetetlen entitás	kevésbé monolitikus, cseppfolyós, az egyének összessége
közös célok ideája	empowerment, az én kiteljesítése, a foglalkoztatottság növelése, a társadalmi mobilitás bátorítása
a társadalom harmonikus és funkcionális ideálja	a társadalom a társadalmi tőke és bizalom hálózata
	szakítás az állam hagyományos feladatával: küzdelem a társadalmi nyomor ellen, kaotikus közpolitika

Forrás: Dubet 2014: 3. fejezet (saját összeállítás)

A reflexív szolidaritás legproblémásabb része a közös(ség) hiánya. A szolidaritás az integráció eszköze, a közösséghez tartozás lehetősége. A reflexív szolidaritás esetében az integráció esetleges a kiválasztás eleme miatt, akár a szolidaritást „választó”, akár a szolidaritásra „kiválasztott” (szolidaritásra érdemes) oldaláról nézzük. Mint tudjuk, a szolidaritás bizonyos típusai kirekesztőek, a reflexív szolidaritás éppen sajátosságai (esetleges, impulzív, visszavonható, választott, szubjektív, énközpontú) révén még könnyebben vezethet egyének, csoportok dezintegrációjához. Ez a szolidaritás nem univerzális, nem vonatkozik mindenkire, és nem igazságos. Éppen ezért a mai szolidaritás „sokféle”, bizonyos értelemben definiálhatatlan.³¹ Maga a közösséghez tartozás, a *másik*hoz kialakított/kialakítandó viszony is sokféle, egymástól eltérő, egymással feszültségben álló jelentést hordoz, hiszen ma sokszor az sem világos, mikor tartozunk (tartozhatunk) egy közösséghez, milyen felelősséggel tartozunk (tartozhatunk) saját társadalmunk irányába.³²

30 Előadásomban Durkheim szolidaritáskonceptiójának mai tarthatatlanságára is felhívtam a figyelmet. Akkor úgy láttam, hogy a szolidaritás a durkheimi értelmében nem definiálható a társadalom meghatározó integráló tényezőjeként, mivel a mai társadalmak posztmodern, fogyasztói jellege, illetve a (bármilyen paradigma szellemében értett) hatalom aspektusa nem hagyható figyelmen kívül. A tanulmány megírásakor vált nyilvánvalóvá, hogyan illeszthető a fogyasztás munkamegosztás, specializáció durkheimi koncepciójába, illetve a hatalom a közös tudat, mechanikus szolidaritás elképzelésébe.

31 A sokféle szolidaritás kifejezés a sokféle, többirányú modernitás (*multiple modernities*) analógiája mentén fogalmazódott meg (Eisenstadt 2008, Taylor 2008, Niedermüller 2008), kifejezve a szolidaritás eltérő történeti és kulturális értelmezését, jelentését.

32 A reflexív szolidaritás magyarországi megjelenésével kapcsolatban talán nem erőltetett párhuzamot vonni Hankiss Elemér „negatív modernizáció”-konceptiójával (Hankiss 1989). A reflexív szolidaritás szintén felemás formában bontakozik ki, mivel éppen felszámolás alatt vannak azok a társadalmi mozgalmak, amelyek a szolidaritásnak ezt a típusát pozitív tartalommal töltenék meg. Az individualista, egoista, bezárkózó értékrendhez kapcsolódó reflexív szolidaritás ennél fogva megint csak a szolidaritás kirekesztő, magába záródó formáját erősíti tovább. (A gondolatot lásd részletesebben Takács 2018.)

HIVATKOZÁSOK

- Bauman, Z. (2005) A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig. *Replika*, 51–52, 221–138.
- Bauman, Z. (2016) Szolidaritás: egy megtettesülni vágyó szó. *2000*, 5, 3, 39–47.
- Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2003) *A kockázattársadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég Kiadó.
- Bennett, L. (2012) The Personalization of Politics: Political Identity, Social Media, and Changing Patterns of Participation. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 644, November, DOI: 10.1177/0002716212451428, Hozzáférhető: http://sciencepolicy.colorado.edu/students/envs_5720/bennett_2012.pdf [Letöltve: 2018-03-28]
- Boda Zs. (szerk.) (2016) *Bizalom és közpolitika. Jobban működnek-e az intézmények, ha bíznak bennük?* Budapest: Argumentum – MTA TK Politikatudományi Intézet.
- Boltanski, L. (2004) *La Condition foetale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*. Paris: Gallimard.
- Borlandi, M. (2005) Solidarité. In Borlandi, M. – Boudon, R. – Cherkaoui, M. – Valade, B. (szerk.) *Dictionnaire de la penser sociologique*. Paris: PUF, 656–657.
- Bourgeois, L. (1896) *Solidarité*. Paris: A. Colin.
- Castel, R. (1998) *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest: Max Weber Alapítvány – Wesley Zsuzsanna Alapítvány – Kávé.
- Castel, R. (2003) *L'Insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Seuil.
- Castel, R. (2012) Liberté individuelle et solidarités. <https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2012-1-page-45.htm>. [Letöltve: 2016-11-20]
- Comte, A. (1969 [1839]): *Cours de philosophie positive*. Paris: Anthropos.
- Dubet, F. (2014) *Préférence pour les inégalités*. Paris: Seuil.
- Dubet, F. (2016) *Ce qui nous unit: discriminations, égalité et reconnaissance*. Paris: Seuil.
- Dupcsik Cs. – Szabari V. (2015) Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz. *socio.hu*, 3, 44–63. DOI: 10.18030/socio.hu.2015.3.44 Hozzáférhető: http://socio.hu/uploads/files/2015_3/dupcsik_szabari.pdf [Letöltve: 2018-03-29]
- Dupcsik Cs. – Tóth O. (2008) Feminizmus helyett familizmus. *Demográfia*, 4, 307–328.
- Durkheim, É. (1889) Tönnies F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. *Revue philosophique*, 27, 416–422, újra kiadva: Durkheim, É. *Textes*. 1. *Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975, 383–390.
- Durkheim, É. (2000 [1893]) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Eisenstadt, S. (2008) A modernitás antinómái. In Niedermüller et al. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiái és modelljei a globális világban*. Budapest: L'Harmattan, 121–131.
- Espinas, A. (1877) *Des sociétés animales, étude de psychologie comparée*. Paris: Éd. Germer Baillière.
- Ferge Zs. (2000) *Elszabaduló egyenlőtlenségek. Állam, kormányok, civilek*. Budapest: Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület – ELTE Szociológiai Intézet.
- Fukuyama, F. (1995) *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press
- Füzér K. (2015) A bizalom társadalomelmélete és a társadalmi tőke szociológiaelmélete. *Századvég*, 4, 5–18.
- G. Márkus Gy. (2003) A modernitás rendszerváltása. *Politikatudományi Szemle*, 4, Hozzáférhető: http://www.poltudszemle.hu/szamok/2003_4szam/2003_4_gmarkus.pdf [Letöltve: 2018-07-02]
- Gans, H. J. (1992) Mire szolgálnak az érdemtelen szegények? *Esély*, 3, Hozzáférhető: http://www.esely.org/kiadvanyok/1992_3/mireszolgalna.pdf [Letöltve: 2018-07-02]
- Geremek G. (1987) *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen-Âge à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Giddens, A. (2013) [1994] Élet a poszttradicionális társadalmakban. In Sik D. – Berger V. (szerk.) *Késő modernitás és strukturáció. Anthony Giddens modernizáció- és társadalomelmélete*. *Replika*, 82, 55–95.
- Hankiss E. (1989) *Kelet-európai alternatívák*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Horváth Á. – Pik K. – Tardos K. (1992) *Szociálpolitikai rendszerváltás*. Budapest: MTA SZI.
- Hunyadi Gy. (2010) *A társadalmi közérzet hullámverése*. Budapest: Napvilág

- Kapitány Á. – Kapitány Gy. (2012) Konszenzusok és ambivalenciák. Reflexiók egy értékkutatás eredményeihez. In Messing V. – Ságvári B. (szerk.) *Közösségi viszonyulásaink*. Budapest: MTA SZKI, 102–122.
- Keller T. (2013) *Értékek 2013. Bizalom, normakövetés, az állam szerepéről és a demokráciáról alkotott vélemények alakulása Magyarországon*. Kutatási jelentés. TÁRKI. http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult/2013/2013_zarotanulmany_gazd_kultura.pdf [Letöltve: 2018-02-26]
- Kerényi Sz. (2016) Mozgalmi ciklusok és az alulról szerveződő mozgalmak strukturális csapdái. In Antal A. (szerk.) *A civilek hatalma. A politikai tér visszafoglalása*, Budapest: Noran Libro, 85–102.
- Kopp M. – Martos T. (2011) A magyarországi gazdasági növekedés és a társadalmi jóllét, életminőség viszonya. Magyar Pszichofiziológiai és Egészséglélektani Társaság. Hozzáférhető: http://ess.tk.mta.hu/wp-content/uploads/2013/04/kopp_gazdasagi_novekedes.pdf [Letöltve: 2018-02-26]
- Kornai J. (2003) Tisztesség és bizalom a poszt szocialista átmenet fényében. *Beszélő*, 8, 6. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/tisztesseseg-es-bizalom-a-poszt-szocialista-atmenet-fenyeben> [Letöltve: 2018-02-26]
- LaCapra, D. (1972) *Émile Durkheim. Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Laitinen, A. – Pessi, A. B. (2014) Solidarity: Theory and Practice. An Introduction. In Laitinen, A. – Pessi, A. B. (szerk.) *Solidarity: Theory and Practice*, Lanham, MD: Lexington Books, 1–29.
- Lepianka, D. et al. (2010) Popular Explanations of Poverty in Europe. Effects of Contextual and Individual Characteristics across 28 European Countries. *Acta sociologica*, 53, 1, <https://doi.org/10.1177/0001699309357842> [Letöltve: 2018-07-02]
- Leroux, P. (1840) *De l'humanité*. Paris: Fayard.
- Marion, H. (1880) *De la solidarité morale; essai de psychologie appliquée*. Paris: G. Baillière.
- Martuccelli, D. (2010) *La société singulariste*. Paris, Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2011) A szingularista társadalom. ELTE TÁTK, egyetemi e-jegyzet.
- Merton, R. K. (2002) *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.
- Messing V. – Ságvári B. (2016) „Ahogy »másokhoz« viszonyulunk, az tükrözi azt, amilyenek magunk vagyunk”. A magyarországi idegenellenesség okairól. *socio.hu*, 2, 17–37. DOI: 10.18030/socio.hu.2016.2.17
- Micheletti, M. (2003) *Political virtue and shopping: Individuals, consumerism and collective action*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Mikecz D. – Böcskei B. (2017) Túl az univerzalizáción: az aktivizmus új mintái Magyarországon. In Boda Zs. – Szabó A. (szerk.) *Trendek a magyar politikában 2. A Fidesz és a többiek: pártok, mozgalmak, politikák*. Budapest: MTA TK PTI – Napvilág, 229–248.
- Némédi D. (1996) *Durkheim. Tudás és hatalom*. Budapest: Áron.
- Niedermüller P. (2008) Sokféle modernitás: perspektívák, modellek, értelmezések. In Niedermüller P. – Horváth K. – Oblath M – Zombory M. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*. Budapest: L'Harmattan, 7–17.
- Oorschot, W. v. – Halman, L. (2000) Blame or fate, individual or social? An international comparison of popular explanations of poverty. *European Societies*, 2, 1, 1–28.
- Paugam, S. (2015) *Repenser la solidarité*. Paris: PUF.
- Putnam R. D. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (1995) Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy*, 6, 65–78.
- Putnam, R. D. (2007) E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century. *Scandinavian Political Studies*, (30), 2, 137–174.
- Rényi Á. – Sik D. – Takács E. (2013) Elemzési szempontok a késő modern társadalmak kordiagnózisához. *Szociológiai Szemle* 24, (3), 18–60.
- Rosanvallon, P. (2011) *La société des égaux*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (2014) *Refaire l'égalité*. Nantes: Télénantes. <http://www.telenantes.com/decouverte/les-conferences-de-luniversite-de-nantes/article/pierre-rosanvallon-refaire-egalite> [Letöltve: 2018-07-02]
- Sennett, R. (2011) Humanism. *Hedgehog Review*, 13, 2, 21–30. https://iasc-culture.org/THR/THR_article_2011_Summer_Sennett.php [Letöltve: 2019-02-01]
- Szabó M. (2008) Globális kommunikáció, civil társadalom, tiltakozás, internet – fragmentált nyilvánosság. *Fordulat*, 1, 96–119.
- Szalai, J. (2007) *Nincs két ország...? Társadalmi küzdelmek az állami (túl)elosztásért a rendszerváltás utáni Magyarországon*. Budapest: Osiris.

- Szűcs A. (2007) *Az „exception française” erodálása és a megváltozott francia nagyhatalmисág. Franciaország kettős válsága.* Doktori (PhD) dolgozat. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem, Nemzetközi Kapcsolatok Doktori Iskola. Hozzáférhető: <http://phd.lib.uni-corvinus.hu/14/> [Letöltve: 2018-07-02].
- Takács, E. (2014) A szingularitások piaca. Lucien Karpik szociológiai recepciója. In Halmos K. – Kiss Zs. – Klement J. (szerk.) *Piacok a társadalomban és a történelemben.* Budapest: Hajnal István Kör – Társadalomtudományi Egyesület, 407–421.
- Takács, E. (2015) Szingularitás és szolidaritás. Az egyenlőség és az együttműködés lehetőségei az individualizálódott társadalmakban. *Esély*, 6, 3–28.
- Takács, E. (2018) *Szolidaritás átalakulóban. Az együttműködés lehetőségei és gátjai a mai Magyarországon.* Budapest: Napvilág Kiadó.).
- Taylor, Ch. (2008) Modern, modernitás, modernizmus, modernizáció. In Niedermüller P. et al. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban.* Budapest: L'Harmattan, 19–33.
- Tóth I. Gy. (2009) *Bizalomhiány, normazavarok, igazságtalanságérzet és paternalizmus a magyar társadalom értékszerkezetében.* Budapest: TÁRKI. <http://dx.doi.org/10.1057/9781137343758>.
- Tóth I. Gy. (2010) A társadalmi kohézió elemei: bizalom, normakövetés, igazságosság és felelősségérzet – lennének... In Kolosi T. – Tóth I. Gy. (szerk.) *Társadalmi Riport 2010.* Budapest: TÁRKI. 254–287.
- Utasi Á. (2004) A társadalmi integráció és szolidaritás alapjai: a bizalmas kapcsolatok. *Századvég*, 24, 3–25.
- Utasi Á. (2013) *Kötelékben. Szolidaritás-hálóok és közélet.* Szeged: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont – Belvedere.
- Wilkinson, R. – Pickett, K. (2010) *The Spirit Level. Why Greater Equality Makes Societies Stronger.* New York: Bloomsbury.

ULLMANN TAMÁS¹

KOLLEKTÍV KÉPZETEK, NYELVI JELENTÉS ÉS KATEGORIZÁCIÓ²

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.58

ABSZTRAKT

Filozófiai szempontból elsősorban a kollektív képzetek tana és az ezzel összefüggő elmélet az osztályozásról az, ami Durkheim gondolkodásából a legjelentősebb. A kollektív képzetek tana egyrészt a XIX. század végi tudományelméleti vitákban, másrészt a kortárs filozófia pragmatista vonulatában játszik meghatározó szerepet. A tanulmány először bemutatja Durkheim vitáját a kortárs neokantiánus elméletekkel, másodsor megpróbálja filozófiai szempontból elemezni és értékelni a kollektív képzetek és a kategorizáció durkheimi felfogását.

Kulcsszavak: kategória, kollektív képzet, jelentés, intézmény

COLLECTIVE REPRESENTATIONS, SEMANTIC MEANING AND CATEGORIZATION

ABSTRACT

From the point of view of philosophy it is the theory of collective representations and the later theory of categorization that seems to be the most important part of Durkheim's oeuvre. The theory of collective representation has played a significant role in the debates on the theory of sciences in the last decades of XIXth. century on the one hand, and has influenced the contemporary pragmatic philosophy on the other. The article presents first Durkheim's theoretical struggle with the predominant neokantian tendency, then, in the second step, aims to analyze and to evaluate Durkheim's conception on categorization partly in his famous essay on categorization written with Mauss, partly in his late works.

Keywords: category, collective representation, meaning, institution

¹ affiliáció???

² A tanulmány megírását az NKFI 112542, 120375 és 129261 számú pályázata, valamint az IASK Kőszeg támogatta.

KOLLEKTÍV KÉPZETEK, NYELVI JELENTÉS ÉS KATEGORIZÁCIÓ

Durkheim szerteágazó munkássága nem csak a szociológia jelenkori és történeti változatai számára fontos tájékozódási pont, hanem a filozófia számára is jelentős forrás. Filozófiai szempontból elsősorban a kollektív képzetek tana és az ezzel összefüggő elmélet az osztályozásról az, ami Durkheim gondolkodásából a legjelentősebb. A kollektív képzetek tana egyrészt a XIX. század végi tudományelméleti vitákban, másrészt a kortárs filozófia pragmatista vonulatában játszik meghatározó szerepet. Ebben a tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy egyrészt bemutassam Durkheim vitáját a neokantiánus elméletekkel szemben, másrészt filozófiai szempontból elemezzem a kollektív képzetek és a kategorizáció durkheimi felfogását.

Durkheim a kollektív tudat fogalmát általános és némiképp meghatározatlan értelemben használja, és egy idő után el is hagyja (Némedi 1996: 80), a kollektív reprezentáció tana azonban egy részletesen kidolgozott elmélet, és mindvégig jelen van Durkheim munkáiban. Olyan elméletről van szó, amelyben Durkheim a tudás-szociológia belátásait előlegezi meg. Ám nem egyszerűen a gondolkodás „léthez kötöttségét” állapítja meg, mint például Marx és Mannheim, hanem mélyebbre hatol, és különösen az osztályozásról szóló tanulmányban a fogalmi gondolkodás egészét visszavezeti a társadalmi tényekre.

Három lényeges vonatkozást kell megértenünk a kollektív képzetek kapcsán: (1) A kollektív képzetek létrejötte nem alapvető emberi gondolatok fokozatos kibontakozása az időben, hiszen akkor minden társadalomnak ugyanazok vagy nagyjából ugyanazok lennének az alapvető képzetei. (2) Ahogy az egyéni tudat szubsztrátuma a pszichofizikai értelemben vett neuronális működések egésze, de arra nem vezethető vissza maradéktalanul, ugyanúgy a kollektív képzetek szubsztrátuma az egyéni képzetek és az egyéni tudat egésze, de arra nem vezethető vissza maradéktalanul. A társadalom létezésének feltétele az egyéni tudatok létezése, de az egyéni tudatok pszichológiai elemzésével nem érthetjük meg a kollektív életet. A kollektív képzeteket tehát nem egy őket elgondoló szubjektum viszonyában kell elgondolnunk, vagyis a kollektív képzeteket nem *gondolatként* kell értenünk, mert egy gondolat egy egyéni tudat belső tartalmainak kifejeződése. A kollektív képzet tehát nem gondolat. (3) Ugyanúgy, ahogy az egyéni képzetek nem pusztán egymás melletti elemek egy tudatban, hanem sajátos asszociációs rendbe illeszkednek, a kollektív képzetek is külön szférát alkotnak, amelyen belül szabályszerűen kapcsolódnak és viszonyulnak egymáshoz. A kollektív képzetek is rendet alkotnak: *„ha képesek arra, hogy közvetlenül hassanak egymásra, hogy saját törvényeik szerint kombinálódjanak, ez azért van, mert olyan valóságos létezők, amelyek bár bensőséges kapcsolatot tartanak fenn szubsztrátumukkal, bizonyos mértékben mégis függetlenek attól”*. (Durkheim 1924: 32–33) A kollektív képzetek a létezés külön szféráját alkotják, vagyis sajátos és az egyéni képzetek törvényeitől független szférát jelentenek. Ennek a szférának megvannak a sajátos kapcsolódási módjai. Modern kifejezéssel hajlamosak lennünk azt mondani, hogy rendszerszerű kapcsolatot alkotnak, de Durkheim még nem így fogalmazott. A kollektív képzetek *„[v]onzzák és taszítják egymást, egyesül-*

nek, kettéválnak, részekre hasadnak, elburjánzanak, s e kombinációkat már nem az alapjukul szolgáló valóság teszi szükségessé, nem az vezérli közvetlenül.” (Durkheim 2003: 384)

A kollektív képzetek tehát független szférát alkotnak, sajátos szabályok és rend jellemzi őket, és nem általános, örök eszmék. A kollektív képzetek egy adott társadalom „gondolatai”. Éppen ezért nem az a leglényegesebb jellemzőjük, hogy igazak-e vagy pedig hamisak. Mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak, ezért valójában értelmetlen is ezt a kérdést feltenni velük kapcsolatban. Ezt akkor értjük meg, ha áttekintjük Durkheim példáit a kollektív képzetekre vonatkozóan: hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezési módjai, az osztályozás elemi formái. Ezek olyan képzetek a valóság rendjére vonatkozóan, amelyekkel kapcsolatban értelmetlen és nem is lehet feltenni azt a kérdést, hogy megfelelnek-e a valóságnak. Bizonyos értelemben a valóság felel meg nekik, tehát nem tudnak nem igazak lenni. Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság *feltételeit* jelentik. Minden társadalomban vannak ilyen képzetek: ezek a legalapvetőbb fogalmi megkülönböztetésekhez, az erkölcsi szabályokhoz, az értékekhez, az értelmes egyéni és közösségi élet egész keretrendszeréhez kapcsolódnak, ahhoz, amit instituált társadalmi valóságnak nevezhetünk.

A KOLLEKTÍV KÉPZETEK ÁLTALÁNOSSÁGA ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉGE

Durkheim kései írásainak legfőbb témája a kollektív képzetek működésének és státuszának megértése az emberiség kezdeti társadalmi formációinak elemzése révén. A kollektív képzetek nem csak tükrözik a közösség állapotát, hanem a közösség minden tagjára érvényesek. Kant minden tapasztalat transzcendentális alapját az értelem és a szemlélet *a priori* ősfomáiban pillantotta meg. Kant szerint *a priori* fogalmaink (az értelem kategóriái) és *a priori* szemléleti formáink (a tér és az idő) közös jellemzője az, hogy szükségszerűek és általános érvényűek.³ Durkheim a kollektív képzetek kapcsán azt igyekszik megmutatni, hogy ezek ugyanúgy függetlenek a tapasztalattól, mint Kant kategóriái, és ugyanúgy *a priori* jellegűek, vagyis szükségszerűek és általános érvényűek, ám eredetük nem az egyéni transzcendentális tudat. Érvelését akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy elsősorban a korszak vezető filozófiai irányzatával, a neokantiánus gondolkodással szemben próbálta meghatározni saját álláspontját és megmutatni, hogy az *a priori* érvényességnek van olyan forrása, ami nem köthető az egyéni tudat transzcendentális adottságaihoz.

(1) Ha a kollektív képzetek a közösség „gondolatai”, akkor jobban értjük azt a szükségszerűséget és kötelező érvényt, ami a legalapvetőbb kategóriákhoz kapcsolódik. Durkheimnél egyébként gyakran visszatérő érv, hogy bizonyos képzetekhez (morális szabályok, logikai törvények, kategóriák általánossága, jó és rossz megkülönböztetése) nem csak általános érvényűség, hanem szükségszerűség is kapcsolódik, pontosan úgy, ahogy azt Kant értette. A szükségszerűség azonban nem csupán logikai jellegű, vagyis nem pusztán az ellentétes eset elgondolásának lehetetlenségéből táplálkozik, hanem – és ez Durkheim újdonsága – érzelmi jellege is van. A szükségszerű valamiképpen a kötelező érvényűség és az evidencia jellegével bír. „Egy fogalomról akkor mondjuk, hogy szükségszerű, ha valami belső erő által mindenfajta bizonyíték nélkül uralja a szellemet. Van tehát benne valami, ami arra kényszeríti az értelmet, hogy előzetes vizsgálódás nélkül magáénak érezze.” (Durkheim

3 „A szükségszerűség és a szigorú általánosság tehát biztos ismérvei az *a priori* ismereteknek, és elválaszthatatlanul össze is függnék egymással.” (Kant 2004: 53, B4)

2003:26) *A priori* fogalmaink legtöbbjének érvényét soha nem vizsgáljuk meg, hanem a bennük hatékony kötelező erő miatt magától értetődő módon elfogadjuk őket. Érezzük azt az erőt, ami átjárja őket, ez az erő azonban – Durkheim szerint – nem világosságukból vagy racionális jellegükből fakad. A kategóriák szükségszerű jellege nem az igaz vagy evidens mivoltukból, hanem egész egyszerűen a társadalmi jellegükből fakad. Egy társadalmat nem csak a közösséget átható és mindenki által elfogadott (morális, jogi és vallásos) szabályok tartanak össze, hanem egyfajta minimális, de elengedhetetlen „logikai konformizmus” is. Ez a logikai (és episztemológiai) konformizmus teszi lehetővé, hogy megértsük egymást, és ez magyarázza az alapvető kollektív képzetekhez tapadó szükségszerűséget. Azt, hogy itt alapvetően közösségi jellegű „gondolkodásról” és „ismeretekről” van szó, úgy támasztja alá Durkheim, hogy egyfajta perspektíva-fordítást hajt végre individualizmus és társadalmiság vonatkozásában. Nem akkor értjük meg a kollektív képzetek társadalmi jellegét, ha individuális lényeket teszünk fel, akik rejtélyes módon egymáshoz igazítják a véleményeiket (pl. társadalmi szerződést kötnek és megegyeznek a nevek jelentésében). A kollektív képzetek ténye sokkal inkább a fordítottját sejteti: eleve közösségi lények vagyunk (bele vagyunk ágyazva a családba, a rokonságba, a nemzetségbe, a frátriába, a faluba, a közösségbe, a törzsbe stb.), és csak az eredendő közösségségből kiemelkedve válunk individuális lényé. Ahogy testi létünket sem veszítjük el a racionális, tudatos és reflexív gondolkodás kialakulásával, ugyanúgy közösségi létünk sem tűnik el az egyéni gondolkodás megjelenésével. Durkheim állítása az, hogy nem csak az erkölcsi törvények elfogadása és nem csak a közösséggel való érzelmi azonosulás tart össze egy közösséget, illetve társadalmat, hanem a legalapvetőbb logikai és episztemológiai kategóriák közössége is. Sőt, ez utóbbi talán még erősebben is, mint az esetenként (pl. a kései, modern társadalmakban) már tudatosan vállalt érzelmi kötődés vagy erkölcsi elköteleződés. „Ahhoz, hogy [a társadalom] élni tudjon, nem csak elégséges mértékű morális konformizmusra van szükség, a logikai konformizmusnak is van egy olyan minimuma, amit a társadalom nem tud nélkülözni.” (Durkheim 2003: 26) A kollektív képzeteket jellemző szükségszerűség, kötelező érvény és parancsoló erő ennek a logikai konformizmusnak a kifejeződése. Durkheim itt ténylegesen egyfajta erőről beszél, és azt állítja, hogy a kollektív képzetekhez, illetve kategóriákhoz kapcsolódó parancsoló erő semmiképpen sem a megszokásból ered. Ezt azért hangsúlyozza, mert úgy véli, hogy a megszokás az egyéni tudat ügye, és egy megszokásról kisebb vagy nagyobb erőfeszítéssel, de leszoktathatjuk magunkat. A kategóriák kötelező erejéről azonban nem tudjuk leszoktatni magunkat, mert akkor nem felszabadulnánk valamiféle zsarnokian irányított gondolkodási kényszer alól, hanem kívül kerülnénk a társadalmon.

(2) A szükségszerűség mellett a kollektív képzetek másik jellemző tulajdonsága az általános érvényűség. Durkheim a neokantiánus szellemmel vitatkozva adja meg az *a priori* érvényes kategóriák egy másfajta, nem transzcendentális dedukcióját. A fogalom – ahogy *A vallási élet elemi formái* konklúziójában fogalmaz – mozgathatatlan, egyetemes, vagy egyetemessé tehető, személytelen és állandóbb, mint az érzetek és a képek. A fogalomnak ezek a jellegzetességei azt fejezik ki, hogy egy fogalom sohasem csak az enyém, hanem olyasmi, amit más emberekkel együtt és egyszerre birtoklok. És ahhoz, hogy a fogalom biztosítsa a tudatok közötti átmenetet, az állandóság, az általános érvényűség és a személytelenség jegyeivel kell rendelkeznie. A kollektív képzetek általánossága azonban sajátos jellegű: nem az absztrakció magas fokát jelenti, amit mindenki létrehozhat saját egyéni tudatában, hanem a kollektív érvényességet. Nem azért általánosak ezek a képzetek, mert logikai értelemben magas az absztrakciós szintjük, hanem társadalmi értelemben általánosak, vagyis erejüket a

mindenkire érvényes közös tudásnak köszönhetik. Olyan tudás összpontosul bennük, amit a következőképpen jellemezhetnénk: (1) több, mint az egyén tudása, (2) a közösség évszázadok során felhalmozott bölcsessége összpontosul benne, és (3) állandóbb és stabilabb, mint az egyéni tudás, vagyis csak nagyon komoly események tudják megváltoztatni és csak nagyon lassan. (Durkheim 2003: 392) Az általános és az egyedi szembeállítás olyan tengelyt alkot, ami Durkheim szerint keresztbe metszi a kollektív képzetek és a személyes tapasztalat tengelyét. Gondolhatnánk azt, hogy az egyedi megfelel a személyes tapasztalat esetlegességének, az általános pedig a kollektív tapasztalat általánosságot kiemelő jellegének, de nem így van. Az egyedivel szembeállított általánosság bizonyos mértékben még az egyéni tudat műve, mivel absztrakcióval, összehasonlítással és tömörítéssel elérhető. Megfelelő logikai műveletekkel eljuthatok a létezés legáltalánosabb fogalmi elemeihez. A kollektív képzeteket azonban sohasem fogom tudni magamból kicsihozni: a kollektív képzetek valóban a társadalom művei, „*annak a szemléleti módnak felelnek meg, amellyel a társadalom, e sajátos lény, önnönmagáról gondolkodik.*” (Durkheim 2003: 393) A kollektív képzet tehát nem egyéni, de nem is általános, illetve általánossága semmiképpen sem absztrakt univerzalitás, amit a konkrét tartalomtól való eltekintés révén nyerünk.

Durkheim ezen a ponton érinti a nyelv problémáját, és gyakorlatilag párhuzamot állít fel a nyelv jelensége és a kollektív képzetek megléte között. „*A nyelv azt fejezi ki, hogy a társadalom a maga egészében milyen képzeteket alkot a tapasztalati tárgyokról. A nyelv különböző elemeinek megfelelő fogalmak tehát kollektív képzetek.*” (Durkheim 2003: 392-393) A nyelv szavainak szemantikai-tartalmi elemzése azt mutatja, hogy már maga a nyelv mint a közös kommunikációt lehetővé tévő médium hordozza a kollektív jelleget. A nyelv egészére lehet úgy gondolni, hogy a nyelv az általánosság közege, ám ez kettős jelentésű. Jelentheti azt, hogy a nyelvi jelentések az egyéni képzetek változékonyságával és szituációtól való függésével szemben független, absztrakt, lényegi állandósággal rendelkeznek (ahová az egyéni beszélő is eljuthat a megfelelő absztrakciós eljárásokkal). Vagy jelentheti azt, hogy a nyelvi jelentések azáltal többek az egyéni képzeteknél, hogy a kollektív tudást hordozzák és a felhalmozott kollektív bölcsességet közvetítik. Az előbbi felfogásban a nyelv az absztrakt kognitív teljesítmények ugyancsak absztrakt közvetítő közege, a másikban a nyelv a társadalmiság mindent átható jellegének egyfajta rögzítő és kifejező, vagyis instituáló közege.

Felmerül a kérdés, hogy az általánosság és a kollektív jelleg ellentétét nem lehetne-e feloldani egy olyan gondolatmenet keretében, ami azt állítja, hogy a legalapvetőbb fogalmaink, vagyis a kategóriák (tér, idő, okság, anyag stb.) absztrakt és általános fogalmak, amelyek az egész emberiségre nézvést ugyanazt jelentik, míg az ezekre ráépülő konkrét fogalmak egy adott társadalom tapasztalatát kifejező kollektív képzetek lennének? A tudásszociológia bizonyos vonulatai kétségtelenül ezzel a sémával dolgoznak. (Durkheim–Mauss 1978: 255)⁴ Durkheim azonban azt állítja, hogy még a legalapvetőbb kategóriák tekintetében *sem* beszélhetünk általános fogalmakról, ezek a kategóriák is kollektív képzetek, vagyis egy társadalom berendezkedését tükrözik. Nincs kü-

4 A társadalmi létehez kötött gondolkodás Marxnál például így oldja fel az általános és a konkrét különbségét: a becsület, a hűség, a hősiesség, a szabadság, az egyenlőség általános és időfeletti értékek (legalábbis az európai kultúrában), ám az, hogy melyiket részesítjük előnyben, függ az adott társadalmi-gazdasági berendezkedés konkrét működésmódjától. A feudális társadalmak szempontjából a becsület és a hűség kiemelt jelentőségű érték volt, hiszen ez tartotta össze a vazallusi rendre épülő társadalmi viszonyokat. A tőkés társadalom alapvető értékei azonban a szabadság és az egyenlőség, mert ezekre volt szükség ahhoz, hogy a profitorientált vállalkozói kapitalizmus számára kedvező társadalmi környezet alakuljon ki. „[A]bban a korban, amikor az arisztokrácia uralkodott, a becsület, hűség stb. fogalmai, a burzsoázia uralma alatt pedig a szabadság, egyenlőség stb. fogalmai uralkodtak.” (Marx–Engels 1974: 59).

lönbség az alapvető kategóriák és az ezekre ráépülő társadalmi tudás jellege között. Nem arról van szó, hogy az előbbiek általánosak és minden emberre igazak, az utóbbiak pedig csak egy adott társadalom egyedei számára elfogadhatóak. Mind az alapvető kategóriák, mind a rájuk épülő fogalmak kollektív képzetek, és egy társadalom „tudását” fejezik ki. Talán ez a belátás Durkheim elméletének legradikálisabb pontja, és ezt a gondolatot dolgozzák ki 1903-ban a Marcel Mauss-szal közösen írt *Az osztályozás néhány elemi formája* című tanulmányban.

AZ OSZTÁLYOZÁS ALAPVETŐ KATEGÓRIÁI

A kategóriák a kollektív képzetek különleges csoportját alkotják: nem pusztán kifejezik a világra vonatkozó társadalmi tapasztalatot és közösségi tudást, nem csak a társadalmi rend tükröződései, hanem a világra vonatkozó ismeretek egészének a keretét szolgálják. A kategóriák tehát egyfelől a legalapvetőbb fogalmak (tér, idő, okság, anyag stb.), amelyek egyszersmind konkrét szemantikai tartalommal rendelkeznek (az idő felosztása, a tér felosztása, az események közötti kapcsolat megteremtése bizonyos magyarázatok révén, stb). Másfelől azok a legalapvetőbb elválasztások, megkülönböztetések és felosztások is kategóriának minősülnek, amelyek révén a világ mint értelmes egész jelenik meg a számunkra – ekkor pedig már nem feltétlenül rendelkeznek a kategóriák szemantikai tartalommal (szent és profán, férfi és nő, honi és idegen, jobb és bal, stb. megkülönböztetése).

Gondolhatnánk azt, hogy a kollektív képzetek esetében a társadalmi jelleg nyilvánvaló, a kategóriák esetében meg valamilyen gyengített értelemben, de szintén beszélhetünk arról, hogy a társadalom alkotta őket. Ám Durkheim gondolatmenetéből az derül ki, hogy éppen a kategóriák, vagyis azok a fogalmak, amelyekről azt gondolnánk, hogy a legáltalánosabbak és leguniverzálisabbak, tehát éppen a kategóriák az igazán társadalmi jellegű kollektív képzetek. És ez azért van így, mert a kategóriák nem egyszerűen szemantikai tartalmakat fejeznek ki a „természetes fajtákra”, valamint az erkölcsileg értékes dolgokra nézve, ahogy a kollektív képzetek, hanem valójában a gondolkodás, megismerés, világmagyarázat állandó keretét szolgálják. Nem kevésbé, hanem még inkább, sőt a leginkább társadalmiak. *„A feladatuk ugyanis az, hogy az összes többi fogalmat uralják és lefedjék: a szellemi élet állandó keretét szolgálják.”* (Durkheim 2003: 397) A szellemi élet állandó keretét szolgáló kategoriális szerkezet pedig még inkább társadalmi Durkheim szerint, mint az ún. kollektív képzetek. Vagyis akkor jutunk el a társadalom és a társadalmi tény jelentőségének és specifikumának igazi megértéséhez, ha belátjuk, hogy a gondolkodásunkat legalapvetőbb módon irányító kategóriák is a közösség alkotásai, nem pedig univerzális logikai formák.

Bizonyos értelemben az intuíciónkkal épp ellentétes belátáshoz jutunk így. *„Nemcsak hogy a társadalomból származnak [a kategóriák], de az általuk kifejezett dolgok is társadalmiak. Nemcsak hogy a társadalom intézményesítette őket, de a társadalmi lény különböző aspektusai szolgálják tartalmukul: a nem kategóriája eleinte egybeolvadt az emberi csoport fogalmával; a társadalmi élet ritmusa szolgált alapul az idő kategóriájához; a társadalom által elfoglalt tér szolgáltatott anyagot a tér kategóriájához; a kollektív erő volt – az okság kategóriájának legfontosabb elemét jelentő – hatóerő fogalmának a prototípusa.”* (Durkheim 2003: 397) A nemekre és fajokra osztás, az idő tagolása, a tér felosztása és a jelenségek oksági elrendezése olyan átfogó szellemi keretet jelent, ami nem azért társadalmi eredetű, mert a primitív közösségek még nem jutottak el a racionalitás magasabb és univerzális fokához, hanem azért, mert minden lehetséges kategoriális felosztás

(beleértve a mi magas fokú racionális világgépünket is) társadalmi alkotás. A kollektív képzetektől a kategóriák társadalmiságához vezető út egy gondolat elmélyítésének az útja. Ez a gondolat pedig nem más, mint hogy a valóságra vonatkozó egyéni tudásunkat mindig a társadalmi tudás kódolja és sematizálja, vagyis a társadalmi tudás instituálja.

Az osztályozás néhány elemi formája című tanulmány ezt a gondolatot fejti ki szemléletes példák sokaságán keresztül. A dolgok és jelenségek legalapvetőbb osztályozása – állítja Durkheim és Mauss – az emberek osztályozását tükrözi, tágabb értelemben a közösség fratriákra és alcsoportokra való osztását, illetve (egy feltehetően későbbi fejlődés következtében) a közösségi település szerkezetét, vagyis a térben való elhelyezkedését tükrözi. A totemisztikus népek osztályozási struktúrája a gondolatokat, a dolgokat és a jelenségeket, vagyis a világ egészét a társadalomból kivont modell alapján rendezi. Ez a nagyjelentőségű gondolat abba az irányba mutat, hogy a nyelv – mint a kollektív képzetek, illetve a közös tudás hordozója és kifejezője – olyan szemantikai és logikai tartalmakra épül, amelyek a társadalom berendezkedéséből vezethetők le, vagy legalábbis azokkal párhuzamosak. Úgy tűnik, hogy Durkheim ezen a ponton megváltoztatja vagy elmélyíti a korábbi elképzelését arra vonatkozóan, hogy mi jelenti a közös társadalmi elemet a gondolkodásban. Míg a kollektív képzetek vizsgálata során elsősorban arra gondolt, hogy a hiedelmek és a kollektív képzetek (a morális, rituális, jogi hitek és meggyőződések) tartalma jelenti a közös társadalmi elemet, az új koncepcióban ezt a közös mozzanatot, vagyis a „társadalmat” már az alapvető logikai gondolkodás és a világ logikai elrendezése, vagyis a logikai képességek területén kereste. „*A társadalom hatása* – ahogy Némedi Dénes fogalmaz – *nem csak abban mutatkozik meg, amit hiszünk, gondolunk, hanem abban, hogy egyáltalán gondolkodunk.*” (Némedi 1996: 218) És ne felejtjük el, hogy mindez a nyelv szerepére is vonatkozik: amikor a kollektív képzetekről, vagy a kategóriákról beszélünk, akkor olyan alapvető képzetekről beszélünk, amelyeket a nyelv hordoz, vagyis nyelv és tapasztalat, nyelv és gondolkodás, nyelv és társadalmi szabályok kapcsolatáról beszélünk. Noha Durkheimnél maga a nyelv meglehetősen csekély szerepet játszik a gondolatmenetben – pusztán hordozója a konkrét egyéni vagy kollektív képzetek szemantikai és logikai tartalmának, mintegy külső öltözete csupán a képzetszerű tartalmaknak – számunkra már nem tűnik ilyen evidensnek, hogy a képzetek tartalmi elválaszthatóak egy nyelv szemantikai rendszerétől. A kognitív működés és a nyelv működése Durkheimnél, úgy tűnik, még elválik egymástól, ám úgy gondolom, hogy mindaz, amit Durkheim a kollektív képzetek kapcsán tárgyal, valójában a nyelv működéséről, nyelv és sematizmus, nyelv és intézmény kapcsolatáról szól.

Az egész tanulmány legmerészebb gondolatát rögtön az első bekezdés végén kimondják a szerzők: „*a tudományos gondolkodás módszerei valóságos társadalmi intézmények.*” (Durkheim–Mauss 1978: 255) A jelen összefüggésben nem az az érdekes, hogy ez a XX. század eleji szöveg hogyan vezet el a tudásszociológia „erős programjához”, (Némedi 2005) hanem annak a belátása, hogy a nyelv és tapasztalat, nyelv és világ problematikája nem meríthető ki az egyéni psziché, illetve tudat vizsgálatában. Sőt, az egész kérdéskört csak akkor értjük meg helyesen, ha a gondolkodás legelemibb műveleteiben is társadalmi intézményeket látunk. A nyelv tehát – mondhatjuk Durkheim és Mauss gondolatmenetét meghosszabbítva – nem úgy értendő, mint ami az amúgy egyértelműen egyéni képzetek külső, társadalmi jellegű hordozója. Vagyis nem úgy, hogy egyik oldalon vannak az egyéni képzetek, illetve az univerzális gondolatok, a másikon pedig a közösségen belül mindenki számára közös nyelv. Nem csak a nyelv közös és kollektív szabályrendszer, hanem mindaz, amit kimond és megjelenít.

A nyelv stabilizálja a tapasztalatot, elkülöníti a tapasztalati elemeket, és rögzít bizonyos tartalmakat – ugyanez fordítva is igaz: onnét kezdve tudjuk használni a nyelvi képességeinket, hogy a tapasztalati anyag stabilizálódott, elkülönült, és rögzült. Vagyis a kognitív rendszerezés és a nyelvi institúció (amit Durkheim és Mauss osztályozásnak nevez) egymást feltételezik.

Próbáljuk meg tézisekben rögzíteni a tanulmány alapvető állításait (ez a tömörítés csupán arra szolgál, hogy ne kelljen a kiváló és érzékletes nyelven megírt szöveg szinte minden fontos mondatát idézni):

1. az osztályozás képessége a társadalmassulás általános feltételeivel függ össze;
2. az osztályrelációk, valamint a nemek és fajok hierarchikus viszonyai nincsenek adva sem a tapasztalatban, sem a dolgokban;
3. a dolgok közötti kapcsolatok prototípusát és modelljét a társadalmi kapcsolatok jelentik;
4. az osztályozási viszonyok és a társadalmi viszonyok nem egyszerűen hasonlítanak egymásra, hanem azonos természetűek;
5. a megismerési kategóriák társadalmi intézmények;
6. a totemisztikus társadalmak felosztása és térbeli rendeződése, valamint a dolgok osztályozásának logikai rendszere között lényegi és szoros kapcsolat áll fenn.

E rövid felsorolás természetesen értelmezésre szorul. Az első tézis azt mondja ki, hogy a társadalmassulás folyamata egyben a közösség tagolódása is bizonyos belső rokonsági viszonyoknak megfelelően, az ember osztályozási képessége pedig nem előzi meg ezt a tagolódást,⁵ hanem lényegi módon összefügg vele, vagyis feltehetően ugyanannak a fejlődési folyamatnak a két aspektusát jelentik. Vagyis az osztályozás logikai képessége és a társadalmi tagolódás közül egyik sem előzi meg és teszi lehetővé, vagy okozza a másikat. Ez a belátás azért nagy jelentőségű, mert kihúzza a talajt a tudat pszichológiai vagy transzcendentális megközelítése alól.

A második tézis Durkheim egy hallgatólagos előfeltevésére épül, nevezetesen arra, hogy a legalapvetőbb logikai teljesítmény a dolgok osztályozása és hierarchikus rendezése (nem pedig a következtetés, az indukció, a dedukció vagy az absztrakció). Ez egy problematikus pont, mert azt a látszatot kelti, hogy a logikai képességek közül Durkheim megengedhetetlenül előtérbe helyez egyet, és a többi mellőzi. Ám érveket is felhozhatunk mellette: minden következtetési gondolkodás már előfeltételezi a világ egy bizonyos fogalmi rendezettségét, a jelentések rendszerének rögzítését, vagyis az osztályozás alapvetőbb, mint a következtetés. A tézis tehát azt állítja, hogy egyrészt az osztályozás struktúrái jelentik a legalapvetőbb logikai viszonyokat, másrészt azt, hogy ezek a viszonyok nem vezethetők le sem az empiriából, sem a tudat a priori adottságaiból. A fogalmak eredetének empirista, naturalista vagy transzcendentális megközelítései nem vesznek tudomást a fogalmak és a kategóriák kollektív jellegéről.

A harmadik tézis az, ami a „gyanútlan” olvasót a legjobban meghökkenti. Hiszen az még valahogy elfogadható (bár merőben ellentétes az újkori gondolkodás évszázados hagyományaival), hogy a fogalmaink nem egyéni alkotások, hanem bennük a kollektív tudás kristályosodik ki, vagyis hogy az egyéni képzetek hátterét a kollektív képzetek jelentik. Az azonban már valóban meghökkentő, hogy a kollektív osztályozás, a világ fogalmi

⁵ Fraser például úgy véli, hogy a dolgok osztályozása nem csak megelőzi, de modellként is szolgál a társadalom tagolása számára.

„Éppen nem a dolgok logikai kapcsolatai szolgáltak mintául az ember társadalmi kapcsolataihoz – ahogyan, úgy látszik, Fraser feltételezte.” (Durkheim 2003: 328).

elrendezése valójában a közösség totemisztikus rendjét (a családi, házassági és hatalmi viszonyokat, valamint a közösség alcsoportjainak térbeli elrendeződését) tükrözi. A totemisztikus népek osztályozási rendszere nem csupán analógiát sejtet a két rend között (és ezáltal az osztályozás társadalmi eredetét hangsúlyozza), hanem azt, hogy a két rend valójában *egy*: ugyanaz a szellemi keret irányítja a társadalom elrendeződését, mint a dolgok és jelenségek osztályozását. Ezt az erősebb állítást mondja ki a negyedik tétel, aminek az a jelentősége, hogy Durkheim és Mauss szembeszáll bizonyos naivitásokkal. Ha már egyszer felismertük az összefüggést a dolgok osztályozása és a társadalom tagolódása között, akkor ennek az összefüggésnek van egy felszíne, ami redukcionista olvasatokra, vagyis könnyű megoldásra csábít. Ha a kettő között összefüggés van, akkor vagy a dolgok osztályozása a társadalom tagolódásának modellje (pl. Fraser), vagy a társadalom tagolódása az alapja, modellje és oka a dolgok osztályozásának (szociomorfizmus). Durkheimék mindkét csapdát igyekeznek elkerülni: nem egyszerűen párhuzam vagy oksági összefüggés van a kettő között, hanem azonosság, vagyis ugyanaz a természetük.

Az ötödik tétel alapjaiban forgatja fel a hagyományos episztemológiai, logikai, pszichológiai és filozófiai meggyőződéseket. Ugyanis hihetnénk azt, hogy a kulturálisan különféleképp kódolt fogalmak mögött van egy olyan tisztán logikai és formális tartomány, ami mindenkiben eleve közös, mert magával az emberi lényvel együtt született. Durkheim és Mauss azonban azt állítja, hogy csak és kizárólag társadalmi *a priori*-ról beszélhetünk. A hagyományos esszencializmus kényelmes menedéke, hogy legalább a logika és a matematika (valamint a grammatikai struktúrák mélyszerkezete) örök és a priori, még akkor is, ha hétköznapi fogalmaink empirikus és kulturális esetlegességeket hordoznak magukon. Vagyis a velünk született osztályozási és logikai képességekre épül rá az a réteg, amit valóban a társadalom által produkált fogalmi sokféleség alkot. Durkheim és Mauss azonban amellettt érvelnek, hogy még ez is látszat: a logikai és tudományos gondolkodás *minden* változata társadalmi intézmény, vagyis kollektíve rögzült eljárás, nem pedig az emberi elme esszenciálisan örök kognitív struktúrája.

A hatodik tézis azt állítja, hogy a totemisztikus népek osztályozási rendszere és a mi modern gondolkodásunk között szakadásként a különbség. Ezért olyan furcsák és meghökkentők ezek az osztályozási struktúrák. Ennek a hatalmas különbségnek lehet egy olyan értelmezése, hogy a totemisztikus népek még nem jutottak el arra a szintre, ahol mi vagyunk, vagyis hogy a gondolkodásuk primitív és irracionális a miénkhez képest. De lehet az is a magyarázata, hogy a mi racionalitásunk ugyanolyan társadalmi intézmény, csak épp mások a szabályai (ahogy azt például Bourdieu és Bloor elemzése is sugallják). Ez a gondolat jelenik meg – talán először a gondolkodás történetében – Durkheim és Mauss tanulmányában. A mi logikai és osztályozási kategóriáink már nem tükrözik a társadalom felosztását, de történeti képződmények lévén még ezekben is kimutatható a kollektív jelleg.

A tanulmány egyik legszemléletesebb példáját a zunyi indiánok osztályozási rendszere adja. „*Ez a rendszer [...] arra az elvre épül, hogy hét térségre osztja fel a teret: észak, dél, nyugat, kelet, a zenit és a nadír, s végül a középpont térségére. A világegyetem összes dolga e hét térség között van elosztva. Hogy csak az évszakokról meg a természeti jelenségekről beszéljünk, északhoz tartozik a szél, a szellő vagy a légáram, mint évszak pedig: a tél; nyugathoz a víz, a tavasz, a tavaszi esős szelek; délhez a tűz és a nyár; kelethez a föld, a vetés és a fagyok, ame-*

lyek megérlelik a termést és befejezik az évet. A pelikán, a daru, a skótfajd, a zsályakakas, a zöld tölgy stb. északhoz tartozik; a medve, a prérifarkas, a tavaszi füvek nyugathoz; a keleti térséghez sorolják a dámszarvast, az antilopot és a pulykát stb. De nem csak a dolgokat osztják el ily módon, hanem a társadalmi funkciókat is. Észak az erő és a rombolás vidéke, övé a háború és a pusztítás; *kelethez* tartozik a béke [...] és a vadászat; a déli meleg tájakhoz tartozik a mezőgazdaság meg a gyógyászat; *kelethez*, ehhez a verőfényes térséghez pedig a mágia és a vallás.” (Durkheim–Mauss 1978: 293) A zunyi osztályozás furcsaságait még hosszan sorolhatnánk. A lényeg azonban az, hogy a rendszer nem csak minden dolgot és jelenséget felölel és elhelyez a hét térség osztálya szerint, hanem pontos megfelelője a zunyi közösség hét nemzetsége falubeli elhelyezkedésének. Noha Durkheim és Mauss hosszan elmélkedik arról a kérdésről, hogy az osztályozás a nemzetségek szerint vagy a tájegységek szerinti tagolást követi-e, és hogy ezeken belül milyen eltérő formák, illetve milyen kevert formák léteznek, ez azonban már az etnológia kutatási területére tartozik. Ami a szociológia és a filozófia szempontjából lényeges, az az, hogy a társadalom keretei és az osztályozási rendszer keretei egybe esnek. „A társadalom nem egyszerűen modell volt – írja Durkheim és Mauss összefoglalóan –, amelyben az osztályozó gondolkodás mintegy alapanyagot talált, hanem a társadalom saját keretei váltak a rendszer kereteivé. Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai.” (Durkheim–Mauss 1978: 329)

A dolgok totemisztikus osztályozása tehát az emberek osztályozását követi,⁶ az élet minden tényét felöleli, és a miénktől teljes mértékben eltérő törvényeket követ. A mi osztályozási rendszerünk vagy a hasonlóságot követi (pszichológiai asszociáció), vagy bizonyos tulajdonságok meglétére épül (lényegi közös jegy), vagy a leszármazás logikáját követi (biológiai származás és fejlődés), esetleg a családi hasonlóság elvén alapul (a játék fogalmának sokféle aspektusa). A totemisztikus népek osztályozása hasonlóan szigorú, mint a miénk, csak más logikát követ: azokat a dolgokat és jelenségeket gyűjti egy csoportba és rendezi el hierarchikusan a csoporton belül, amelyeket átjár a totemállat ereje vagy valamilyen személytelen és láthatatlan erő, ami vonzást és összetartozást teremt e dolgok és jelenségek között.

A társadalom nemzetségek szerinti és tájegységek szerinti tagolódását nem csupán ugyanazok a szabályok irányítják, mint a dolgok osztályozását, hanem az azonos keretrendszer többnyire valamilyen narratív származási elképzelést is kap. Az eredetmítoszok egyben az osztályozás alapjait is magyarázzák. Ezért írják azt a szerzők, hogy minden mitológia egyben osztályozás is: „A jól szervezett isteni közösségek úgy osztják föl maguk között a természetet, mint másutt a nemzetségek a világegyetemet.” (Durkheim–Mauss 1978: 325) A világ tagolásának van tehát egy fogalmi, egy mitológiai és egy társadalmi aspektusa is. Ám ezek az eltérő aspektusok ugyanarra a keretrendszerre épülnek.

Durkheim és Mauss elképzelése arról, hogy a totemisztikus népek osztályozási rendszere nem egy fejletlen, irracionális és véletlenszerű kapcsolatokra építő elképzelés, nem csupán levegőben lógó állítás, hanem érveket hoznak fel mellette. Akkor lenne igazuk azoknak, akik a totemisztikus gondolkodásban a racionális gondolkodás ellentétét, a miénktől eltérő és primitív változatát látják, ha ezekben az osztályozási rendszerekben teljesen esetlegesen kerülnének egymás mellé az adott csoport dolgai. De ez nem így van. A totemisztikus osz-

⁶ „Ha ugyanis a totemizmus bizonyos értelemben nem egyéb, mint meghatározott embercsoportoknak bizonyos természetadta tárgyak (vagyis a nekik megfelelő totemfajták) szerinti nemzetségekbe való felosztása, akkor – megfordítva – egyben természetadta tárgyak társadalmi csoportosulásuk szerinti felosztása is.” (Durkheim–Mauss 1978: 269).

tályozás nem csak csoportokba osztja a dolgokat, hanem (1) hierarchikusan rendezi őket (nálunk ez a nemek és fajták szerinti csoportosítás); (2) átfogó egészt alkot belőlük;⁷ és (3) rendszeres, illetve rendezett kapcsolatot terem a létezők között.⁸ A totemisztikus gondolkodás tehát egységes képet ad a világról: nem egy még fejletlen, irracionális, vallásos világrépről van szó, hanem a *világ* egy adott képéről. Egy olyan rendezett képről, ami talán először (vagy legalábbis a mi számunkra hozzáférhető legősibb változatban) mutatja világnak (rendezett egésznek, kozmosznak) a létezők nehezen kiismerhető és kaotikus halmazát. A totemisztikus világrép először érzékeli és fogja fel világnak a rendezetlen természeti *Umwelt*-et. Az ember nem pusztán észleli a természet dolgait, hanem világgént látja a létezők halmazát. A társadalmasuláson keresztül a nyelv lehetővé teszi a valóság értelmes rendezését, vagyis instituálja a valóság egységes, rendezett és totális képét, más szóval megteremti a világot. Ezért mondja Durkheim és Mauss, hogy ezek a totemisztikus osztályozások már „*a tudományos gondolkodás termékei, és az első természetfilozófiának tekinthetők.*” (Durkheim–Mauss 1978: 328) Ennek az állításnak a jelen összefüggésben nem az a vonatkozása érdekes, hogy itt már valamifajta „tudományos gondolkodásról” van szó, és nem is az, hogy ilyen értelemben a tudomány sem különbözik élesen a vallások hitétől; hanem az, hogy a totemisztikus osztályozás azonos a világ, vagyis az értelmes, átfogó egész képének első instituálásával.

NYELVI ÉS TÁRSADALMI INSTITÚCIÓ

A nyelv működése és a valóság társadalmi instituálása párhuzamos, vagy másképpen fogalmazva: azonos szellemi keretekre épül. Ezáltal pedig a nyelv egy új aspektusa nyílik meg: a nyelv immár nem pusztán feltárja a világot (egy önmagában zárt, egyéni tudat szempontjából), hanem instituálja a világot (egy közösség szempontjából). Vagyis nem pusztán egy újabb aspektust ragasztunk a nyelv működésének eddigi aspektusai mellé, illetve nem pusztán kiegészítjük a nyelv világfeltáró jellegét a nyelv közösségi jellegével, hanem a világfeltáró jelleg mellett egy legalább ugyanolyan alapvető dimenziót nyitunk meg: a közösségi nyelvhasználat és kollektív tudás világot instituáló dimenzióját.

Ahogy korábban láttuk, a világ tagolásának van egy fogalmi, egy mitológiai és egy társadalmi aspektusa is. E három aspektus (az osztályozás, az eredettörténet és a közösség felosztása) együttesen ugyanarra a szellemi keretre épül, ez pedig nem más, mint egy alapvető institúció. Ez az institúció átfog minden értelmes tapasztalatot, egységbe rendezi a cselekvéseket, és megszabja a lehetséges cselekvések szabályait, átfogó magyarázatot kínál a különféle jelenségekre, és értelmes egészbe szervezi az emberi életet és magát azt a világot, amiben az emberi életnek meg kell formálódnia. A kollektív institúció első formája vallási jellegű (ezen belül pedig az első forma a totemisztikus forma), mind a jogi szabályok, mind a tudományos gondolkodás ebből a közös alapból nőtt ki. Ahogy Durkheim fogalmaz: „*valamennyi nagy társadalmi intézmény a vallásból született.*” (2003: 380) Ha pedig ez így van, akkor a fogalmi, a mitológiai és a társadalmi össze is kell kötnie valaminek: ez az a „személytelen erő”, aminek az eredete a közösség, mint olyan, és ami minden életjelenséget áthat, vagyis

7 „[A] kategóriáknak az a szerepük, hogy az összes fogalmat magukba foglalják, úgyhogy a par excellence kategória ezek szerint éppen a teljesség fogalma kell hogy legyen.” (Durkheim 2003: 398).

8 „Ezek az osztályozások tehát mindenképp előtt arra valók, hogy kapcsolatokat teremtsenek a képzetek között, hogy egységesítsék a megismerést.” (Durkheim–Mauss 1978: 328)

instituí, és aminek a vallási formája nem más, mint a „szent” fogalma.⁹

Mi az, ami az intéziúciót alkotja, és mi az, ami ezáltal a nyelvi megismerés, illetve nyelvi „élet” legalapvetőbb dimenziójához tartozik? Durkheim belátásai alapján, de akár Durkheimtől elmozdulva is megpróbálhatjuk felvázolni ezt a lehetséges választ. Az intéziúcióhoz mindenk elött egy mitikus elképzelés tartozik a világ kialakulásáról és rendjéről, vagyis egy mitikus elképzelés a világról. Az első és legfontosabb fogalom – már Durkheimnél is – a teljesség fogalma. Egy kultúra, illetve egy közösség alapja a világ teljes és átfogó képe. A fenomenológia fogalmiságával kifejezve: az ősalapítás (*Urstiftung*) mindenekelött egy *világot* intéziúál. A világnak ezen a sajátos képén belül van értelme beszélni a térről, az időről, az okságról, az anyagról, az erőről, vagyis a legalapvetőbb kategóriákról; valamint a legalapvetőbb kategóriális elválasztásokról, a szent és a profán, a jó és a rossz, a férfi és a nő, ember és isten, test és lélek, tiszta és tisztátalan, jobb és bal, saját és idegen, barát és ellenség, rend és káosz, normális és patológikus, élő és halott, igaz és hamis szembeállításáról. Az úgynevezett kollektív képzetek pedig ezekre a legalapvetőbb kategóriális formákra és különbségekre épülnek. Az egész azonban a jelenségek sokféleségét egy összefüggő világgá formálja. Egy világnak mindig határai vannak: a rendezett világ határain túl a vad természet ismeretlen és mitikus birodalmi terülnék el, a pusztaságok, a hegyek, az óceánok. Az ősalapítással a világ határain belüli rendezett szféra és a világ határain túli idegen szféra különül el. De a világ határain túli is bizonyos értelemben a rendhez tartozik, csak negatív értelemben, a rendezettség logikai ellentéte van a világ határain túl. Ami azonban a rend és a rendetlenség különbségét megelőzi, az egy másfajta rendetlenség. Az az őskáosz ember elötti, rendezetlen és fenyegető őállapota, a mozgásban lévő semmi. Az intéziúció, vagyis az ősalapítás a rend és rendetlenség megkülönböztetése, illetve az elkülönült, szabályozott állapot igénylése, és az őállapot mitikus múltba számúzése. Egy transzcendentális időben és egy transzcendentális térben alakot öltő kettős megkülönböztetés. A káosz múltba számúzése, és az ismert, szabályozott világ szembeállítása az ismeretlen világgal.

Durkheim többször megadja az alapkategóriák listáját, bár elsősorban a tér és az idő kategóriáira koncentrál. „*Ítéleteink gyökerében van néhány olyan lényegi fogalom, amely értelmi életünk egészét uralja [...]: az idő, a tér, a nem, a szám, az ok, az anyag, a személyiség stb. fogalma.*” (Durkheim 2003: 19) „*Már utaltunk rá, hogy még az olyan elvont képzetek is, mint amilyen az idő és a tér, történelmük minden pillanatában szoros kapcsolatban állnak a megfelelő társadalmi szervezettel. Ugyane módszer segíthetne azt is megértenünk, hogy alakultak ki az okság vagy az anyag képzetek, a gondolkodás különböző formái, stb.*” (Durkheim–Mauss 1978: 334) Nyilvánvalóan értelmetlen azt állítani, hogy a tér fogalma, illetve képze mint olyan társadalmi konstrukció, hiszen ha az emberi lény nem lenne eleve képes valamiféle térbeliséget, mélységet, távolságot, szélességet és terek térben való elhelyezkedését „észlelni”, akkor aligha beszélhetnénk térről. Ám Durkheim nem is ezt mondja. Azt állítja, hogy a tér fogalmának mint a gondolkodásunkat irányító alapkategória *tartalmának* a meghatározása az, ami nem egyéni felfogás eredménye, hanem kollektív képződmény. Ugyanígy kollektív képződmény az idő észlelése egy adott kultúrában belül, az eseményeket egymáshoz kapcsoló titokzatos erő képze (aminek csak egy kései leszármazottja az okság fogalma), az anyag mibenlétének és lehetséges változatainak a fogalma.

9 „A ‘szent’ és a ‘személytelen erő’ összekapcsolása Durkheim valláselméletének egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb tétele. A személytelen erő az a láncszem, amely a rítusok és a kategorizáció között az összefüggést megteremti.” (Némedi 2005: 288) Erre lesz példa a sziúk wakandája, az irokézek orendája és a melanézek manája. (Durkheim 2003: 179–193)

A kategóriák szerepe ugyanaz, mint Kantnál (minden lehetséges fogalom és tapasztalat rájuk épül), csak épp eredetük nem a transzcendentális szférába vezet, hanem a közösség közös tapasztalata és világról alkotott elképzelése ölt bennük testet. A kategóriák a rend kifejezői, vagyis az alapvető institúció fogalmi megnyilvánulásai. A kategóriák szerepe nem csupán az, hogy egy speciális területet (pl. a tér észlelését) szabályozzák, hanem az, hogy összefogják és egybetartják a többi fogalmat.¹⁰ Hierarchikus rendet teremtenek a képzetek között, és egyetlen egészbe foglalják őket, vagyis egységesítik a megismerést. A tapasztalati anyag fogalmi rendezése egyszerre a világ rendjének észlelése és a világ egy meghatározott rendjének posztulálása. A nyelv társadalmisága mindenek előtt azt jelenti, hogy rendezett egészként, vagyis *világként* észleljük a tapasztalat számára feltáruló valóságot (a tárgyak, az élőlények, az istenek, az erők, a cselekvések és az érzelmek valóságát). Önmagában és elszigetelten értelme semminek sincs: értelme valaminek csak ebben az átfogó egészben van. Ha a tapasztalat a „valami mint valami” szerkezetére épül, vagyis minden tapasztalat egy bizonyos értelemben való felfogása valaminek, akkor evvel párhuzamosan azt is elmondhatjuk, hogy **a mint struktúra** egy világra mint a közösség által instituált világra vonatkozik. A társadalomból eredő morális konformizmus és logikai konformizmus a legmélyebb értelemben a társadalom instituálásával egylényegű, és abból nyeri értelmét. Ez a kétfajta konformizmus pedig éppen ezért nem olyasmí, ami csupán a felszínen befolyásolja a gondolkodásunkat és a cselekvésünket, vagyis amiről némi erőfeszítéssel leszoktathatnánk magunkat. Nem is mondhatjuk azt, hogy e konformizmus szabályszerűségei bele vannak kódolva a tudattalanunkba, noha talán ez lenne a legérthetőbb kifejezése a dolognak. Ez utóbbi ugyanis még mindig azt feltételezi, hogy ezek nélkül is emberek lennénk. Az alapvető kategóriákkal kapcsolatos konformizmus valójában azt jelenti, hogy ezek nélkül egész egyszerűen nem lennénk emberi lények. Nincs olyan nyelv, ami ne hordozna egy ilyen alapvető institúciót, és nincs olyan institúció, amit ne egy nyelv hordozna.

Az alapvető kategóriákat maga Durkheim is összeköti az institúció fogalmával, mégpedig egy meglehetősen furcsa kontextusban: egyrészt a szerszám fogalmához, másrészt a szellemi tőke fogalmához kapcsolva. Ennek az összekötésnek a jelentőségét az is mutatja, hogy nem egy véletlenszerűen elszórt megjegyzésben jelenik meg, hanem a kései főmű bevezetésének a végén. „*E kategóriák ugyanis most már nem úgy jelennek meg előttünk, mint pofonegyszerű fogalmak, amelyeket bárki jöttment kihámozhat személyes megfigyeléseiből, jóllehet a népi képzelet sajnálatos módon túlbonyolította őket, hanem, épp ellenkezőleg, mint okos gondolati szerszámok, amelyeket évszázadok során emberek csoportjai kovácsoltak kitartó munkával, s amelyekben szellemi tőkéjük legjavát halmozták fel.*” (Durkheim 2003: 28) A kollektív fogalmak és kategóriák a kollektív megismerés és élet lecsapódásai. Szerszámok a világban való értelmező tájékozódáshoz, és a felhalmozott szellemi tőke kifejező eszközei. E mondathoz csatolt lábjegyzetben tovább viszi ezt a gondolatot, és azt írja: „*Ezért indokolt a kategóriákat a szerszámokhoz hasonlítani; mivel a maga részéről a szerszám felhalmozott anyagi tőke. Egyébként e három fogalom közt – szerszám, kategória, intézmény [institution] – szoros rokonság áll fenn.*” (Durkheim 2003: 28) A kategória tehát nem csupán szerszám (ezt még Kant alapján is állíthatnánk, bár Kant szellemétől némiképp idegen módon), de egyszersmind intézmény is. Intézmény, amennyiben a világ egy bizonyos szabályozott elrendezését és tagolását fejezi ki.

10 „[A] kategóriáknak az a szerepük, hogy az összes fogalmat magukba foglalják” (Durkheim 2003: 398)

Noha Durkheim kevés szerepet szán a nyelvnek, ennek ellenére elmondható, hogy a világ instituálása, kategoriális megformálása, osztályokba sorolása, valamint a fogalmak egybefűzése és rendezése csakis a nyelv alapján lehetséges. A nyelv az a kezdeti tőke, ami mindenféle felhalmozott tudásbeli tőkét lehetővé tesz, hordoz és rögzít.

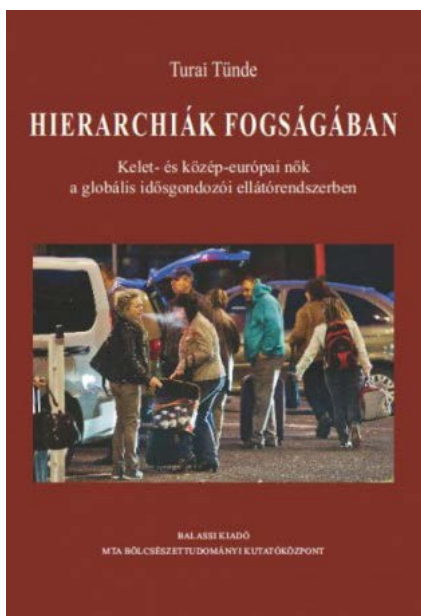
A kognitív pszichológia és a kognitív nyelvészet, miközben szakít az európai metafizika számos meggyőződésével (vagyis szakít a hagyományos nyelvfelfogással, ami a jelentést a megnevezés és referálás funkciójára vezeti vissza és a szemantikai rendszert nemek és fajok szigorú hierarchiájába rendezi), és dinamizálja a nyelvfelfogást, mégis megmarad egy bizonyos perspektíva fogságában. Ez a perspektíva pedig nem más, mint az egyéni tudat és egyéni beszélő perspektívája: ha az egyéni beszélőből indulunk ki, akkor mindazt, ami túlmutatni látszik az egyéni beszélő tapasztalati horizontján, valamilyen módon mégiscsak meg kell alapozni az egyéni beszélő kognitív teljesítményeiben: meg kell állapítani bizonyos eleve adott kognitív képességeket, modulokat vagy paneleket, amelyek megmagyarázzák azt, amit nem lehet az egyéni tudat egyéni tapasztalataiból magyarázni.

Durkheim abban a tekintetben is radikális, hogy ezen az utolsó metafizikai meggyőződésen (az egyéni tudat a valóságra vonatkozó tapasztalat végső horizontja) is túllép. Az a gondolat, hogy nem az egyénekből áll össze a társadalom, tehát nem az egyének külön tudata egymás mellé rakosgatva alkotja a társadalmi tudatot, hanem épp fordítva: az egyén a közösségből válik ki, és egyéni tudata a közösségi tudat „levezetett” állapota, ez a gondolat radikálisan megváltoztatja az összes nagy filozófiai kérdés irányát. Durkheim, sok – ma már nehezen elfogadható – nézete ellenére, alapgondolataiban rendkívül radikális: szakít az a priori vagy empirikus kizárólagos ellentétének dogmájával, valamint az egyéni tudat elszigeteltségének és önmagára utaltságának dogmájával. A nyelv tud, instituál, konformizál, és működésben tartja a társadalom társadalmiságát (morál, rituálék, szokások, illem, diskurzusok). A nyelv a társadalmiság *minden* rétegében jelen van: a kollektív képzetek az első társadalmi intézmények.

HIVATKOZÁSOK

- Durkheim, É. (1924) Représentations individuelles et représentations collectives. In *Sociologie et philosophie*. Paris: Alcan, 1–38.
- Durkheim, É. (2003) *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Durkheim, É. – Mauss, M. (1978) Az osztályozás néhány elemei formája. In Durkheim, É.: *A társadalmi tények magyarázatához*. (Ford. Léderer P., Ádám P.) Budapest: Közgazdasági és Jogi, 253–334.
- Kant, I. (2004) *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis J.) Budapest: Atlantisz.
- Marx, K.– Engels, F. (1974) *A német ideológia*. Budapest: Helikon.
- Némedi D. (1996) *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- Némedi D. (2005) Durkheim és az „erős program” a tudományfilozófiában. In Fehér M. – Békés V. (szerk.) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 133–160.

FIZETETT GONDOSKODÁS MINT GLOBÁLIS IPARÁG



Turai Tünde (2018) *Hierarchiák fogságában. Kelet- és közép-európai nők a globális idősgondozói ellátórendszerben*. Budapest: Balassi Kiadó – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.73

Turai Tünde *Hierarchiák fogságában. Kelet- és közép-európai nők a globális idősgondozói ellátórendszerben* című könyve a hazai társadalomtudományi szakirodalom hiánypótló kötete, amely a kelet- és közép-európai nők jelenlétét vizsgálja a globális munkaerőpiac háztartási és gondozói szektorában. A kutatás újszerűsége elsősorban a témaválasztásban jelentkezik, ugyanakkor a szerző bátor terepválasztásának köszönhetően kutatásmódszertani különlegességeket is tartogat a könyv. Az elméleti bevezetőt követően a módszertani fejezetben ismerjük meg a kutatás megvalósításának kereteit, a terepmunka során bejárt színhelyeket. A több színterű etnográfia módszertanának segítségével nyolc különböző országból származó, közel kétszáz interjúalanyral – vagy ahogy a szerző nevezi őket, beszélgetőtárssal – készített mélyinterjú alkotja a kiterjedt empirikus anyagot. Erénye, s egyben fontos célkitűzése a kötetnek, hogy a hagyományos összehasonlító vizsgálat helyett globális kontextusba helyezve értelmezi a különböző terepeken szerzett ismereteket.

Az elméleti és módszertani bevezető fejezetet a migráns gondozói tevékenység sajátosságait vizsgáló fejezet követi, ahol a szerző a munkaszervezés módjait, a különböző munkaformákat, a migráns gondozók feladatköreit, valamint státusz(zavar)át elemzi. A harmadik fejezet a gondozást végző nők transznacionális létének mindennapjaira, a családalkotási és -alakítási stratégiáira, valamint a gondozói munkamigrációban részt vevő szereplők diskurzusainak jellegzetességeire világít rá. Végül a negyedik fejezetben megismerhetjük, hogy a migráció mint életszakasz miként illeszkedik a személyes életútba.

¹ Tudományos segédmunkatárs, Népeségtudományi Kutatóintézet. PhD hallgató, Pécsi Tudományegyetem, Demográfia és Szociológia Doktori Iskola.

A 2000-es évektől kezdődően egyre több empirián nyugvó kutatási eredmény látott napvilágot a háztartási migráció témakörében. Elkerülhetetlen hivatkoznunk a vizsgált terület egyik legismertebb kutatójaként számontartott Rhacel Salazar Parreñasra, aki *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work* (2001) című könyvében az Egyesült Államokban és Olaszországban dolgozó Fülöp-szigeteki nők munkamigrációját elemzi. Összehasonlító elemzésének középpontjában a globális egyenlőtlenségeken alapuló térben mozgó nők állnak, akik családjukat, gyakran kisgyermeküket hosszú évekre hátrahagyva vállalnak munkát otthonuktól távol, egy másik földrészen.

Feltételezhetően Parreñas munkássága is inspirálta a szerzőt, aki átfogó ismertetést nyújt a kötetben a kapcsolódó nemzetközi szakirodalomról és kutatási eredményekről. Az irodalomjegyzék áttekintése során azonban feltűnhet az olvasónak, hogy magyar nyelvű hivatkozás nem található a gondozói migráció témakörében. Valóban, egészen a közelmúltig² Turai Tünde a magyar kutatók körében egyedülként – Parreñashoz hasonlóan úttörőként – vizsgálta a külföldön munkát vállaló idősgondozók életútját, szerveződését, munkájuk különféle aspektusait.

A kutatás módszertanának tárgyalása egy különösen izgalmas fejezete a könyvnek, amelyet az etnográfiaiban járatlan olvasók is érdekfeszítőnek fognak találni. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a jelen kutatómunka nem egy jól lehatárolt térben folyik, ahol egy zárt közösség megfigyelésére, majd elemzésére kerül sor. Turai a George E. Marcus (1995) által kidolgozott *multi-sited ethnography*, azaz több színterű etnográfia módszerét alkalmazza, amely módszer eltávolodik a Malinowski-féle kutatási elvektől, és kutatásának tárgyára egy folyamatosan mozgásban lévő témaként tekint. A gondozói migráció főszereplői mozgásukban változatos mintázatot mutatnak, és csak igen ritkán mondható el róluk, hogy két pont között ingáznak. Munkájuk elengedhetetlen eleme a mobilitás és a rugalmasság, gyakori, hogy néhány év alatt több befogadó országot is megjárnak. A vizsgálni kívánt téma sajátosságai tehát indokolják a kvalitatív módszertan melletti kutatói döntést.

A gondozói migráció jelenségét vizsgálók jelentős hányada szintén kvalitatív módszereket alkalmaz, azonban, mint minden módszernek, a terepmunkán és személyes interjúkon alapuló adatfelvételnek is megvannak a maga korlátai. A szerző őszintén reflektál módszertani problémákra, ilyenek például a mintavétel nehézségei (a terepmunka végzésének helye és ideje a pályázatok és a támogatások függvényében), bizonyos csoportba tartozó személyek megszólításának problematikája. Az összesen 190 interjúalany közül 121 gondozóval, valamint 69 egyéb szereplővel készült mélyinterjú, ez utóbbi csoportba tartoznak a gondozottak, megbízók, családtagok, munkaközvetítők és utazásszervezők. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy kutatásában nem szólnak meg a külföldön munkát végző gondozók hátrahagyott férjei, partnerei, gyermeküket otthon egyedül nevelő apák. A kutató fő okként az interjúra való hajlandóság hiányát, az elutasítások nagy mértékét jelöli meg. Ugyanakkor a hiány részben abból a módszertani megfontolásból is adódhat, hogy az interjúk többsége az etnográfiai terepmunka keretében a befogadó országban készült, azaz a meginterjúvált asszonyok férjei nem voltak szükségszerűen elérhető közelségben.

² Az elmúlt évek során a gondozói migráció gyakorlatát egy 2015-ben kezdődő, NKFIH által támogatott kutatás keretében vizsgálták az MTA KRTK Regionális Kutatások Intézetének kutatói (a vizsgálat eredményeiről lásd: Váradi 2018), valamint az ausztriai befogadó terepre fókuszálva a KSH Népeségtudományi Kutatóintézetének kutatói (Melegh et al. 2018).

A könyvben nem találunk hivatkozást azzal kapcsolatban, hogy miként mérhető a külföldről érkezett idősgondozó munkavállalók száma, hogy megközelítőleg mennyi nőt érint ez a típusú munka a különböző célországokban, vagy hogy hány családra hatnak ki a munka hosszú távú következményei a kibocsátó térségekben. A külföldön foglalkoztatott háztartási alkalmazottak és házi idősgondozók számát valóban nehéz megbecsülni, ami döntően a munkavállalás természetére, azaz fekete- és szürkezőnája körüli mozgásra vezethető vissza. Saját adatfelvétel hiányában általában a munkaerő-felmérés (LFS) adatai vagy társadalombiztosítási adatok felhasználásával adható becslés a gondozók számáról (lásd például Bahna 2014), a legpontosabb adatforrás azonban – figyelembe véve mind a befogadó, mind a kibocsátó ország jellegzetességeit – országonként eltérő lehet. Néhány megközelítő adat a vizsgált csoport jelenlétének volumenéről – akár csak a munkájukat legálisan végző személyek számáról – jelen esetben is hozzá tudott volna járulni a probléma kontextualizálásához.

Érdeemes néhány szóban kitérnünk a terepmunka színtereire, amely terek a tematikus elemzés során mélyen átszövik a könyvet, és változatosságuk ellenére – vagy épp amiatt – inkább összetartják, mint eklektikussá teszik az ismereteket a kutatott jelenségről. A kutatómunka nyolc különböző országban³ történt, a terepen tartózkodás időtartama azonban eltéréseket mutatott, ami az adatgyűjtés mértékét is meghatározta. A szerző arról számol be, hogy Magyarországon folyamatosan terepen érezte magát, hiszen nap mint nap, a legváratlanabb helyzetekben bukkant fel a téma. Hasonló vonásokat hordozott az erdélyi terepmunka is. Olaszországban Ancona városában, azaz egy jól körülhatárolható helyen készültek az interjúk, így ez a színtér hasonlított leginkább a klasszikus antropológiai terepmunkára. Az Izraelben töltött viszonylag rövid idő és a terep sajátosságai ellenére gazdag empirikus anyag gyűlt össze a közel-keleti országban, ahol a szerző meglepve tapasztalta a gondozók lelkes segítségét. Végül, az Egyesült Államokban végzett kutatásra a szerző pilotkutatásként tekint, mivel a terep eltérő mintázatainak, nehezen elérhető csomópontjainak köszönhetően nem sikerült a kívánt mélységekbe jutni. Jól látható tehát, hogy nem csak földrajzilag távol eső, hanem olykor kulturálisan meglehetősen eltérő terepeket járt be Turai Tünde. A terepmunka színterei nagyban meghatározzák a munkaszervezés módját és a munkaformák tulajdonságát, valamint döntő szerepet játszanak a későbbiekben bemutatandó diskurzusokban is.

A társadalmi öregedés növekvő mértéke komoly terheket ró az egyes országok ellátórendszerére. A gondozásra szoruló személyek ellátásának módját azonban a kereslet mellett a kínálati oldal is, az informális, valamint a formális gondozásról szóló intézkedések is meghatározzák. Mindehhez hozzájárul a befogadó országok migrációs politikája, amely az egyes területek munkaerő-hiányától függetlenül eltérhet. A munkaszervezést tehát számos tényező alakítja, amelyek a formalistól az informálisig széles skálán mozognak. A kutatómunka azt demonstrálja, hogy a vizsgált országok közül a legerőteljesebb szabályozás Izraelben található, 2006 óta ide csak egy előre lejelentett munkaadóhoz érkezhethet *metapelet*, azaz külföldi gondozó. A közép- és kelet-európai nők szabadabban mozoghatnak az Európai Unió tagországaiban, ahol a legális tartózkodás mellett lehetőségük van a legális munkavégzésre, ez azonban a terepmunka tanúsága szerint még közel sem elterjedt gyakorlat. A szerző azt fogalmazza meg, hogy a házi gondozók munkaszervezési stratégiái esetében nem ritka, hogy egyszerre vannak jelen a munkavállalás formális és informális elemei, amelyek a munkavégzés helyszínétől függően (akár országon belül is) változhatnak.

³ Magyarországon, Romániában, Ukrajnában, a Moldovai Köztársaságban, Olaszországban, Ausztriában, Izraelben, valamint az Amerikai Egyesült Államokban.

A kutató nyolc évet (2008-tól 2015-ig) felölelő terepmunkája során tapasztalt némi változást a házi gondozók mozgásának irányában és munkaviszonyában. Megfigyelése szerint az erdélyiek Magyarország helyett már bátrabban céloznak meg nyugat-európai országokat, a kárpátaljaiak pedig az intézményes foglalkoztatás lehetőségét keresik hazánkban. Az informális dominanciája azonban a mai napig érvényes az idősgondozói szektorban a közép- és kelet-európai nők körében. Valószínűleg a mintavétel torzításának köszönhető, de mindenképpen informatív, hogy a megkérdezett német nyelvterületen dolgozó magyarországi gondozók között egyetlen személy végezte munkáját legálisan. Fontos felhívni a figyelmet arra, amire a szerző érintőlegesen utal is, hogy az elmúlt években jelentős elmozdulás mutatkozott ezeken a terepeken – különösen Ausztria estében – a legális munkavégzés irányába (Österle–Bauer 2016). Ez pedig új kérdéseket vethet fel a külföldi gondozók munkavállalása és hosszú távú tervei kapcsán.

Míg a munkaszervezésről szóló fejezetben arról kapunk részletes ismertetést, hogy miként manővereznek a gondozók a formális és informális munkaszervezési elemek között, a transznacionális élet tárgyalásánál ez a manőverezés a munka és családi kötelezettségek között érhető tetten. A szerző Lutz (2011), valamint Holstein és Gubrium (1995) család-interpretációjával azonosul, amelyek szerint napjainkban a család intézménye folyamatosan diverzifikálódik, így egy *építés, alkotás* alatt álló jelentéshalmaznak tekinthető. A gondozói migráció esetében az anya vagy feleség szerepében lévő nők távozásával a háztartás hétköznapi gyakorlatai alakulnak át, míg a feléjük irányuló hagyományos szerepelvárások nem változnak, feszültséget keltve bennük és családtagjaikban. Fontos megállapítása a fejezetnek, hogy aki nem migrál, az is lényeges szereplője a transznacionális térnek, és alakítja azt. A szerző megjegyzi, hogy a kelet- és közép-európai térségben élő transznacionális családokról még kevés ismerettel rendelkezünk, így ennek feltárásához további kutatás szükséges. Kutatói tapasztalatai alapján azonban fontosnak tartja kiemelni, hogy téves lenne arra a következtetésre jutni, hogy a fizikai távolság minden esetben károkat okoz a családi kapcsolatokban.

Turai a migrációt kiváltó motivációkat főként gazdasági válságba ágyazott élethelyzetek komplex összességként értelmezi. Az elemzés azt mutatja, hogy számos esetben családi válsághelyzetekre, elsődlegesen anyagi jellegű vagy ehhez szorosan kapcsolódó magánéleti motivációkra vezethető vissza az otthon elhagyása. A munkanélküliség, az adósságok rendezésének kényszere, gyermek iskoláztatása vagy a válást követő elszegényedés válsághelyzete a jelen kutatás mellett más magyarországi kutatásokban is domináns motivációs tényezőként fordul elő (Váradiné 2018, Meleg et al. 2018). A cirkuláris migrációs minta azonban lehetőséget ad a benne részt vevőknek, hogy olykor a családi igények mentén alakítsák a hazatérést – legyen szó egy hirtelen bekövetkezett betegségről, egy egyedüllétet nehezen bíró férjről vagy az anyját fájdalmasan hiányoló gyermekről. A szerző véleménye, hogy az emancipációs próbálkozások az esetek nagy részében töredékesek, azaz a családon belüli szerepek nem rendeződnek át eredményesen és tartósan.

A könyv nem mellőzi a migrációra egyedülállóként vagy párjuk támogatása hiányában mentálisan egyedül vállalkozó nők történeteit sem. Fény derül olyan esetre is, ahol már nem az otthon maradt hozzátartozók számára teszi félre megtakarításait a gondozó, hanem egyedül magának gyűjt. A kötetben megrendítő élethelyzetek szintén találhatóak, ahol a migráció nem csupán az anyagi függőségtől való megszabadulás stratégiáját rejti magában, hanem az egyetlen menekülési útvonalat egy bántalmazó és kizsákmányoló párkapcsolatból.

A migráns házi gondozók mindennapi kapcsolatainak vonatkozásában figyelmet érdemlő kérdés továbbá a munkavállaló gondozotthoz vagy gondozott családjához mért státusza. Ez a státusz-értelmezés meglehetősen széles skálán mozog. A viszony leírásában a *családtag* terminustól kezdve az *alkalmazotti* státuszon át, egészen a *szolga*, *cseléd* pozícióig terjedhet az érintett nők percepciója, valamint a kapcsolat tartalmi keretezése a fogadó háztartásban betöltött helyzetükkel kapcsolatban. A családtag(szerűség) érzése az elbeszélésekben az érzelmek, kedvesség, közös étkezések vagy az ajándékozás említésének formájában fejeződik ki. A két fél közötti együttműködés, a gondozó beengedése az intim szférába, a családtag-érzet azonban megmarad a *családias* kapcsolódás szintjén, és a gondozó sosem válik egyenrangú családtaggá. A cselédség szerepkör leírásához ezek ellenkezője, a rossz bánásmód, kiszolgáltatottság, a kontrollgyakorlás elemei jelentkeznek, amely a kutatás során leggyakrabban az Olaszországban dolgozó román gondozók esetében volt jellemző. A szerző a struktúráisan hasonló helyzetben levő ápolók diskurzusait összevetve állapítja meg, hogy ezen státuszértelmezést a transznacionális viszonyrendszer is erősen alakítja.

A foucault-i hagyományokra épülő diskurzuselemzés a nők transznacionális életének kérdéseire fókuszál a különböző migrációs terekben. A szerző elsőként az áldozat- és szenvedéssdiskurzust mutatja be, amely a Románia, Moldovai Köztársaság, valamint Olaszország közötti migrációs terekben érvényesül. Ezen országokban már hosszú évek óta jelen van a köztudatban a női elvándorlás és következményeinek problematikája, a közbeszéd a jelenség láthatóvá válásával erősen tematizálta a kérdést, megkérdőjelezve a munkamigrációban résztvevő nők jó anyaságát. Ennek köszönhetően nem meglepő, hogy a kutatásban megszólított nők rendszeresen megjelenő témája az anyai önfeláldozás, a büntudattal társuló jó anyaság kérdése (A „jó anya” mítoszának reprodukív munka szempontjából való történeti bemutatásáról lásd: Csányi–Kerényi 2018). Turai a gondozók érvelési mintázataiban a kérdés normatív megközelítését fedezi fel, azaz a gondozók maguk is kritikával illetik azt, aki nem családjá boldogulását, hanem saját maga érdekeit tartja szem előtt. Második típus az egzotikumdiskurzus, amely az Izraelben dolgozó magyar gondozókra érvényes. Az itt dolgozó házi gondozók kerülnek a munkával kapcsolatos témákat. Elbeszélésükben az egzotikum a mindennapok szintjén fogalmazódik meg, erre jó példa, hogy az országban tartózkodást sokszor úgy festik le, mintha turistaként lennének Izraelben. Végül, az etnocentrikus diskurzus az Erdély–Magyarország, Kárpátalja–Magyarország és Magyarország–Ausztria viszonylatban jelenik meg az elemzésben, amelyből kiderül, hogy a globális gondozói lánc európai színterein különböző előnyökkel jár a magyar etnikumhoz tartozás.

A migráns idősgondozók hétköznapjaikban rendszeresen szembesülnek azzal, hogy társas kapcsolataikban – legyen szó a gondozottal, a beteg hozzátartozóival vagy szomszédjaival való kapcsolatáról – azok az egyenlőtlenségi viszonyok jelennek meg, amelyek mentén maga a migráció is létrejött. A gondozó és gondozott együttélése magával vonja a határképzés kérdéskörét, azaz a távolságtartás és kontroll alkalmazásának különféle módjait, ahol a határok megnyilvánulása a gondozó társadalmi helyzetét jelöli ki. Erre egy részletesen kifejtett példa a könyvben az étkezéshez, az ételhez kapcsolódó gyakorlatok témaköre. A szenvedéssdiskurzust aktivizáló nők körében gyakran kerülnek szóba az étel megvonásával, éhezéssel kapcsolatos élmények. Ezzel szemben azok az asszonyok, akik lehetőséget kapnak arra, hogy hazai ételt főzzenek gondozottjuknak, kétségkívül egy jóval integráltabb pozícióval rendelkeznek a befogadó háztartásban.

Az utolsó tematikus egység arra igyekszik választ találni, hogy milyen következményekkel jár a munkamigráció ezen típusában való részvétel az egyén társadalmi integrációját tekintve. Leszámítva azokat a kivételes eseteket, amikor a gondozói munkára vállalkozást szakmai motivációk vezérlik, a külföldi idősgondozás mint fizetett tevékenység a pénzszerzés egy gyors és egyszerű megoldásaként jelenik meg az arra rászoruló nők körében. Ehhez azonban elengedhetetlen az érintettek foglalkoztatási hátterét, valamint a kibocsátó országban végbement gazdasági-történeti változásokat is megvizsgálni, hogy megértsük, miért fog bele egy idegen országban talán korábban sosem járt, családos, középkorú vagy ennél is idősebb asszony. A könyvben nem kerül sor a megszólított személyek foglalkoztatottsági előzményeinek szisztematikus feltárására, mindössze egy eset demonstrálja a megváltozott munkaerőpiaci környezetbe való integráció nehézségeit. Jóllehet kevés hangsúlyt kap a szövegben, a szerző lényeges állítása, hogy a külföldi munkáról szóló döntést nem elég a jelen vagy a közelmúlt perspektívájából magyarázni, mivel azt a – jelen esetben a rendszerváltást követő – gazdasági átmenet nagyban befolyásolja. Összegezve, a kiilleszkedés az otthoni társadalomból az egyéntől független tényezők hatására is végbemehet.

A beilleszkedés nehézségei elsősorban a munka természetéből fakadnak, ahol a gondozó alig vagy egyáltalán nem kapcsolódik be a helyi társadalom életébe, társas kapcsolatai gyakran a gondozottra és a beteg családjára redukálódnak. A szabadidő hiánya, a munkával járó felelősség szintén arra ösztönzi az ápolót, hogy figyelmét inkább háztartásbeli feladataira, mintsem a kinti világra fordítsa. Az elemzés arra mutat rá, hogy az idegenségérzet az erősen integrált személyeknél sem tűnik el teljesen. Ez számos tényezőnek tudható be, ilyen például a korlátozott térhasználat, a mindennapi gyakorlatokat érintő utasítások, munkaadó által kikényszerített szokások.

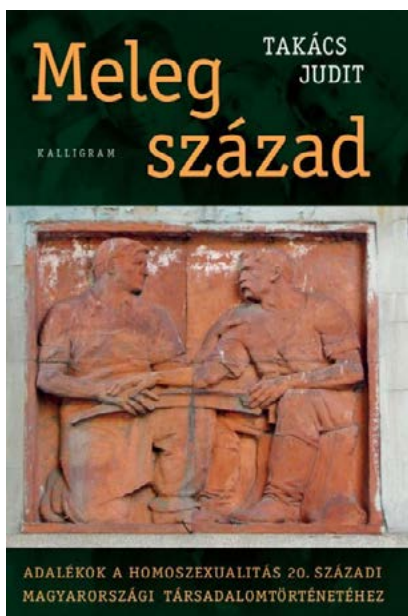
A háztartásipar intézményrendszerét és szereplőinek mindennapjait bemutató elemzés egy erősen hierarchizált térben játszódik, ahol a munkavállalóknak viszonylag kevés mozgásterük van érdekeik érvényesítésére. A kötet rámutat arra, hogy az egyéni lehetőségekhez mért stratégiák és válaszreakciók azonban heterogének, a résztvevők a globális kapitalizmus szorításai ellenére cselekvő, aktív aktorok. Turai Tünde közel tíz év feltáró és elemző munkája a fent említett, többszörösen rétegzett egyenlőtlenségek mentén szemlélteti az egyének és migrációs csoportok eltérő pozícióit. *A Hierarchiák fogságában. Kelet- és közép-európai nők a globális idősgondozói ellátórendszerben* című könyv nem csak a szakmabeliek számára izgalmas olvasmány, világos nyelvezete és a téma közérthető megfogalmazása miatt mindazoknak szól, akik globális kontextusban kívánják megérteni egy női dominanciával bíró iparág működési mechanizmusát.

HIVATKOZÁSOK

- Bahna, M. (2014) Slovak Care Workers in Austria: How Important Is the Context of the Sending Country? *Journal of Contemporary European Studies*, 22(4), 411–426. <http://dx.doi.org/10.1080/14782804.2014.902365>
- Csányi G. – Kerényi Sz. (2018) A „jó anya” mítosza Magyarországon a reprodukív munka és a piac globális történetének szempontjából. *Fordulat*, 24, 134–160.
- Holstein, J. A. – Gubrium, J. F. (1995) Deprivatization and the Construction of Domestic Life. *Journal of Marriage and Family*, 57(4), 894–908. <http://dx.doi.org/10.2307/353410>
- Lutz, H. (2011) *The New Maids – Transnational Women and the Care Economy*. London, New York: Zed Books.
- Marcus, G. E. (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.24.1.95>
- Melegh A. – Gábrriel D. – Gresits G. – Hámos D. (2018) Abandoned Hungarian workers and the political economy of care work in Austria. *Review of Sociology of the Hungarian Sociological Association*, 28(4), 61–87.
- Österle, A. – Bauer, G. (2016) The Legalization of Rotational 24-hour Care Work in Austria: Implications for Migrant Care Workers. *Social Politics*, 23(2), 192–213. <http://dx.doi.org/10.1093/sp/jxv001>
- Parreñas, R. S. (2001) *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Váradí M. M. (szerk.) (2018) *Migráció alulnézetből*. Budapest: Argumentum Kiadó – MTA KRTK Regionális Kutatások Intézete.

TRÁDLER HENRIETTA¹

„MELEG SZÁZAD”



Takács Judit: *Meleg század. Adalékok a homoszexualitás 20. századi magyarországi társadalomtörténetéhez*
Budapest, Kalligram, 2018

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.80

Az LBMTQI közösség része a történelemnek. A csoportot az elmúlt évtizedekben a kutatók, írók, filmrendezők is „felfedezték”. Eddig a társadalom számára kevésbé ismert történetek léptek elő az árnyékból, amelyek mind a mai napig kurrens problémákat, kérdésköröket boncolgatnak. Ilyen az utóbbi évek egyik híres, Oscar-díjas LBMTQI filmje, A dán lány (*The Danish Girl*), mely a társadalomban még mindig tabutémának számító történetet boncolgat. A film az első Európában közismertté vált „nemváltó férfiról” szól. A 2015-ben bemutatott film igaz történeten alapszik: az 1920-as évek Koppenhágájában járunk, ahol egy dán festő-házaspár, Einar és Gerda Wegener életébe nyerhetünk bepillantást. Eleinte egy boldog pár életét szemléli a néző, majd egy nap Gerda, hogy gyorsabban megfesse egyik munkáját, férjét női modellnek öltözteti. Ekkor születik meg Lily, Einar alteregója, aki ezt követően úgy érzi, hogy női ruhában, női testben tud csak kiteljesedni. A feleség némi lelki tusa után mindenben támogatja férjét. Párizsba költöznek, hogy szabadabb életet élhessenek, immár mint Gerda és Lily. Einar fizikailag is nővé szeretne válni. Egy orvosprofesszor felajánlja a műtét lehetőségét, amibe Lily belemegy. Kezdetét veszi a nemi átalakító műtétsorozat: az első jól sikerül, viszont a másodikba Lily belehal. A film minden hibája ellenére figyelemfelkeltő, valós problémákat feszeget. Az eset a korabeli sajtóban is nagy visszhangot kapott, diskurzus tárgyát képezte.

A történelem során a mai kifejezéssel élve LBMTQI közösség tagjai a prostituáltakhoz, zsidókhöz hasonlóan a társadalom marginális csoportjaihoz tartoztak. (Bizonyos országokban sajnos mind a mai napig marginálisnak számítanak.) Hosszú jogi, társadalmi fejlődésnek kellett végbemennie ahhoz, hogy a társadalom „teljes” tagjaivá váljon ez a kirekesztett csoport. Az LBMT Történelmi Hónap a csoport múltjának megismerése miatt is

¹ Az ELTE BTK Gazdaság-és Társadalomtörténelmi tanszék PhD hallgatója

fontos eseménysorozatnak minősül. Hazánkban több szervezet küzd a másság elítélése ellen. Ezek az egyesületek, szervezetek (többek között a Háttér Társaság, a Labrisz stb.) a leszbikus, meleg, biszexuális, transznemű, queer, interszexuális (LMBTQI) emberek érdekeit és jogait védik, valamint felhívják a közvélemény figyelmét az LMBTQI közösségek tagjainak problémáira, kultúrájukra, megismerésük lehetőségeire. Az immáron több éve megrendezésre kerülő LMBT Történelmi Hónap rendezvénysorozat keretein belül lehetőség nyílik beszélni, ismereteket szerezni e közösségek magyar, illetve külföldi múltjáról, az általuk létrehozott értékekről, amelyeknek jelentős része mind a mai napig láthatatlan.

A történészek a kulturális fordulat következtében (amikor kutatásuk fókuszát a politika, eseménytörténet felől a kultúra, a nyelv, a szimbólumok, a nemek, az egyén felé fordítják, amiből következik a kutatók szemléletváltozása a történetírás területén) elemzési szempontrendszerükbe beemelték a gendert, vagyis a társadalmi nemet. Az 1980-as években a genderszempontra érvényesülésével, a nemi identitások és szexuális orientációk sokféleségének figyelembe vételével felfedezték az ezek mentén meghatározható csoportokat is mint korábban nem, vagy legalábbis alig kutatott történelmi kutatás tárgyát. A kutatók számára érdekessé vált a férfiszexualitás kultúrája Firenzében (Rocke 1996), egy leszbikus apáca élete a reneszánsz korában (Brown 2001), vagy egy 19. századi francia hermafrodita története is elemzés tárgyát képezte (Foucault 1997).

Hazánkban kevésbé kutatott téma mind a mai napig a homoszexualitás társadalomtörténete, kevés történelmi munka született a témában.² Leginkább szociológusok, irodalomtörténészek, pszichológusok foglalkoznak a csoport társadalomtörténetével. Takács Judit *Meleg század. Adalékok a homoszexualitás 20. századi magyarországi társadalomtörténetéhez* című munkája ezért is kiemelkedő és hiánypótló a témában. Takács Judit szociológus, az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológia Intézetének tudományos tanácsadója *A homoszexualitás 20. századi társadalomtörténete az 1990 előtti Magyarországon* című OTKA kutatást két munkatársával, Csizsár Gáborral és P.Tóth Tamással közösen végezte 2013 és 2017 között. A kutatás fő céljai közé tartozott a 20. századi magyar társadalomtörténet egy kevésbé ismert aspektusának feltárása, a homoszexualitás társadalmi, állami felügyeletének kutatása. Takács könyve, mely 2018-ban a Kalligram gondozásában jelent meg, korábban publikált tanulmányok alapján e kutatásnak az eredményeit foglalja össze öt fejezetben keresztül.

A kötet 1990-ig követi nyomon a homoszexualitás társadalmi felügyeletének 20. századi történetét, mindezt friss kutatási eredményekre alapozva. A szerző a homoszexualitás magyarországi társadalomtörténelmi vizsgálatára törekedett. A kötet az elutasító társadalmi környezet kényszereire összpontosít, kisebb részben szól az érintettek kényszerekkel való megküzdési stratégiáiról, ezt a fókuszot a források hozzáférhetősége miatt választotta Takács. A kötet nagy erénye az eddig feltáratlan levéltári anyag használata, elemzése. A kutató a Budapest Főváros Levéltárának (BFL) anyagai és az Állambiztonsági Levéltár aktái mellett saját készítésű interjúkat is felhasznált. A vizsgálat fókuszában alapvetően férfiak szerepelnek, mivel a források főként férfiakról szólnak. Ennek az a magyarázata, hogy 1878 és 1961 között Magyarországon kizárólag a férfiak közötti homoszexuális kapcsolatot kriminalizálták, vagyis büntették.

² Magyar szerzők közül Takács Judit munkássága mellett lásd Borgos (2013, 2016) és Perényi (2016, 2017), valamint Hanzli (2016) és Lászlófi–Nagy–Trádler (2017) tanulmányait.

A munka mindenekelőtt bemutatja a homoszexualitás különböző társadalmi értelmezési kereteit, amelyek bizonyos történeti korokhoz köthetőek. Takács öt fő megközelítést sorol fel, melyek visszaköszönnek a magyar jogalkotás múltjából. A morális alapú nézet szerint a homoszexualitás társadalmi, vallási törvények elleni bűn, egyéni választás eredménye, amely erkölcsi szempontból elítélendő, még ha azt nem is büntetik. A betegségmodell kiindulópontja, hogy a homoszexualitás betegség, amelynek kialakulásáról gyermekkori trauma vagy rossz szocializációs minta tehet, a devianciamodell értelmezése alapján pedig a széles körben elfogadott társadalmi normáktól eltérő viselkedési forma. A magánügy-modell nem firtatja a homoszexualitás okát: e megközelítés szerint állami, társadalmi beavatkozás nem szükséges, de ha nyilvánosságra jut, akkor negatív módon hathat a társadalom tagjaira, különösképpen a kiskorúakra. Az emberi jogi megközelítés alapján pedig a szexuális orientáció a személyiség alapvető tulajdonsága, alkotóeleme. Vagyis az emberi szexualitás egyik változata, és az államnak biztosítani kell a jogi, társadalmi egyenlőséget mindenki számára, szexuális orientációra való tekintet nélkül. A homoszexualitás megítélése az öt értelmezési kereten belül mozgott a társadalomban. Magyarországon leginkább a magánügy-modell terjedt el, de erre csak az 1961-es dekriminalizáció után kerülhetett sor.

Az értelmezési keretek áttekintését követően az olvasó megismerheti, hogyan jött létre a homoszexuális kifejezés. A szót egy magyar publicista, műfordító, Kertbeny Károly alkotta meg a görög „*homo*” és a latin „*sexus*” szavak összeolvasztásával. A kifejezés először 1869-ben jelenik meg. Eközben a német jogász Karl Heinrich Ulrich létrehozta a férfias, ámde férfiakhoz vonzódó férfiakra használatos kifejezést, az *Urnigot*. Nagyon fontos megjegyezni, hogy a kötet egészében jelen van a nemzetközi kontextus, amely segítségével megérthetjük a hazai szinten zajló eseményeket. A homoszexuális kifejezés szexualitástörténeti szempontból paradigmaváltáson ment keresztül: a 19. század végére már nem a fajtalanság egyik típusára utalt, hanem a homoszexuális mint személyiség jelent meg, vagyis a fajtalanság kvázi megszemélyesült. Takács a nyelvi kifejezésmódból vezeti le – nem kis leleményességgel – hogy a 20. század első felét lényegében meleg századnak is nevezhetjük. Kevésbé ismert, hogy a kifejezést eleinte kifejezetten nőkre használták, majd köznyelviesedett a 20. század utolsó évtizedében – tudjuk meg a szerző tollából.

A kötet első fejezete a magyarországi homoszexuális listázásokról szól (*Homoszexuálisok listázása Magyarországon a 20. század elejétől az „államszocia-listáig, 27–57.*). Az efféle listázás Takács szerint a közép-kelet-európai térségre, azon belül pedig Magyarországra is jellemző rendőrségi, állami tevékenységnek számított a 19. század végétől kezdve. A 19. század utolsó negyedében a Csemegi Károly-féle büntetőtörvénykönyv „szemérem elleni büntettek és vétségek” című fejezetében jelent meg a „természet elleni fajtalanság,” és közel 80 évig létezett a magyar büntetőtörvénykönyvben. A „bűncselekményt” elkövetők egy évnyi szabadságvesztést kaphattak. A kötetre jellemző, hogy vissza-visszatérve értelmezi a jogszabályokat annak érdekében, hogy az olvasó megértse a forrás kialakulásának okait, körülményeit. Amikor 1873-ban Pest, Buda és Óbuda egyesítésével létrejött Budapest, a városegysítés többféle következménnyel járt: többek között az egységes rendőrség létrejöttével. Megszületett egy egységes rendőri szaktudás, amely lehetővé tette a nyomozás hatékonyabb működését, ezzel együtt a homoszexuálisok felügyeletét, listázását is lehetővé tette. Az egyre gyorsabb ütemben urbanizálódó Budapesten a 20. század elejére már kialakultak a meleg szubkultúra terei, szokásai, találkahelyei a városi térben. A század eleji homoszexuális-listákról csupán hivatkozásokból lehet értesülni: például Turcsányi Gyula rendőr,

Szántó Jenő főorvos és Nemes Nagy Zoltán ideggyógyász munkáiból, ahol a szerzők koruk, vallásuk, foglalkozásuk és egyéb jellemzőik alapján próbálták beskatulyázni a homoszexuálisokat. A bemutatott forrásokból egyértelműnek tűnik, hogy a rendőrök munkájuk során, úgymond „melléktermékként” listázták a melegeket.

A korai időket követően Takács egy különleges dokumentumot elemez 1942-ből. A Hadtörténeti Levéltár őrizetében található listán 993 név szerepel, a személyek részletes adataival, illetve e mellett található egy levelezés az Államvédelmi Központ és a Honvédelmi Minisztérium között zajló kérdésről, miszerint a listákon szereplő személyeket kötelezzék-e honvédelmi munkaszolgálatra vagy se. A honvédelmi szolgálat fő célja az volt, hogy a megbízhatatlan egyéneket, legyen szó zsidókról, kommunistákról vagy egyéb kisebbségi csoport tagjairól, úgy vonja be a háborús készülékbe, hogy közben a tényleges katonai szolgálattól távol tartja őket. A listára való fel-, illetve lekerülés alku tárgyát képezte, a magasabb társadalmi pozícióban lévő személyek, értelmiségiek jelentős része rá sem került a listára, amin javarészt kétkezi munkások nevei szerepeltek. Nem tudni, pontosan milyen sorsot szántak a 993 egyénnek, mert a minisztérium dolgozói nem akartak élni a homoszexuálisok munkaszolgálatosként való alkalmazásával.

Az államszocializmus időszakában az ORFK 13 féle bűnözői nyilvántartás vezetését írta elő, megelőzési jelleggel. Ennek részeként a melegeket is listázták. Ezekben az évtizedekben a szexuális orientáción alapuló vizsgálás, zsarolás a beszerzéseknél fontos eszközként szolgált, amelyet előszeretettel használtak az ügynökök, informátorok. Takács Judit szerint a listák létezése arra enged következtetni, hogy a 19. században a rendőri, állami felügyelet erőteljesen jelen volt a társadalomban.

A homoszexuális listákról szóló fejezet után a század első felét jellemző különféle nemiszerep-áthágásokkal és homoszexualitás-reprezentációkkal ismerkedhetünk meg (*Nemiszerep-áthágások és homoszexualitás-reprezentációk a 20. század első felének magyar sajtójában*, 57–119). Ez a fejezet *Az Est* című napilap 1910 és 1939 között megjelenő számainak elemzésére épül. A sajtóanyag nagyon egyedi forrástípus, az adott korszak gondolkodásmódja, bizonyos társadalmi csoportok imázsának reprezentatív megjelenési formájaként tekinthetünk rá. *Az Est* azért is szerencsés választás, mert az egyik legnagyobb példányszámban megjelenő, véleményformáló, bulvár híreket is tartalmazó napilap volt ebben az időszakban. A fejezet a homoszexualitás médiareprezentációinak egyes tematikailag meghatározott részterületeire fókuszál. Nem róhatjuk fel a szerzőnek a fókusz szűkítését, hiszen óriási anyagról van szó. A kutató a lap 8861 számát tekintette át, és összesen 536 cikket emelt be az elemzés fókuszába. Takács fő kérdése pedig, hogy milyen női és férfi szerepek megnyilvánulási formáiról esett szó a lapban, amelyben az adott időszak társadalmi környezetében szokatlanul hatottak. A szerző alapvetően kvalitatív módszerek alapján elemzi a forrást.

Több csoportot alkotva értelmezi a megjelenési formákat a szerző. Az első 92 cikk a nemi jellegzetességek részleges és/vagy teljes, illetve átmeneti és/vagy tartós megváltoztatásához köthetőek. A megtévesztők csoportjába tartoznak a magukat elmaszkírozók, sminkelők, akik általában munkájuk, elfoglaltságuk kapcsán változtatják meg külsejüket. A második csoport cikkei az úgynevezett ismeretterjesztés kategóriájába sorolhatók, amelyek például hermafroditák születéséről, boncolásáról szóló hírekkel elégitik ki a publikum kíváncsiságát. Az átöltözők csoportját nemi jellegzetességeik megváltoztatása, a másik nem ruháinak felvétele jellemzi. A korábban említett Einer Wegener története is ebbe a kategóriába sorolható, amiről *Az Est* is sokat cikkezett

– tudjuk meg Takács írásából.

A következő 138 cikk a homoszexualitás és a bűnügyek kapcsolatáról szól: főként olyan esetekről, amik megbotránkoztatták a társadalmat. Ezen belül megkülönböztethetők egyrészt a prostitúciós, illetve a zsarolási ügyek, másrészt a gyilkosságok, valamint az erkölcstelen üzemek kategóriája, ahova a botrányos viselkedésformákkal, csábítással, nemi erőszakkal foglalkozó cikkek kerültek. A kategóriákon keresztül felfedezhetők a nemiszerep-áthágásokkal kapcsolatos társadalmi vélekedések lenyomatai: Takács elemzése szerint az alapvetően kétneműnek tételezett világ mindennapi ábrázolása mellett megjelennek az átmenetek. A botrányosnak vélt históriákat imádták a szenzációhajhász újságírók: a homoszexuális ügyek kapcsán a történetet túlírták, az apró részleteket is kihangsúlyozták annak érdekében, hogy eladhatóvá tegyék a lapot, és kielégítsék a publikum igényeit.

A homoszexualitás és a homoszexuálisok csoportjának kriminalizációját visszatükrözték a lapokban megjelenő reprezentációs mintázatok. A harmadik fejezet (*A homoszexualitás magyarországi dekriminalizációjának háttere*, 119–139) ezért is kiemelkedően fontos, mivel a felnőtt férfiak között zajló, kölcsönös beleegyezésen alapuló, homoszexuális aktusok magyarországi dekriminalizációjának hátterét boncolgatja. Az egyes országok büntető törvénykönyveinek vizsgálata jól körülhatárolható és történetileg nyomon követhető, és részben tükrözi, hogy hogyan változott a meleg társadalmi megítélése. Mivel a büntetőjog az adott társadalomban a kodifikált normák megszegését szankcionálja az állam erejével, egyes normaszegések büntetőjogilag üldözendő cselekménnyé nyilvánítása és büntetendővé tétele bizonyos normák kiemelt fontosságát jelzi.

A 20. század közepén Magyarországon a medikalizációra való hivatkozással hoztak meg jogi és társadalmi ítéleteket a homoszexuális emberekről – olvashatjuk Takács Judit érvelését. A fejezet egyik „fő attrakciója” a mindezidáig ismeretlen, 1958-ból származó forrás: az Egészségügyi Tudományos Tanács (későbbiekben ETT) „Ideg-elme Szakbizottsága” által a homoszexualitásról szóló törvényszakaszok módosítására vonatkozó javaslat, és ennek háttere, ami alapján 1961-ben megszüntették a felnőtt férfiak közötti kölcsönös beleegyezésen alapuló homoszexuális aktusok büntethetőségét. Takács Judit és kutatótársai 2015-ben találták meg a forrást, ami az ETT 1958. március 21-én lezajló ülésén készült. Az ülésen jegyzőkönyvbe vették az úgynevezett „*homoszexualitás néhány orvosi és büntetőjogi problémájáról*” szóló előterjesztést, amit Csorba Antal orvos ezredes tett. A forrás tematikailag nyolc részre osztható, amelyek magukba foglalják a homoszexualitás meghatározását, szakirodalmi áttekintést, a veleszületett és a szerzett homoszexualitás előfordulását, a modern büntetőjogi gyakorlatok összefoglalását, a büntethetőség eltörlését célzó érveket, a büntethetőség fenntartása mellett szóló érveket, a büntethetőségi érvekkel szembeni állásfoglalást, s végül az előterjesztő nézőpontját. Takács ezt a nyolc tematikus részt elemzi részletesen, az ETT által megvitattott érveket és ellenérveket egy táblázatban összefoglalva. Az olvasó megismerheti Csorba Antal definícióját, miszerint a homoszexualitás a nemi ösztön azonos nemre való irányultsága. Ez egy igen tág meghatározás, ami elkülöníti egymástól a homoszexualitást és a biszexualitást. A büntetőjogi gyakorlat áttekintése során Csorba kitér a hitleri németországbeli súlyos büntetésekre, emellett kiemeli, hogy Európa-szerte nincs egységes álláspont a büntethetőség tekintetében, majd az előterjesztés végén két javaslatot tesz: „*az első szerint az azonos nemű személyek – tehát mind a férfiak, mind a nők – egymás közötti fajtalanokodása akkor lenne csak büntetendő, ha erőszakosan vagy közbotrányt okozó*

módon, illetve ha 18 éven aluli személlyel történik. A másik verzió megtartotta volna a zoofília büntethetőségét, viszont egységesen 16 éves beleegyezési korhatárt vezetett volna be mind a hetero-, mind a homoszexuális kapcsolatokban – »ami a heterosexuális megfertőztetés szempontjából sem lenne hátrányos« (Takács 2018: 135). A kényszerkezelés lehetőségét a korábbi tapasztalataira hivatkozva teljesen elvetette. Takács a *Függelékben* az előterjesztés vitáját is közli. A bizottságban megvitatott érvek, ellenérvek átalakított formában ugyan, de az 1961-es új büntetőtörvény javaslat vitáján is előkerültek.

A hazai homoszexuális cselekmények dekriminalizációja 1961-ig váratott magára. Természetesen ez egy hosszú folyamat eredménye, ami során szükség volt a pszichológia és a pszichiátria mint tudományterület kikristályosodására. Takács a hazai törvényeket nemzetközi kontextusban vizsgálva olvasóival megismerteti a nyugat-európai, közép-kelet-európai és kelet-európai megközelítéseket. Példának okáért, Oroszországban 1922-ben eltörölték a cári szodómiaellenes törvényt, sőt már az 1918-as büntetőtörvény javaslatban sem szerepelt. A homoszexualitás átmeneti legalizálása egészen 1934-ig, Sztálin hatalomra jutásáig tartott. Legközelebb 1993-ban dekriminalizálták a homoszexualitást, majd 2013-ban(!) bevezették a homoszexuális propagandát tiltó szabályozást, mellyel az orosz állam lényegében újra kriminalizálta a homoszexuálisok csoportját. Az oroszországi példával ellentétben Csehszlovákiában, ahol az 1920-as évektől kezdve szabadon zajlottak a szexológiai kutatások, szintén 1961-ben született meg a dekriminalizációs törvény. A cseh szexológus Kurt Freund, aki eredetileg elektrosokk-terápiával akarta gyógyítani a homoszexuális személyeket, végül rájött, hogy ez a típusú beavatkozás nem vezet eredményre. Freund az 1960-as évek elején kijelentette, hogy a homoszexualitás nem gyógyítható, nem betegség, ennél fogva tiltása szükségtelen.

Magyarországon az 1961-es törvény bevezetését követően a meleg férfiak jelentős része ugyanazt a rejtőzködő életmódot folytatta, mint korábban – legalábbis A „meleg élet” keretei a rendszerváltást megelőző évtizedekben című fejezet erre enged következtetni (139–171). Takács az azonos nemű partnerek iránti vonzalmaknak a rendszerváltást megelőző időszakra jellemző megnyilvánulási formáit és társadalmi környezetét vizsgálja mikrotörténeti szinten, és bemutatja, hogy az államszocializmus idején hogyan gondolkodtak magukról az érintettek, illetve hogyan alakították érzelmi életüket, partnerkapcsolataikat. A téma a homoszexualitás társadalomtörténetén belül is kevésbé kutatottnak számít. A kutatók a BFL-ben 887 büntetőperes iratot találtak az 1951 és 1962 közötti időkorre, és e peranyagokat is megvizsgálták, majd Takács az eredményeket összevetette az interjúk elemzésével.

E fejezetben Takács kiemeli egy máig példa nélküli, 1969-ben kezdett empirikus szexuálszociológiai kutatást is, melyet Heleszta Sándor és Rudas János végzett az MTA Szociológiai Kutatóintézetében. A kérdőíves adatfelvétel 1970-ben zajlott le 18–24 éves egyetemisták és munkásfiatalok körében. A munka során a szociológusok a hazai szexuális magatartásformákra és a szexualitással összefüggő attitűdökre voltak kíváncsiak. Mindehhez az általuk tipikusnak vélt szexuális magatartásformákat megtestesítő személyiségekről kérdezték meg a válaszadók véleményét. A kutatók a homoszexuális magatartásformát diszkrét, a nyilvánosság előtt rejtetten, csakis privátban folytató személyek jellemzőjeként írták le, ennek ellenére elmondható, hogy a homoszexualitás elterjedt magatartásformaként jelent meg a kutatásban.

A mélyinterjúk elemzése alapján Takács azt a következtetést vonta le, hogy a homoszexuális férfiak teljes kognitív elszigeteltségben éltek a vizsgált időszakban. Az érintettek nem tudták pontosan, mit jelent melegnek lenni, egy fiatal homoszexuális értelmiségi alig, vagy sehogy nem tudott hozzájutni a homoszexualitással kapcsolatos társadalmi tudáshoz. Emellett a homoszexuálisként való önmeghatározás legtöbbször nem járt együtt a homoszexualitás nyilvános felvállalásával. Az interjúalanyok szinte mindegyikének volt heteroszexuális kapcsolata, annak ellenére, hogy az interjúkészítés során melegként határozták meg magukat. Az alanyok a kognitív elszigeteltség mellett érzelmileg is magukra voltak hagyva. Az elszigeteltség szorosan összefüggött a sajátos térhasználattal, hiszen az illegalitás fátyla alatt, titokban kellett megszervezni az ismerkedést, a találkákat. Gyors ismerkedés, gyors szex, annak érdekében, hogy titokban maradjon az illetők homoszexualitása.

Ezzel el is érkeztünk az állambiztonság által alkalmazott zsarolás módszeréhez, amivel számos homoszexuális tevékenységet végző egyént szerveztek be ügynöknek. Az utolsó fejezet (*A homoszexuális alapú kompromittálás állambiztonsági alkalmazása az 1960-as évek Magyarországon, 171–197*) arra hoz példákat, ahogy a hatvanas évek Magyarországon az intézményesített homofóbiát stratégiaileg alkalmazták az állambiztonsági szervek. A szerző két üggyel foglalkozik részletesen: az egyik egy homoszexuális cselekményen ért pap peranyagain alapszik, akin keresztül más egyházi személyek kompromittálását akarta elérni a titkosszolgálat. A másik ügy egy ex-domonkosrendi apáca köré csoportosuló, vallásos fiatal nőkből álló kör szétbomlasztását tárgyaló, *Apostolok* fedőnevű akta anyaga. A diktatúra egyházellenes politikája nem járt sikerrel, ezért másféle módszerhez kellett folyamodni a korábban betiltott rendek volt papjai, szerzetesei, apáciai ellehetetlenítése érdekében. Az egyházellenes akciók során számtalanszor merült fel a pedofília és a homoszexualitás vádja. Az *Apostolok* aktában szereplő női vallásos kör bomlasztási kísérletei példáján jól látszódik a folyamat, mely során a volt domonkosrendi szerzetesnő és társai ellen folytatott bomlasztás – a homoszexualitás vádjának megalapozatlansága ellenére is – sikerrel járt. A vallásos nézetek mellett az állambiztonság embereinek a megfigyelt nők önállósága sem tetszett. A Kádár-kori biopolitika keretein belül a nő fő feladatát a férjhezmenés és a jó anyává válás jelentette. Az állambiztonságiaknak sikerült beépíteni az egyik lány unokatestvérét, aki folyamatosan jelentett a vallásos csoportról; emellett a lányok szüleinek leveleket küldtek az ügynökök az ex-domonkos nővér homoszexualitásáról és arról, hogy megrontja a lányokat. A hazugságok ellenére az intézményesített homofóbia sikeresen működött, és a vallási csoport feloszlott.

Takács Judit *Meleg század* című kötete egyedülálló a hazai piacon. Külföldi szakirodalmon, nemzetközi kontextuson keresztül értelmezi a hazai homoszexualitás-történet eddig szinte ismeretlen aspektusait. A kötet kiindulópontja és folyton visszatérő eleme a tiltó jogi szabályozás, amely megfelelő alapot nyújtott a homoszexuális személyek társadalmi felügyeletéhez. A bemutatott fejezetek ezt a témakört járják körül. Elmondhatjuk, hogy munkája során a szerző sikerrel járt. Az olvasó egy, hangsúlyozom, itthon szinte alig ismert szubkultúra történetét ismerheti meg a kötet olvasása során. Eddig teljesen feltáratlan terület alapkutatására került sor, – amely számos témában mind a mai napig hiányzik! – melynek eredményét tarthatja kezében a téma iránt érdeklődő olvasó. A kutatás során Takács Judit és munkatársai óriási mennyiségű levéltári forrást, sajtóanyagot tártak fel, több mélyinterjút készítettek érintett személyekkel. Történészként úgy vélem, hogy a megmozgatott forrásanyag feldolgozása már önmagában egyedülálló teljesítménynek minősül. Takács és csapata nem érte be ennyivel, hiszen mindezt a forrásokból szerzett tudást a legfrissebb, legrelevánsabb szakirodalmi, és elméleti

keretben helyezte kontextusba. Nagyon fontos, hogy Takács Judit kitér a források hozzáférhetőségének problematikájára is: történész hallgatóként ez azért volt érdekes számomra, mivel az adott témakörben, időkorban nehéz sors vár a kíváncsi kutatóra a levéltárban. Az identitással, vallással kapcsolatos érzékeny információkban gazdag források többsége nem hozzáférhető az érdeklődők számára. Az érzékeny információkhoz való hozzáférés korlátozási igénye magánemberként érthető, viszont a tudományosság szempontjából már kevésbé elfogadott – legalábbis kutatói szemszögből nézve a problémát –, mivel a diktatúra mélyrétegeibe így csak nehezen, vagy szinte sehogy nem érhet el a kutató. Takácséknak nem volt könnyű dolguk a kutatás során.

Érdemes még kiemelni a kötet végén található *Függelék*et, amely a tárgyalt témakörök forrásainak egy részét tartalmazza, így a kíváncsi olvasó maga is szemügyre vehet a szociológus által felhasznált források közül néhányat. Takács Judit nem titkolt szándéka, hogy a *Meleg század* megfelelő kiindulási alapként szolgáljon a jövőbeli, a hazai homoszexualitás társadalomtörténetét kutatók számára. Reméljük, a szerző munkájával ebben is sikerrel jár majd.

HIVATKOZÁSOK

- Bezsenyi T. (2015) Emlékezetkonstrukciók Pipás Pista nemváltoztatásáról és gyilkosságairól. *Socio.hu Társadalomtudományi Szemle*, 1, 28–56. <http://dx.doi.org/10.18030/socio.hu.2015.1.28>
- Borgos A. (2016) „A házaséletet férje mellett megszokta vagy legalábbis eltűri, de néha még élvezi is.” A leszbikusság képei a Kádár-korszak pszichiátriai irodalmában. *Korall*, 66, 73–99.
- Borgos A. (2013) *Nemek között*. Budapest: Noran.
- Brown, J. (2001) *Szemérmetlen cselekedetek (Egy leszbikus apáca élete a reneszánsz Itáliában)*. Budapest: Osiris.
- Foucault, M. (1997) *Herculine Barbin, más néven Alexina B.* Budapest: Jászöveg Műhely.
- Hanzli P. (2016) „A rendszerváltás előtt titokként kellett megélni.” Életútinterjúk meleg férfiakkal a hatvanas–nyolcvanas évekről. *Korall*, 66, 142–163.
- Lászlófi V. – Nagy Zs. – Trádler H. (2017) „Fajtalanság”, pszichoanalízis és bűnelkövetés a Tanácsköztársaságban: F. Gy. esete (Forrásközlés). *Sic Itur ad Astra*, 66, 45–76.
- Perényi R. (2016) „Beteg szerelem” – a queer szubkultúra a rendőri és a sajtódiskurzusban a 20. század első felében. *Korall*, 66, 116–141.
- Perényi R. (2017) Találkahelyek, bűnügyi helyszínek és „dzsungel-erkölcsök”: homoszexuális szubkultúra, városi tér és bűnözés Budapesten a 20. század elején. *Sic Itur ad Astra*, 66, 99–116.
- Rocke, M. (1996) *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. New York: Oxford University Press.
- Takács J. (2018) *Meleg század. Adalékok a homoszexualitás 20. századi magyarországi társadalomtörténetéhez*. Budapest: Kalligram.