

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2019/1.

110. szám

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

alapítva 1990-ben

SZERKESZTŐSÉG

Berger Viktor, Fáber Ágoston, Hajdú Zita (szerkesztőségi titkár),
Havas Ádám, Huszár Ákos, Lajos Veronika
szerk@replika.hu

OLVASÓSZERKESZTŐ

Balikáné Bognár Mária

Kiadja a Replika Alapítvány
1038 Budapest, Tulipán u. 11.
Felelős kiadó: Sallay Zoltán
alapitvany@replika.hu

ELŐFIZETÉS

elofizetes@replika.hu

Az *Informális stratégiák a posztoszocialista Lengyelországban* című blokkunkat a *Wacław Felczak Alapítvány* támogatásával valósítottuk meg. Papíralapú megjelenésünket az NKA, az IBS és egyéni adományozók támogatják.



WACŁAW
FELCZAK
ALAPÍTVÁNY



INTERNATIONAL
BUSINESS SCHOOL



Nemzeti
Kulturális Alap

<http://replika.hu>

ISSN 0865-8188

BORÍTÓTERV

Zuzanna Naruszewicz és Paweł Pałgan fényképeit felhasználva Berger Viktor

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS

Tükörterem Egyesület, Hajdú Zita

NYOMÁS ÉS KÖTÉS

Robinco Kft., 1089 Budapest, Orczy út 28.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

Tartalom

Informális stratégiák a posztoszocialista Lengyelországban

Blokkszerkesztők: Danyi Gábor és Vigvári András

Danyi Gábor és Vigvári András Újratervezés	7
Danyi Gábor és Vigvári András Túlélés, ellenállás, adaptáció: informális gyakorlatok Magyarországon és Lengyelországban	11
Tomasz Rakowski Vadászok, gyűjtögetők és a kiszolgáltatottság szakértői. A lealacsonyított ember etnográfia Bányák szabadlábán.....	33
Tomasz Rakowski Etnográfia / animáció / művészet. Módszertani védőbeszéd	63
Danyi Gábor és Vigvári András Magad uram, ha szolgád nincs	83

I just called to say I love you

Fáber Ágoston Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt”	95
--	----

68

Barcsi Tamás és Soós Kinga 68 és a „három M” (Marx, Mao, Marcuse) A hatvanas évek ellenkultúrájának és örökségének néhány társadalomfilozófiai összefüggéséről.....	137
---	-----

Recenziók

Csányi Gergely

A letűnt társadalmak mikroszociológiája, avagy Schütz Nekeressedpusztán..... 157

Nagy Zoltán

Kisebbségek az etnikus és az állami nacionalizmus erőterében 163

Abstracts 169

Informális stratégiák a posztoszocialista Lengyelországban



Blokkszerkesztők: Danyi Gábor és Vigvári András

Danyi Gábor és Ujvári András

Újratervezés

„Ha a magyar embert megkérdezik, hány kilométerre van a szomszéd falu, azt feleli, légvonalban húsz kilométer, de ő tud egy rövidebb utat az erdőn keresztül” – írja Lackfi János *Betyárvirtus* című tárcájában. E sorok után a kelet-európai olvasó valószínűleg mosolyogva bólint, és késztetést érez, hogy maga is hasonló történetekkel adjon számot arról, hogy e régióban – ahogy Lackfi írja – „mindenre van [...] egy ügyesebb, okosabb, furfangosabb megoldás” (Lackfi 2012: 19). Miért tűnik számunkra ismerősnek a fenti anekdota? Miért tarthatjuk jellemzőnek a csattanót, vagyis azt, hogy a járható út a saját, exkluzív tudás révén rajzolódik ki, amely az anekdota képzeletvilága szerint – a fizika törvényeit és a hivatalosan alkalmazott mértékegységeket is meghazudtolva – még a légvonalnál is rövidebb, miközben a történetből éppen a két szóban forgó helyszínt összekötő „hivatalos” vagy „közforgalmi” út hiányzik? Vagy, hogy ennél tovább menjünk: milyen társadalmi tapasztalatok emlékeztet őrizi ez az anekdota? Valóban „az utóbbi korok idegen megszállásainak emléke” lenne, ahogy a tárcaíró véli (Lackfi 2012: 19)? Vagy ennél többről van szó? Ha elfogadjuk, hogy a „furfangosabb megoldás” nem választás révén, hanem kényszer hatására születik meg, felvetődik a kérdés, hogy milyen társadalmi feltételek és kényszerek alakították ezeket az útkereséseket, és hogy milyen társadalmi gyakorlatok értendők a nemhivatalos út metaforája – vagyis az „ügyesebb, okosabb, furfangosabb megoldás” – alatt.

Az alábbi összeállítás azokra az alternatív járható „utakra” összpontosít, amelyek Kelet- és Közép-Európa társadalmainak életében döntő szerepet játszanak. Az informális társadalmi gyakorlatok az egész régió társadalomtörténetének szerves részét alkotják, olyan jelenséget képezve, amely nélkül nem lehet érdemben beszélni a huszadik század gazdasági válságairól és szerkezetváltásairól, de amely képes egységben láttatni a válságokra adott társadalmi válaszokat, és rávilágítani a régió világgazdaságban elfoglalt félperifériás pozíciójára.

Az alább következő tematikus blokk, amely a Waław Felczak Alapítvány magyar–lengyel tudományos projekteket támogató programja keretében jött létre, mindenekelőtt Lengyelország posztoszocialista történetébe kínál betekintést Tomasz Rakowski lengyel kulturális antropológus munkásságának bemutatásán keresztül. Rakowski döntően a Lengyelország posztindusztriális és rurális térségeiben élő, elszegényedett társadalmi csoportok túlélési stratégiáinak vizsgálatára összpontosított, feltárva e közösségek életének rejtett dimenzióit. Mivel a lengyel szerző érdeklődése mélyen gyökerezik a régió szegénységkutatásaiban és az informális gyakorlatokra irányuló vizsgálatokban, elengedhetetlennek láttuk, hogy a magyar és a lengyel szociológia tükrében áttekintsük az informális gyakorlatok kelet-európai kutatási eredményeit.

A blokkban egy recenziót közlünk Tomasz Rakowski *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* [Vadászok, gyűjtögetők és a kiszolgáltatottság szakértői. A lealacsonyított ember etnográfiája] című 2009-ben megjelent könyvéről. A recenzió célja, hogy az olvasó elé tárja a Rakowski által folytatott vizsgálatok keresztmetszetét és az informális társadalmi gyakorlatok általa mozgásba hozott értelmezéseinek széles spektrumát.

A szóban forgó kötetből közreadjuk a Bányák szabadlábán című fejezetet is, amely a Lengyelország délnyugati részén fekvő bányavidékre kalauzolja az olvasót. Az itt élők az 1990-es években a lehető legközelebből tapasztalták meg a gazdasági szerkezetváltás következményeit. Ugyan a fejezet sok szálon kötődik az informális gyakorlatok és a szegénység fentebb részletezett kutatási irányaihoz, mindenképpen érdemes kiemelni a társadalmi adaptációval kapcsolatos belátásokat, amelyek a társadalmi örökségként felfogott és az adott helyzetre választ kínáló informális stratégiákat egységben láttatják. Rakowski ugyanis többek között arra a kérdésre helyezi a hangsúlyt, hogy a munkanélkülivé vált egykori bányászok hogyan kényszerültek újraformálni és az 1990-es évek gazdasági körülményeihez igazítani korábban megszerzett, professzionális tudásukat, és hogy ez az újraformált, adaptált tudás hogyan segítette őket a túlélésben. Rakowski a téren hoz újat a korábbi szegénységkutatásokhoz képest, hogy feltárja e társadalmi csoportok nagyfokú kreativitását és aktivitását, amely gyökeresen ellentmond az elszegényedett társadalmi csoportokról kialakult degradáló képnek.

Ezt követően Rakowski *Etnografia / animacja / sztuka, Obrona metodologiczna* [Etnográfia / animáció / művészet. Módszertani védőbeszéd] című tanulmányát közöljük, amely új módszertani perspektívát kínál a szegénységkutatások számára. A Rakowski által koordinált etnográfiai projektek egyszerre építenek a társadalmi tapasztalatok kinyerését lehetővé tévő etnográfiára, a projekteket és a különböző helyzeteket létrehozó kulturális animációra, valamint a testi-képzeletbeli tevékenységként értett – egyszerre közösségi és egyéni – művészeti tevékenységre. A három terület összekapcsolása révén olyan tér jön létre, amelyben a kultúra egy alulról jövő energia révén mozgásba lendül, aktualizálódik és új tudást hoz létre, miközben a folyamat a projekt résztvevői közötti, nagymértékben tervezhetetlen cselekvés folyamatos újjáalakításán alapul. Ennek kapcsán Rakowski a *közreműködéssel szemben* a (bűn) részesség (*complicity*) fogalmát részesíti előnyben, amely felszínre hozza és jelenvalóvá teszi a projekt résztvevői – egyrészt az etnográfusok és kulturális animátorok, másrészt a helyiek – közötti különbségeket. Hiszen mindannyian ugyanannak a „bünténynek” a részesei, még ha más és más szerepet is játszanak az „elkövetésében”.

E tematikus összeállítás nem titkolt célja, hogy rámutasson a kelet-európai régió társadalmi tapasztalatainak összefonódásaira, és bevonja a magyarországi szociológiai diskurzusba a Lengyelország posztoszocialista történetével kapcsolatos tudományos eredményeket.

A publikáció a Waclaw Felczak Alapítvány támogatásának köszönhetően valósult meg.

Hivatkozott irodalom

Lackfi János (2012): Betyárvirtus. In uő: *Milyenek a magyarok? Útikalauz kül- és belföldieknek*. Budapest: Helikon, 19–21.

Danyi Gábor

irodalomtörténész, doktorjelölt, Eötvös Loránd Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudomány Program (Budapest), Emlékezet és Szolidaritás Európai Hálózata (Varsó, Lengyelország)

Vigvári András

szociológus, etnográfus, MTA KRTK Regionális Kutatások Intézete (Budapest)

The use·ful·less·ness of the experiment

Anthropology and the assembly of the unexpected



4–6 July 2019, Cieszyn, Poland

Second #Colleex Workshop

**EASA network #Colleex - Collaboratory for Ethnographic
Experimentation**

Organization

Political Critique (Cieszyn)

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology,

University of Silesia (Cieszyn)

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology (University of Warsaw)

Supported by EASA

Danyi Gábor és Vigvári András

Túlélés, ellenállás, adaptáció: informális gyakorlatok Magyarországon és Lengyelországban

Absztrakt: A tanulmány, amely a *Replika* folyóirat jelen tematikus számához készült bevezetőként, az informalitás és az informális társadalmi gyakorlatok gazdag szakirodalmába kínál betekintést. A tanulmány első két fejezete az informalitás elméleti megközelítéseit és fogalomtörténetét mutatja be, a hosszútávú félperifériás fejlődés közép-kelet-európai kontextusában. A tanulmány harmadik és negyedik fejezete az informalitás szakirodalmát a szocialista és poszt szocialista Magyarország és Lengyelország példáján keresztül veszi szemügyre. Az áttekintés során az igazodási pontokat azok a megközelítések kínálják, amelyek az informalitásra válsághelyzetre adott válaszként, ellenállási formaként, valamint társadalmi örökségként és áthagyományozódó tudásként tekintenek. Ezek a szempontok azonban korántsem állnak kizáró viszonyban egymással, inkább olyan sajátosságokat képeznek, amelyek az informalitás zavarba ejtően sokszínű jelenségének különböző, egymással kompatibilis oldalait jelenítik meg. A *longue durée* perspektívájából vizsgálva az informális gyakorlatok egy hosszútávú társadalmi adaptáció részeként ragadhatók meg, amely a felhalmozódott társadalmi tudást olyan új adaptív formákká és gyakorlatokká alakítja át, amelyek a félperifériás társadalmak változó szükségleteire reagálnak.

Kulcsszavak: informalitás, Lengyelország, szocializmus, poszt szocializmus, gazdasági válság, munkanélküliség, adaptáció, ellenállási forma, társadalmi örökség

„Az informalitásnak sokkal inkább története van, mintsem definíciója” – írja Alena V. Ledeneva az informalitás fogalmi tisztázásának nehézségeire utalva (Ledeneva 2018: 1). Az informalitás fogalma, amelyet az 1970-es években lezajló globális gazdasági-társadalmi szerkezetváltozás hívott életre, azóta is a szociológiai és kulturális antropológiai kutatások egyik legnépszerűbb kutatási kérdése (Hart 2000; Ledeneva 2018). Az első informális gazdaságra és az ahhoz kapcsolódó stratégiákra összpontosító vizsgálatok a harmadik világ metropoliszait tanulmányozták, és arra voltak kíváncsiak, hogy a vidékről városokba vándorolt tömegek milyen gazdasági-társadalmi szerveződések hoztak létre a hagyományosan aluliparosodott társadalmakban (Hart 1973).

Az informális gyakorlatok felértékelődése azonban nem csak a harmadik világbeli országokban, hanem a gazdaságilag fejlettebb centrumországokban, illetve a szocialista tábor államaiban is megfigyelhető volt (Sampson 1987). Az 1970-es években kibontakozó „neoliberális fordulat” és az olajválság nyomán végbement gazdasági szerkezetváltozás világszerte megrendítette a formális intézmények (köztük a bér munka) hegemoniáját, ami a nem szabályozott, lokális szinten aktivizálható „szürke zónába” tartozó erőforrások felértékelődését hozta magával. Ezeknek a gyakorlatoknak és hálózatoknak a működését tekinthetjük az informális gyakorlatok alapvető vizsgálati egységének (Ledeneva 2018). A „földalatti”, „szabályozatlan”, „rejtett”, „fekete”, illetve „második gazdaság” változatos fogalomkészlete érzékletesen mutat rá, hogy a globális szinten zajló strukturális változások hogyan csapódnak le és hoznak létre különböző lokális gyakorlatokat (Hart 2000).

Az informális tevékenységek halmaza azonban nem csak a lokális sajátosságok változása miatt mutat vegyes képet, hanem azért is, mert maguk a kutatók is sokféle gazdasági-társadalmi gyakorlatot értenek az informalitás fogalma alatt. Míg a történeti kutatások általában a modernizációs folyamatokkal összefüggésben vizsgálják az informális gyakorlatokat, addig a szociológiai kutatások a formális intézmények ellentétéként tekintenek rájuk. E megközelítésekkel szemben az antropológiai kutatások azt hangsúlyozzák, hogy az informális és formális gyakorlatok közötti különbségek korántsem ilyen merevek, és sokszor nem is világosan elválaszthatók egymástól (Ledeneva 2018). Az informalitás ugyanis, hogy egy példát hozzunk, egyaránt vonatkozhat illegális tevékenységekre, amelyeknek lényegét a formális jogi gyakorlatokkal való szembenállás adja, és azokra a „szürke zónákban” zajló tevékenységekre, amelyek a formális jogi intézmények szabályozásán kívül esnek.

Az informalitással kapcsolatos kutatások közös vonása, hogy jellegzetesen kisebb közösségek (például szomszédságok, háztartások) stratégiáit vizsgálják, aminek következtében a lokális és interszociális jellegzetességekre összpontosító nézőpontok hangsúlyosan jelennek meg bennük (Ledeneva 2018). Ebben a kontextusban az informális gyakorlatok leírása révén arról kaphatunk képet, hogy a globális strukturális változások hogyan csapódnak le egy-egy helyi közösség életében, milyen kihívások elé állítják őket, és hogy helyi szinten milyen eszközök állnak rendelkezésre a felülről jövő kihívások megoldására (Hart és Hann 2011). A mikroszintű kutatások esetében hangsúlyosan van jelen a háztartáson belüli munkavégzés társadalmi reprodukcióban betöltött szerepének vizsgálata, vagyis az, hogy a nem fizetett háztartási munkák és a háztartási szinten megjelenő bér munkán kívüli többletmunkák milyen szerepet játszanak a háztartások megélhetésében (Dunaway 2018 [2012]).

Az informális stratégiák különösen politikailag viharos és válságidőszakokban értékelődnek fel, amikor a formális intézményeket megrázó társadalmi és gazdasági folyamatok közepette kiemelt szerephez juthatnak. Ezekben a periódusokban az informális gyakorlatok gyakran politikai jelentéssel ruházódnak fel és rendszerellenes cselekvésként értelmeződnek. A közép- és kelet-európai országok huszadik századi történelmében az informális gyakorlatok egyfelől a túlélés és a bérkiegészítés magától értetődő mindennapos gyakorlataként, másfelől pedig a fennálló politikai rendszerrel és a mindenkori állammal szembeni önvédelmi reakcióként értelmeződnek (Szelényi 1993 [1988]; Sevcsenko 2015).

Az informalitás közép- és kelet-európai kontextusa

Az informális gazdaság és a megélhetési stratégiák vizsgálata a közép- és kelet-európai országokban is az etnográfia egyik legfontosabb kutatási témájaként jelentkezett az elmúlt évtizedekben. A helyi kutatók mellett a térség az 1970-es évektől kezdve számos nyugat-európai és észak-amerikai antropológus érdeklődését keltette fel, akik számára a háztartási szinten megragadható informális gyakorlatok és a szocialista második gazdaság váltak a kutatások fókuszpontjává (vö. Hann 1980; Verdery 1983; Szelényi 1993 [1988]; Sampson 1987; Pine 2002).

Az informalitáshoz kapcsolódó, régióspecifikus érdeklődés több dologban gyökerezik. Egyfelől számos kutatás kimutatta, hogy az informális munka – a kiterjedt bér munka és az iparosodás hiánya miatt, hasonlóan a harmadik világbeli országokhoz – elterjedtebb volt a közép- és kelet-európai régióban a nyugati, iparosodott országokhoz képest, így meghatározó tapasztalatot jelentett az itt élő emberek számára. Másfelől az informális stratégiákat vizsgáló kutatások a térségben az elmúlt évtizedekben végbemenő politikai és gazdasági változásokhoz – a szocializmushoz és a poszt szocialista átalakuláshoz – kapcsolódtak, és azt firtatták, hogy a végbemenő strukturális átalakulásokkal szemben milyen alulról jövő informális alkalmazkodási és ellenállási lehetőségek léteztek (vö. Szelényi 1993 [1988]; Rév 1998; Rakowski 2009; Sevcsenko 2015; Polese, Kovács és Jancsics 2017).

Az informalitás mint hosszú időtartamban megragadható „társadalmi örökség”

„A második jobbagyság és a korai kapitalizmus perifériás viszonyaira jellemző, folyamatos érték kiszippantás következtében a kapitalizmus e tájon úgy-ahogy kialakuló formái másodlagosak, mozgóbbak és bizonytalanabbak voltak, s kezdettől fogva, alapszerkezeteikben függőségi viszonyokban álltak a kapitalizmus néhány száz évvel korábban létrejött válfajától” – fogalmazott Böröcz József (2017: 303). Ennek következtében, ahogy Böröcz rámutat, egy aluliparosodott, más munkaszervezeten, valamint informális és formális szférák összjátékán alapuló gazdasági szerkezet jött létre a közép- és kelet-európai országokban (Böröcz 2017: 303). Több kutatás is hangsúlyozza, hogy a formális és informális gazdaság közötti kapcsolat a félperifériás gazdasági fejlődés alapvető történeti sajátossága, ami a régió globális munkamegosztásban elfoglalt pozíciójából fakad (Csányi, Gagyai és Kerékgyártó 2018).

A félperifériás országok háztartásszerkezetét és munkamegosztását vizsgáló Wilma A. Dunaway amellet érvel, hogy a háztartások gazdálkodásában és felhalmozásában történe-

ti értelemben legalább akkora szerepet töltenek be a nem bérjellegű, informális erőforrások, mint a hagyományos, bérjellegű jövedelmi formák (Dunaway 2018 [2012]). Dunaway azt a következtetést vonja le, hogy a félperifériás országok lakóinak csupán bérmunkából szerzett jövedelme nem fedezné a mindennapi megélhetésükhöz kapcsolódó kiadási költségeket, így az informális munkavégzéshez kapcsolódó tevékenységek felértékelődnek és a megélhetés elengedhetetlen részét képezik. Dunaway ezeket a háztartásokat *félproletár háztartásoknak* nevezi, hangsúlyozva, hogy a formális és informális munkaformák kombinálásán keresztül azok integrálódnak a globális szintű kapitalista tökefelhalmozás rendszerébe (Dunaway 2018 [2012]). Az informális munka jelentősége különösen a nagy gazdasági válságok és átalakulások idején nőtt meg, amikor a bérmunkából származó jövedelmek kiesésével a nem bérjellegű, informálisan szerveződő munkaformák váltak dominánssá a háztartások megélhetésében.

A közép- és kelet-európai informalitást globális szemszögből elemző megközelítések fontos kérdése, hogy az informális munkavégzés keretében előállított javak miként kapcsolódnak a globális termelési láncokhoz. Több szerző is amellett érvel, hogy az informális keretek között végzett termelés szervesen beépül a világgazdaság termelési láncolataiba, és a bedolgozórendszereken keresztül meglehetősen kedvezőtlen pozíciót vesz fel a globális áru-termelési lánc hierarchiájában (Dunaway 2018: 62–63). Az antropológiai kutatások szintjén megragadható, informális munkát végző háztartások így voltaképpen „olyan gazdasági egység[ek], amely[ek] a globális felhalmozási folyamat különböző szintjein az egyenlőtlen felhalmozási viszonyokat rögzíti[k]” (Csányi, Gagyai és Kerékgyártó 2018: 19).

A félproletár háztartásszerkezet és a háztartásokban zajló informális munkavégzés a közép- és kelet-európai társadalmak meghatározó történeti tapasztalatoként jelentkezik. Az informális túlélési stratégiák egyfajta „társadalmi örökségnek” és a társadalom magától értetődő tudásának tekinthetők, ami a háztartásokban a hosszú évek tapasztalata során halmozódik fel. Ebben az értelemben az informális gyakorlatok történeti beágyazottságát és folytonosságát a régióban az is megerősíti, hogy a politikai-gazdasági korszakváltások ellenére az informalitás a hétköznapi társadalmi gyakorlatokban, magatartásformákban és mentalitásban továbböröklődött, és a szükséges pillanatokban aktivizálódott.

Szocializmus, posztiszocializmus, átmenet: az informalitás mint ellenállási stratégia

A Közép- és Kelet-Európában folyó társadalomtudományos vizsgálatok sokszor kapcsolták össze az informalitás kérdéskörét a régió politikatörténeti kontextusával. A kutatások első hullámát a szocialista tervgazdaság és a háztartási szinten megjelenő informális gazdaság között feszülő ellentmondások ösztönözték (vö. Stewart 1994; Rév 1998), miközben érdeklődés mutatkozott a reciprocitáson alapuló csere és az ahhoz kapcsolódó informális gazdasági gyakorlatok iránt is (Hann és Hart 2002; Rév 1998).

Az 1970-es és 1980-as években erőre kapó kutatások mindenekelőtt a vidéki társadalmakban jelen levő informális gyakorlatokat, a kalákát, a háztáji gazdaságot dokumentálták (Rév 1998). A szocialista országokban zajló vizsgálatok másik sajátossága az volt, hogy az informalitást nem egyszerűen az önfenntartás egyik eszközének tekintették, hanem olyan, a központi újraelosztással szembehelyezkedő alternatív gazdasági és társadalmi szféraként definiálták, amely a rendszerellenes politikai lázadás kifejezéséül is szolgálhat (Szelényi 1992; Rév 1998). A kutatásokhoz kapcsolódó értelmiségi víziók nagy részét azonban az 1990-es

politikai és gazdasági átalakulások, amelyek magukkal hozták a szocialista tervgazdaság bukásával együtt az informális (második) gazdaság hanyatlását is, nem igazolták vissza. Történeti távlatból nézve az informális gazdasági gyakorlatok nem annyira az autonómia szigeteit jelentették, mint inkább a formális szocialista tervgazdasággal való szimbiózis egy formáját (Rév 1998), ahol a formális és informális erőforrások kombinációja segítette a háztartások felhalmozását (Vigvári és Geröcs 2017).

Az 1990-es évek első felében indult vizsgálatok leginkább a privatizációhoz kapcsolódó gazdasági átalakulásokat, azok intézményes kontextusát, illetve a háztartásokra gyakorolt hatását tanulmányozták (Hann, Humphrey és Verdery 2002). A 2000-es évek kutatásai azokra a társadalmi csoportokra összpontosítottak, amelyek a végbemenő gazdasági, társadalmi és politikai átalakulások vesztesei voltak. A poszt szocialista átalakulás során lezajló gazdasági szerkezetváltozás súlyos következményekkel járt a háztartások megélhetésére nézve. Míg az államszocializmus idején a formális bér munka volt az uralkodó foglalkoztatási forma, addig az 1990-es évek privatizációs folyamatai komoly változásokat hoztak a bér munka világában. Milliók veszítették el addig stabilnak hitt munkahelyüket és kényszerültek arra, hogy más megélhetési források után nézzenek. Az átalakulások vesztes csoportjai, különösképpen a nagyipari munkásság és a termelőszövetkezetek mezőgazdasági dolgozói számára az informális gyakorlatok többé nem bérkiegészítő tevékenységet, hanem a mindennapi megélhetés elsődleges formáját jelentették, amelytől a megszilárduló újkapitalista gazdasági viszonyok között a túlélésük függött (Rakowski 2009; Ries 2009; Pine 2002; Pulay 2013; Durst 2016).

A következő fejezetekben az informalitás szakirodalmát a szocialista és poszt szocialista Magyarország és Lengyelország példáján keresztül vesszük szemügyre, az utóbbira helyezve a hangsúlyt. Az áttekintés során az igazodási pontokat a fent vázolt szempontok kínálják, vagyis azok a megközelítések, amelyek az informalitásra egy válsághelyzetre adott válaszként, társadalmi örökségként, valamint ellenállási formaként tekintenek. Ezek a szempontok azonban, ahogy arra az áttekintés során igyekszünk felhívni a figyelmet, korántsem állnak kizáró viszonyban egymással, inkább olyan sajátosságokat képeznek, amelyek az informalitás zavarba ejtően sokszínű jelenségének különböző, egymással kompatibilis oldalait jelenítik meg.

Informális túlélési stratégiák Magyarországon

A magyarországi etnográfiai és szociológiai kutatások mindig is kiemelt figyelmet fordítottak az informális gazdasági stratégiák és társadalmi gyakorlatok tanulmányozására, azonban koronként más-más kérdést helyeztek a középpontba. Ezekben azonban közös, hogy az informalitásra összpontosító vizsgálatok elsősorban vidéki terekben zajlottak, rámutatva a magyarországi térbeli hierarchia (város-vidék) és a bér munkához való hozzáférhetőség kapcsolatára. Az erőforrás-hiányos vidéki terekben az informális munka bérkiegészítő szerepe egy olyan politika- és gazdaságtörténeti korszakokon átívelő tapasztalatként jelentkezett, amely kulcsfontosságú szerepet játszott a lokális társadalmi viszonyok szervezésében.

A vidéki Magyarország informális gyakorlatainak társadalmi előzményei kétségkívül a paraszti társadalomban fellelhető reciprocitási gyakorlatokig nyúlnak vissza. Az 1970-es években a paraszti társadalom átalakulását vizsgáló kutatások egyik legfontosabb tanulsága az volt, hogy a szocializmus időszaka alatt a falusi társadalmakban végbemenő modernizá-

ciós folyamatok a várakozások ellenére nem számolták fel a korábbi, paraszti társadalomból eredő informális gyakorlatokat, hanem sokkal inkább adaptálták azokat az új gazdasági-társadalmi viszonyok szükségleteihez (Jávor et al. 2000). Számos etnográfiai munka mutatott rá arra az összefüggésre, hogy a felülről jövő modernizációs nyomás költségeit a falusiak az informális munkavégzés árán tudták csak megfizetni, ami az informális gyakorlatok továbbélését jelentette a lakhatás (Sik 1986; Vidacs 1985), a mezőgazdaság (Juhász 1991; Kovách 1988; Szelényi 1992), vagy éppen a háztartások közötti reciprocitás egyéb formái esetében (Sárkány 1983).

Amíg a szocialista korszakban az informális erőforrások használata jórészt a gyarapodást és a társadalmi mobilitást szolgálta, addig a rendszerváltás utáni Magyarországon az informális erőforrások a mindennapi túlélést segítő stratégiaként jelentkeztek. A poszt szocialista átalakulást elszenvedő társadalmi csoportok jelentős része sokszor az informális gazdaságba való belépéssel válaszolt arra, hogy kiszorult a bér munkapiacról (Fleck és Virág 2000; Durst 2016; Kovai 2017).

Informalitás és felhalmozás a magyarországi „második gazdaságban”

A magyarországi államszocializmus alatt virágzó úgynevezett „második gazdaság” azokat a gazdasági tevékenységeket foglalta magában, amelyek kívül estek a szocialista tervgazdaság keretein. Ahogy Gábor R. István és Galasi Péter fogalmazott, a „széles értelemben vett második gazdaságon a munkavégző képességének a gazdaság szocialista szektorán kívüli hasznosítási módjait, illetőleg a jövedelmek társadalmilag szervezett elosztásán kívüli újraelosztási folyamatainak összességét értjük” (Gábor R. és Galasi 1981: 17). A második gazdasághoz kapcsolódó tevékenységek, amelyek működtetésében a magyar társadalom szinte valamennyi csoportja közreműködött (Gábor R. és Galasi 1981), a mezőgazdaságban (pl. háztáji gazdálkodás), az ipari szektorban (pl. GMK csoportok) és a szolgáltatások területén is megjelentek. A számítások alapján a magyar társadalom közel 75%-a volt érintett valamilyen formában a második gazdaságból származó jövedelemszerzésben (Valuch 2004), ami jelentősen hozzájárult a különböző csoportok társadalmi mobilitásához az államszocialista időszakban.

A második gazdaság a hivatalos szocialista tervgazdasághoz képest meglehetősen szabályozatlanul működött. A tevékenységeknek csak a kisebbik része tartozott az illegalitás szférájába, a többségüket egyszerűen nem szabályozta a központi államapparátus, vagy fokozatosan legalizálta azokat (Gábor R. és Galasi 1981; Valuch 2004). A fokozatos legalizálásban közrejátszott az 1970-es évektől a szocialista országokat, így Magyarországot is megrázó globális pénzügyi válság, ami a munkabérek reálértékének csökkenését (Gerőcs és Pinkasz 2017), és ezzel párhuzamosan a második gazdaság keretei között végzett informális munkavégzés felértékelődését vonta maga után (Vigvári és Gerőcs 2017).

A magyarországi második gazdaság ugyanakkor a régió többi országával összehasonlítva sokkal szabályozottabb, kiterjedtebb és láthatóbb formában működött, míg a háztartások felhalmozásában játszott szerepe is kiemelkedő jelentőségű volt a szocialista táboron belül (Szelényi 1992 [1988]; Sik 1996; Valuch 2004). A hazai kutatások kiemelten foglalkoztak a második gazdaság keretei között zajló mezőgazdasági kistermeléssel és annak felhalmozásában és társadalmi mobilitásban betöltött szerepével. A kutatók egy része a második gazdaság keretei között végzett tevékenységeket a szocialista tervgazdasággal szembeni ellenállási

formának tekintette. Szelényi Iván például, aki a mezőgazdasági háztáji gazdaságok társadalomformáló erejét vizsgálta, a kisüzemekben zajló termelést és annak a habitusra gyakorolt hatását egyfajta „csendes forradalomnak” tekintette, amely a jövőben egy új sikeres vállalkozói réteg létrejöttének ágyazhat meg (Szelényi 1992 [1988]).

Informalitás mint a túlélés záloga a rendszerváltás utáni Magyarországon

A politikai és gazdasági szerkezetváltozás nem igazolta vissza az 1980-as évek várakozásait, ugyanis a rendszerváltást követően a szocialista tervgazdasággal szimbiózisban élő második gazdasághoz kapcsolódó ágazatok az előbbi összeomlásával szintén hanyatlásnak indultak. Ezzel párhuzamosan, a gazdasági szerkezetváltozásnak köszönhetően, számos olyan „szürke zóna” jött létre, ahol az állam nem, vagy csak részlegesen szabályozta a mindennapi gyakorlatokat. A gazdasági élet korábbi szegmentáltságának – az első és második gazdaság szétválasztásának – relevanciája így módon végképp érvényét veszítette, és sokkal inkább az új gazdasági viszonyok között létrejövő formális és informális gyakorlatok szimbiózisának elemzése vált érdekessé (Sik 1996: 245).

Az informális gyakorlatok társadalomban beöltött szerepe az új gazdasági-politikai környezetben gyökeresen átalakult: a „teljes” foglalkoztatás eltűnésével azok már nem kizárólag a keresetkiegészítés eszközeként szolgáltak, hanem sokkal inkább a mindennapi megélhetéshez és túléléshez elengedhetetlen stratégiákat jelentettek. A rendszerváltást követő strukturális változások alapjaiban érintették a bér munka világát Magyarországon. Az ipari és mezőgazdasági üzemek privatizációja, majd bezárása következtében tömegesen szűntek meg a stabil bér munkát kínáló munkahelyek, így a foglalkoztatás széles társadalmi csoportok számára vált egyre bizonytalanabbá (Valuch 2015; Ferge 2017). A gazdaság átstrukturálódásával ugyan a kis- és középvállalkozások megjelenése valamennyit enyhített a rendszerváltás utáni foglalkoztatási válságon, azonban a globális munkaerőpiac átalakulása és a poszt szocialista foglalkoztatási válság együttesen szűkítette a formális bér munkapiacra elérhető állások számát. Ezzel egyidejűleg az időszakos és informális munkaformák jelentősége fokozatosan nőtt, ami magával hozta a szociális ellátásokból (társadalombiztosítás, nyugdíj) való kirekesztődés kockázatát (Szalai 2002), illetve a háztartások kiszámíthatatlannabb gazdálkodását eredményezte (például növekvő adósságállományt hozva létre).

A poszt szocialista Magyarországon jelentkező bér munka válsága és az ehhez kapcsolódó informális stratégiák megjelenése kiemelten jelentkezett a magyarországi cigány lakosság életében. A cigányok Magyarországon az államszocializmus alatt is a munkáshierarchia leg-alján helyezkedtek el (Kemény 1972), aminek következtében a rendszerváltás időszakában elsőként veszítették el munkaviszonyukat, és elbocsátásuk után szaktudás hiányában tartósan munkanélkülivé váltak (Ferge 2017). A rendszerváltás után a cigányság megélhetésében így kiemelt jelentőséget kaptak azok az informális megélhetési stratégiák, amelyek a korábbi bér munkából származó jövedelmeket próbálták helyettesíteni. Kemény István (2000) kutatásai szerint a cigányok láthatatlan (informális) gazdaságban betöltött szerepe tetten érhető volt a gyűjtögetés, a mezőgazdasági munkák, az építőipar, a szórakoztatóipar (muzsikálás), a régiségkereskedés és más kereskedelmi formák gyakorlataiban (Kemény 2000). A magyarországi kutatások a marginalizálódott csoportok informális gazdaságból származó jövedelmeit sokszor lebecsülik, és megélhetési stratégiáikat többnyire a formális erőforrásoktól való megfosztottság kontextusában tárgyalják (vö. Ladányi és Szelényi 2004). Az újabb vizsgálá-

tok azonban kimutatták, hogy a szegény, falusi társadalmi csoportok megélhetési stratégiáit sokkal inkább az intézményi függőség (az alulfinanszírozott jóléti juttatások, az intézményi kirekesztettség) és az informális erőforrások és gyakorlatok együttes jelenléte határozza meg (Vidra 2013; Durst 2016; Kovai 2017).

Informális társadalmi gyakorlatok Lengyelországban

Az informális gyakorlatok lengyelországi története, a magyarral való párhuzamok mellett, valamelyest eltérő képet mutat mind a jelenség történeti beágyazottságát, különböző történelmi időszakokban betöltött szerepét, mind pedig a tudományos megközelítéseket illetően. A nyelvi és antipozitivistá fordulat az 1970-es évek végére begyűrűzött a szovjet blokkban nagy szabadságot élvező és a saját útját járó lengyel szociológia körébe (Gombos 2002), ami a nyolcvanas években a kvalitatív szociológia virágzását hozta magával, megtermékenyítve a mindennapi élet, a rejtett társadalmi dimenziók kutatását és nagy hatást gyakorolva az etnográfiai terepmunkára (Mazurek 2012: 301). Ez persze nem jelentette azt, hogy az államszocializmus időszakának „ideológiai embargója” ne nehezítette volna meg döntő mértékben az informális társadalmi gyakorlatok vizsgálatát Lengyelországban. A második gazdaság feltérképezése sokáig a jelenség kriminalizálásának kontextusában, a gazdasági bűnözés és a spekuláció egyes eseteire összpontosítva történt, amivel a hatóságok az állampolgárok illegális/informális tranzakciókban való tömeges részvételét igyekeztek leplezni. A lengyel szociológia az 1970–80-as évek fordulójáig marginális és elszigetelt jelenséggént tárgyalta a második gazdaságot, ellenkező esetben az ilyen irányú művek, szűk szakmai körökön kívül, nem kaphattak nyilvánosságot. A második gazdaságról szóló első cikk csupán 1984-ben jelent meg, és a jelenség csak fokozatosan vált kutatható témává a nyolcvanas évek második felében (Kochanowski 2010b: 22).

Hasonló nehézségekkel néztek szembe a szegénységet, a mély társadalmi egyenlőtlenségeket, a tartós marginalizációt vagy a munkanélküliséget érintő vizsgálatok is. E jelenségek tudományos észlelését több tényező is hátráltatta. Egyrészt az államhatalom, azzal az ideológiai alapvetéssel élve, hogy szocialista országban nem létezhet szegénység, politikai tabuként kezelte a jelenséget, ami az eufemizmusok és körülírások nyelvi alakzatait hozta létre: a munkanélküliségről például vagy „lokális többletmunkaerőként” beszéltek, vagy sehogy (Tarkowska 2000: 10), míg a szegényeket „korlátozott fogyasztási lehetőségekkel rendelkező népességgént” emlegették (Rakowski 2009: 47–48). A fenti témákat az egalitárius bérezésre törekvő foglalkoztatási politika, valamint a segélyek és egyéb juttatások kiterjedt rendszere is elhomályosította (Tarkowska 2000: 11).

A kommunizmus bukása után nem csupán az ideológiai tilalmak megszűnése és az archívumok hozzáférhetővé válása hozott változást, hanem a gazdaság 1990-es évekbeli szerkezetváltása nyomán megjelenő égető társadalmi problémák is. Ezekkel szembesülve nemcsak a szegénységvizsgálatok indultak meg, de a munkanélkülivé váló társadalmi csoportok antropológiai megközelítésű kutatása is új lendületet kapott. A tulajdonviszonyok gyökeres átalakulása és a privatizáció kikényszerítette a globális szempont érvényesítését és a különböző fejlődésméletek, a modernizációs elméletek, a függőségi elmélet és a fejlődés alterna-

tív (regionális és lokális) elméleteinek a felülvizsgálatát.¹ Az 1990-es években fokozott igény mutatkozott arra is, hogy a szegénység, a munkanélküliség stb. jelenségeit történeti távlatban helyezzék el, amihez elengedhetetlen volt az államszocializmus időszakának áttekintése és feldolgozása. Az ezredfordulón meginduló transznacionális vizsgálatok a lengyelországi informalitás kérdéskörét a régió tágabb kontextusába is bekapcsolták.

Társadalmi örökség és történeti folytonosság

A magyar példához képest az informalitás kérdésköre jóval erőteljesebben jelenlévő történeti dimenzióval bír a lengyel szakirodalomban. A történeti folytonosságot fejezi ki a Lengyelországban széles körben elterjedt *kombinowanie* [kombinálás], illetve *kombinować* [kombinál] kifejezés, amely ’mesterkedik’, ’csal’, vagy egyszerűen ’megold’ jelentéssel egyaránt lefordítható magyar nyelvre. A *kombinálás* egy leleményes, kreatív, gyakran féllegális vagy illegális megoldás kialakításának (Kusiak 2012: 296–297), a jogi, politikai vagy kulturális szabályok manipulációjának, a kiskapuk kipuhatolásának a folyamatát jelenti, amely az erőforrásokhoz való hozzáférést teszi lehetővé, beleértve az élelmet, az árukat, a munkát, az információt vagy akár a hatalmat (Materka 2018: 222). Kusiak amellet érvel, hogy a *kombinálás*ra a feudalizmus időszakától büszkeségre okot adó képességként tekintettek, amely a lengyelek nagy része számára lehetővé tette a náci megszállás, a szocialista hiánygazdaság és az 1989 utáni infláció sokkjának átvészelését (Kusiak 2012: 297).

Társadalmi örökségként való megközelítésükkor az informális gyakorlatok a lengyel szakirodalomban két formában kontextualizálódnak: egyrészt a háztartásokban felhalmozódó tudásként, másrészt az államhoz és annak intézményeihez fűződő viszonyként (Pine 2002). Az első megközelítés szerint a háztartásokban felhalmozódó tudás a válság időszakában előhívódott, és hozzásegítette a nehéz helyzetben lévő társadalmi csoportokat a túléléshez. Így történt ez az 1930-as évek gazdasági válságának esetében is, amely széles társadalmi csoportokat kényszerített önálló gazdasági tevékenységre és kereskedelemre, később is előhívható társadalmi tapasztalatot hozva létre (Kochanowski 2010b: 15). Az ezzel szorosan összefonódó utóbbi megközelítés szerint az állammal és annak szerveivel szembeni bizalmatlanság azt eredményezte, hogy bizonyos időszakokban az informalitás szférája jelentős mértékben megerősödött a formális szférával szemben.

A lengyel történészek előszeretettel mutatnak rá arra, hogy a hivatalos intézményekkel szembeni gyanakvás és ellenállás döntően az alatt a másfél évszázad alatt alakult ki, amikor a nagyhatalmak között felosztott Lengyelország gyakorlatilag eltűnt a térképről, és a hadsereg, a hivatalok és a bíróságok is a megszálló, idegen hatalom intézményeként működtek. Később ezt a második világháború, különösen a német megszállás tapasztalatai is megerősítették, amikor a hivatalos intézmények bojkottja és az azokkal szembeni ellenállás hazafias kötelességnek számított (Tarkowska és Tarkowski 1994: 277–278). E történelmi tapasztalatokra vezethető vissza az az instrumentális és pragmatikus viszony, amely a társadalom nagy részét a különállóként és külsődlegesként érzékelt államhoz és annak intézményeihez

1 Ehhez lásd a *Kultura i Społeczeństwo* 1998/1-es „Przemiany lokalne i globalne” [Lokális és globális átalakulások] című tematikus számát.

fűzte. Az állampolgárok nagy része – írja Jerzy Kochanowski lengyel történész – elsősorban a családjával és a hozzá közel álló társadalmi csoporttal, a lakókörnyezetében élőkkel vagy a munkahelyi szereplőkkel azonosult, másodsorban a nemzettel és csak legvégül az állammal (Kochanowski 2010b: 15). A második világháború után ez a társadalmi hozzáállás – ahogy Andrzej Friszke megjegyzi – nagymértékben csökkentette a totalitárius/poszttotalitárius állam végrehajtó képességét (idézi Kochanowski 2010b: 15).

Az állami intézményekhez fűződő viszonyra ugyanakkor hatással volt a gazdaság állami irányítás alá vonása is a két világháború időszaka alatt és a második világháború után, ami olyan színben tüntette fel az állami szerveket, mint amelyek képesek orvosolni a gazdasági problémákat. A második világháborút követően ezt a képet a szocialista társadalmi egyenlőségről kifejtett erős propaganda is erősítette, amely egyúttal gátat vetett a fogyasztói igényeknek. Azt lehet tehát mondani, hogy az állam gazdasági problémamegoldó képességének a mértéke döntött az állam társadalmi legitimációjáról és megítéléséről (Kochanowski 2010b: 15). Annál is inkább, mivel a hatvanas évektől fogva az állam a korábbi forradalmi és heroikus modernizációs mítosz helyett a gazdasági hatékonyságra alapozta legitimációját (Tarkowski 1994). Ez aztán később visszaütött: a hetvenes évek közepétől begyűrűző globális válság és a lengyel gazdaság megoldatlan problémái döntő mértékben erodálták az állam gazdasági megoldóképeségre alapozott legitimációját.

A szocialista hiánygazdaság

A Władysław Gomułka által 1956 után levezényelt konszolidáció – amelynek keretében enyhült a központi irányítás, engedélyezték a kisiparosok tevékenységét és a mezőgazdaságban leállították az erőszakos kollektivizálást (Paczkowski 1997: 208–209) – nagy hatást gyakorolt a második gazdaságra és az informális társadalmi gyakorlatokra. A mezőgazdasági magánszektor szereplői kreatív módon használták ki az alapvető élelmiszerek – főleg a hús – hiányát, miközben folyamatosan küzdöttek a termelőeszközök hiányával, melyeket nagyrészt nem hivatalos úton szereztek be (Kochanowski 2010b: 16). Ez a kényszer abból is fakadt, hogy az erőszakos kollektivizációt leállították ugyan, de ez nem jelentette azt, hogy az államhatalom nem diszkriminálta a termelőszövetkezeti szereplőkkel szemben a kisbirtokosokat, főképp, ami a mezőgazdasági termeléshez szükséges eszközöket illeti (Makovicky 2018: 9). Miután a hetvenes évek közepén nyilvánvalóvá vált, hogy a Gomułkát követő főtitkár, Edward Gierek gazdaságpolitikája nem oldotta meg a lengyel gazdaság égető problémáit, a lakosság magához ragadta a kezdeményezést, és igyekezett saját maga kiküszöbölni az áruellátásban jelentkező anomáliákat és megoldani az alapvető fogyasztási cikkek beszerzését. A lengyel esetben az egyre nagyobb teret hódító informális gyakorlatok tehát nem annyira a társadalmi mobilitást és a háztartások gyarapodását szolgálták (mint a magyarországi államszocializmus alatt), hanem elsősorban a hiánycikkekhez való hozzáférést segítették elő.

A nyolcvanas évekre a feketepiac gyakorlatilag már mindennemű árucikket magában foglalt (Kochanowski 2010b: 19), rendkívüli módon kiterjedt, a mindennapi élet egy eltérő struktúráját jelentette (Sowiński 2011: 17). Ekkor vált általánossá a *drugi obieg* [második körforgás] kifejezés, amelyet a hivatalos médiában az illegális gazdasági tevékenység, a feketepiac és a spekuláció megnevezésére használtak (Sowiński 2011: 17), beleértve például a benzinjegyekkel való üzletelést vagy az alkohol valutaként való használatát. Az 1980-as években a lengyel háztartásokban kiszélesedett az önellátás köre: egy 1983-as felmérés szerint

háztartások 98%-ában tettek el befőttként zöldséget és gyümölcsöt, 70–80%-ában festették, újtották fel vagy építették át önállóan a lakást, továbbá varrtak, kötöttek és autót javítottak, 51%-ában javítottak és készítettek önállóan bútorokat, 33%-ában szerelték önállóan a mosógépet és 21%-ában a hűtőszekrényt (Wiśniewski 1987). Ezzel párhuzamosan rendkívül népszerűvé vált a telkek művelése: az ezzel foglalkozók számát 1984-ben 850 ezer főre becsülték; egy telek hozama évente átlagosan 650 kg zöldség és gyümölcs volt (Wiśniewski 1987).

Az informális stratégiák egyik fontos vetületét jelentette a kereskedelmi célú turizmus vagy másképpen „böröndkereskedelem” is, amiben az 1970-es évektől fogva lengyel állampolgárok tömegei vettek részt, jellegzetesen ruházati cikkeket, fehérneműt, cipőt, kristályt cserélve valutára Magyarországon, Bulgáriában, Romániában vagy Jugoszláviában. Nem véletlen, hogy a „lengyel piac” a fél- és illegális kereskedelem szinonimájává vált Magyarországon (Kovács 2008: 80). Jerzy Kochanowski a szabadpiac törvényszerűségeit látja abban, hogy a nemhivatalos kereskedelemben a lengyel állampolgárok nagy része tömegesen és saját elhatározásából vett részt, alulról jövő kreativitásról és mobilitásról téve tanúbizonyságot. Kochanowski értelmezésében az országhatárokon átvélő nemhivatalos kereskedelem olyan köztes, a hivatalos ideológia merev keretei közül kicsúszó teret hozott létre a felek között, amely felfogható a szabadpiac és a tervgazdaság, a szocializmus és a kapitalizmus, a szocialista tekintélyelvűség és a demokrácia között vert hídként (Kochanowski 2010a).

A hiánygazdaságra adott társadalmi válaszok tapasztalatait közvetíti a *Kolejka* [Sorban állás] című oktatási célú társasjáték, amelyet a lengyel Instytut Pamięci Narodowej [Nemzeti Emlékezet Intézete] fejlesztett és adott ki 2011-ben. A társasjáték, amit „szocialista Monopolynak” is becéznek, és amely – a *Gazdálkodj okosan!*-nal szemben – az informális társadalmi gyakorlatok világába és a „szürke zónába” invitál, az 1980-as évek gazdasági válságának emblematikus jelenségét, a kereskedelmi egységek előtti sorban állást és az előre kiszámíthatatlan módon megjelenő árucikkekért, a kenyérért, a húsért, a cukorért, a vécépapírért, a mosóporért, a tévékészülékekért, a különböző bútorokért stb. folytatott küzdelmet tematizálja. A játékot az nyeri, aki a legügyesebben sáfárkodik az árukhoz való hozzáférést lehetővé tévő társadalmi gyakorlatokkal: például még a bolt nyitása előtt, „baráti szívességeként”, pult alól szerzi be az árukat, vagy kölcsönként kisgyerek segítségével eléri, hogy soron kívül kiszolgálják.

A társasjáték előnye, hogy a második gazdaságot és az informalitás szféráját nem különálló, zárt szféraként, hanem a hivatalos gazdasággal való szoros összefonódásként mutatja be. Ezt jelzi az is, hogy a választható taktikai lépések köre a kommunista párt központi lapjában, a *Trybuna Ludu*-ban közzétett hírektől függ, ahogy az is, hogy a hivatalos forgalomban kapható alkohol a második gazdaságban fizető- vagy csereeszközként szolgál (vö. Kochanowski 2010b: 220–225).² A hivatalos gazdaság és az egyéni, jellegzetesen informális gazdasági tevékenység összefonódását Edmund Mokrzycki szociológus is megfogalmazta: „...a közkeletű elképzelések ellenére, amelyek a »magánkezdeményezéseket« a kapitalizmus trójai falovaként láttatták a szocialista erődítményben, ez a szektor integrált részét képezte a szocialista gazdaságnak” (Mokrzycki 1994: 46).³

2 A „Trybuna Ludu”-s és a „vodkás” kártyák a társasjáték később kiadott kiegészítésében szerepelnek.

3 A hivatalos és erőteljesen szabályozott keretek közötti informalitás megjelenésére példa az 1979–1981 között Beremenden dolgozó lengyel munkások esete, akik magyarországi tartózkodásuk alatt kihasználták a csencselésben, a második gazdaságban rejlő lehetőségeket (Kovács 2008).

Az 1980-as évek Lengyelországában a nagy teret hódító informális gyakorlatok döntően a hiánycikkekhez való hozzáférést segítették elő, kisebb mértékben azonban – a magyarországi államszocializmushoz hasonlóan – a háztartások reprodukcióját, gyarapodását is szolgálták. Jellemző volt ugyanis a formális és informális gyakorlatok összefonódása, ami a különböző lehetséges bevételi források kiaknázásának stratégiáival függött össze. A Kárpátok hegyvidékein élők számára az informális munkák a háztartások nagyobb kiadásaihoz (pl. a házépítés, az esküvő költségeihez) járultak hozzá, míg a formális munkák mindenekelőtt a közszolgáltatásokhoz való hozzáférést tették lehetővé (Makovicky 2018: 11–12). Ehhez hasonlóan, a posztszocialista időszakban az Északnyugati-Kárpátok alatt fekvő falvakban bevett gyakorlatnak számított, hogy a vállalkozók a kisiparosokat addig alkalmazták legálisan, amíg azok jogosulttá nem váltak a munkanélküli-segélyre, ezt követően a munkaviszony informális keretek között folytatódott, amivel mindkét fél maximalizálni tudta a bevételeit (Makovicky 2018: 11).

Amorális familizmus, kombinowanie, znajomości

A nyolcvanas években tapasztalható informális társadalmi gyakorlatok kapcsán olyan megközelítések is megjelentek, amelyek az informális gyakorlatokat nem annyira a felhalmozott tudás előhívódásaként, mint inkább az adott gazdasági helyzetre adott társadalmi stratégiaként értelmezték. Jacek Tarkowski és Elżbieta Tarkowska amellet érveltek, hogy a sztálini és posztsztálini rendszerrel való több mint negyvenéves együttélés után nem annyira a második világháború előtti időszakra visszanyúló informalitás hagyománya játszott szerepet, mint inkább a hiánygazdasággal való közvetlen szembesülés tapasztalatai (Tarkowska és Tarkowski 1994: 278).

Klasszikussá vált tanulmányuk az 1980-as évek társadalmát egy azóta is sokat vitatott fogalom (vö. Ferragina 2009), az „amorális familizmus” (erkölcstelen családközpontúság) segítségével írta le (Tarkowska és Tarkowski 1994). Az amorális familizmus fogalmát elsőként Edward C. Banfield alkalmazta a dél-olaszországi Montegrano környékén élő paraszti népesség társadalmi struktúrájának és működésmódjának leírásakor, különös tekintettel a normák és értékek rendszerére. A lengyel szerzők úgy látták, hogy a Banfield által leírt rendszer több ponton is hasonlított a családi és mikrostrukturális értékek és normák Lengyelországban megfigyelhető rendszeréhez. Megjegyzendő, hogy a nyolcvanas évekbeli hiánygazdaság társadalmi gyakorlatainak értelmezése kapcsán az erkölcstelen családközpontúsághoz hasonló fogalmak egyes nyugati kutatók munkáiban is felbukkannak. Janine R. Wedel amerikai antropológus például a ’családi társadalom’ (*familial society*) kifejezést használta, amellet érvelve, hogy a családi kapcsolatokon alapuló szociális képességek gazdag tára lehetőséget tette az emberek számára, hogy áthidalják a mindenütt jelenlévő áruhiányt.

Visszatérve Elżbieta Tarkowska és Jacek Tarkowski tanulmányára, a szerzők négy egymással szorosan összefüggő jelenséget különítettek el az 1980-as évek lengyel társadalmát vizsgálva. Ezek a következők: 1. a magán- és a nyilvános szféra éles elkülönülése; 2. a társadalmi tér beszűkülése oly módon, hogy a családi és baráti kapcsolatok, az informális kötelékek játsszák a vezető szerepet a társadalmi életben; 3. a jelen idő kereteire korlátozódó társadalmi idő; 4. a dezintegráló, a versengő vagy agresszív magatartásformák és viselkedésmódok térhódítása, valamint egyfajta kettős morál alkalmazása. A fenti jelenségeket a szerzők egyrészt a rendszer működésének logikájából eredeztették, amennyiben a folyamatos

és általános áruhiány olyan mechanizmusokat hozott létre, amelyeknek feladata az igények áruhiány ellenére történő kielégítése volt. Másrészt hangsúlyozták azok kulturális meghatározottságát is.

A szerzők abból a széles körben elfogadott tézisből indultak ki, hogy a nyolcvanas évek lengyel társadalmában a magán- és nyilvános szféra, valamint az emberek és az intézmények világának határozott elkülönülése volt megfigyelhető: míg az emberek közötti kapcsolatokat a magánszférában intenzitás, autentikusság és elevenesség jellemezte, addig a hivatalos, nyilvános szférában mesterkéltetés és tettetés uralkodott. A társadalmi élet „privatizációjáról” lehet tehát beszélni, amennyiben különösen fontos szerep hárult az informális kötelékekre, a családi, háztartáson belüli, valamint a baráti és társasági kapcsolatokra, amelyek bizonyos fokú védettséget jelentettek az idegen, gyakran fenyegető külső valósággal szemben. A hosszan elhúzódó gazdasági válság azonban nem csupán az egymásrautaltság és az együttműködés terepeit hozta létre, hanem új konfliktusokat és versenyhelyzeteket is teremtett: olyan informális mikrostruktúrák jöttek létre a társadalomban, amelyek egymással rivalizáltak a megszerezhető javakért. A korlátozott javakért való küzdelem, amelynek résztvevői versenytársat láttak a többi társadalmi szereplőben, az egoista, agresszív-védekező magatartásformák kialakulásának kedvezett. A társadalmi magatartásformákat az adott csoport pillanatnyi és önös érdeke vezérelte. A valóság feletti ellenőrzés hiányának érzése, az előreláthatatlanság és a bizonytalanság tapasztalata ahhoz vezetett, hogy a társadalmi idő beszűkült és a jelenre, az adott pillanatban elérhető haszonra koncentrált. Az egyes társadalmi mikrostruktúrák így stratégiai egységeket alkottak, amelyek kijelölték a „saját” és az „idegenek” körét, hogy e felosztás két oldalán más-más normák és alapelvek szerint járjanak el. Éles különbségtétel jött létre például a magántulajdon és a társadalmi tulajdon között – ez utóbbit annak absztrakt és meghatározatlan volta miatt senkihez sem tartozó javakként tekintették, vagy egyáltalán nem tekintették tulajdonnak (Tarkowska és Tarkowski 1994). Összességében az erkölcstelen családközpontúság a javakhoz és a kiváltságokhoz való hozzáférés megteremtésének informális és az adott társadalmi csoportban elfogadott módját jelentette, amely szembeszegült a hivatalos társadalmi struktúrákkal és intézményekkel (Rakowski 2009: 186).

Egyes szerzők az erkölcstelen családközpontúsággal szoros összefüggésben értelmezték a már említett *kombinowanie* [kombinálás] fogalmát is. Małgorzata Mazurek, aki 2006-ban tizenkét lengyel család tagjaival készített interjúkat, a találékonyság és a leleményesség szinonimájaként használta a kifejezést, rámutatva, hogy interjúalanyai hogyan kamatoztatták leleményességüket a személyes kapcsolataik terén annak érdekében, ami a családközpontú egoizmus és az erkölcstelen családközpontúság fogalma segítségével ragadható meg (Mazurek 2012: 306). E tekintetben az is megemlíthető, hogy a *kombinálás* az angol nyelvű szakirodalomban többnyire a klientizmus, a politikai patronálás gyakorlataihoz és a szocialista második gazdaságban való részvételhez kapcsolódva jelenik meg (Makovicky 2018: 4).

Ellentétben azokkal a szerzőkkel, akik a *kombinálás* államszocializmus időszaka alatti gyakorlatait az atomizált társadalom és az intézményesített önzés kifejeződéseként látják, Elizabeth Dunn amellet érvel, hogy ezek a gyakorlatok egy teljes mértékben szocializált egyént jellemeznek (vö. Makovicky 2018: 5). Dunn a *kombinálás* gyakorlatához egy azzal szorosan összefüggésben lévő kifejezést csatol: a *znajomości*, vagyis a kapcsolatok fogalmát (Dunn 2004: 119–125). A *znajomości*, ahogy Dunn megfogalmazza, a horizontális csereviszonyok hálózatát jelenti a bizalmasok körén belül (Dunn 2004: 119), és egy társadalmilag beágyazott, a természeténél fogva szociális, Marilyn Strathern kifejezésével élve dividuális

személyre vonatkozik (Dunn 2004: 125). Amikor az egyén a *znajomości* révén igyekszik „elintézni a dolgot”, vagy ahogy lengyelül mondják, *zalatwić sprawę*, akkor a személyes kapcsolatai révén igyekszik manőverezni a mozdíthatatlan akadályok között. Bár a *znajomości* alatt értett cselekvési módok az énen kívüli világra összpontosítanak, az egyén az én átalakításával, például asszertívabbá tételével igyekszik hatással lenni az őt körülölelő világra (Dunn 2004: 126). Ez az informalitáshoz kapcsolódó megközelítés azt eredményezi, hogy a hangsúly a társadalmi gyakorlatok kontextusáról a személyiségre, a cselekvő ágensre tevődik át (Makovicky 2018: 5).

Ellenállás, barkácsolás, kényszerhelyettesítés

A hidegháborús szembenállás kontextusában és abból a perspektívából nézve, amely a szocialista időszak bizonyos jelenségeit a demokratikus társadalmi berendezkedés előképeként ismeri fel, az informális gyakorlatok többnyire a szocialista redistribúciós rendszer ellenkultúrájaként és a hétköznapi ellenállás formáiként tűnnek fel. Jelzi ezt a *drugi obieg* kifejezés is, amelynek jelentéstartománya a feketegazdaság nyolcvanas évekbeli hivatalos kontextusától elmozdult az ellenzékiiség, a kulturális ellenállás, az ellenkultúra kontextusa felé (vö. Sowiński 2011: 17). Ebből a nézőpontból tekintve szinte elmosódik a különbség a hiánygazdaságban működtetett túlélési stratégiák és az 1980-as évek politikai aktivizmusa között, vagyis az alapvető élelmiszerek beszerzése és például a független könyv- és folyóirat-kiadói, vagyis az ún. szamizdat tevékenység gyakorlatai között. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük, hogy a független kiadványok előállításához szükséges anyagok beszerzése hasonló stratégiákat követelt meg, mint az olyan alapvető árucikké, mint a hús vagy a hűtőszekrény, a széles társadalmi gyakorlatra támaszkodó benzinjegyekkel való üzletelés pedig létfontosságú feltétele volt annak, hogy a kiadványokat eljuttassák a nagyobb disztribúciós pontokhoz. Mateusz Fałkowski *Biznes patriotyczny* című könyvében egyenesen „hazafias üzletként” aposztrofálja a nemhivatalos anyagok előállítását és terjesztését, hiszen az a résztvevők számára egyszerre jelentett megélhetési formát és a fennálló rendszerrel való szembenállást (Fałkowski 2011).

Az informális tevékenységek széles köre az erőforrás-hiányos környezetre megoldást kínáló kényszerhelyettesítés aktusai szempontjából is közös nevezőre hozható, amelybe beletartoznak a barkácsolás különböző technikái. Nem véletlen, hogy a lengyel és a szláv nyelvekben használatos *sam-* előtag, amelynek jelentése ön-, 'maga', egyaránt szerves elemét képezi a *szamizdat* kifejezésnek (önkiadás) és a *szamogonnak* is, amely a vodkához hasonló, illegálisan, házilag desztillált alkoholt jelentette (Steiner 2008: 613),⁴ de a már korábban említett házilag készített gépjárműveket és mezőgazdasági eszközöket is SAM típusú berendezésekként vették nyilvántartásba. Az erőforrás-hiányos környezet tehát a kényszerhelyettesítés gyakorlatát hívta életre, amelynek során a szereplők a rendelkezésre álló alapanyagokból voltak kénytelenek „barkácsolni”. Az erőforrások állami monopóliumának és a szocialista hiánygazdaságnak a kontextusában a kényszerhelyettesítés széles körben működtetett társadalmi gyakorlattá vált a szovjet blokk országaiban. A számtalan kínáló példa közül most azokat az 1968-as, a csehszlovákiai agresszióval szemben tiltakozó röplapokat említjük, amelyeket a fehérneműmosásnál használt facsarógép [wyżymaczka] segítségével sokszorosítottak – a

4 Lásd még a lengyel *samolot* ('repülő', szó szerint önrepülő; önmagától repülő) vagy az oroszból eredő *szamovár* ('önfőző; magától forraló') kifejezést.

hatvanas években divatos *Frانيا* elnevezésű mosógépből kiserelhető, kézzel hajtható vízkifacsaró szerkezet ugyanis könnyen átalakítható volt nyomtatási célokra (Grochola 2006: 86.) Ezt a fajta tevékenységet dokumentálta Łukasz Skąpski művészeti-etnológiai projektje is, amely olyan saját kezűleg készített, SAM típusú traktorokat és mezőgazdasági gépeket mutatott be a kis-lengyelországi régióból, amelyek a Lengyel Népköztársaság időszaka alatt az éppen rendelkezésre álló, általában fémhulladék-kereskedésből származó alapanyagokból készültek (Skąpski 2009). E járművek jellemzője a rendkívüli technikai és formai változatosság, a nem standardizált és különböző forrásból származó alapanyagok használata és a speciális használatra való tervezettség volt.

A Magas-Tátra és a Beszkidék vidékén élő gurálok informális gyakorlatait vizsgálva Makovicky a *kombinálás* gyakorlatát *bricolage*-ként is szemügyre vette, azt állítva, hogy az itt élő földművesek úgy rakják össze a járműveiket különböző tárgyakkól, mint ha *assemblage*-t vagy *bricolage*-t készítenének (Makovicky 2018: 8). Makovicky azonban tovább megy ennél, és a *kombinowanie* jelenségét a cselekvőképesség egy speciális formájaként értelmezve arra összpontosít, hogy az a gurálok körében hogyan válik identitásképző elemmé, vagy, ahogy írja, az „én poétikájává”. Makovicky meggyőzően érvel amellett, hogy a *kombinowanie* ebben a térségben a helyi maszkulin identitás színrevitelének központi eleme, amely egyaránt magában foglalja a gurál folklór elemeit a vándorló, szabad és találékony pásztorokról, a nemzetállam szabályaival és kontrolljával való szembeszegülés mintázatait, valamint a leleményesség és kreativitás mindennapi gyakorlatait (Makovicky 2018).

Posztszocialista aspektusok

Az 1989-es átalakulások után a közbeszédet egyszerre hatotta át a „nyugati civilizációhoz” tartozás és az ahhoz való felzárkózás gondolata, valamint egy újfajta orientalizmus. Az előbbi többek között a lengyel társadalom globális kontextusban való vizsgálata tüntette fel kritikus fényben, rámutatva, hogy Kelet-Európa társadalmi sok hasonlóságot mutatnak a „harmadik világ” társadalmával (Kochanowicz 1998), különösen, ha a világgazdaságban elfoglalt pozíciót és a (fél)perifériás társadalomszerkezetet nézzük (Sosnowska 1998: 65). Az utóbbi – az újfajta orientalizmus – pedig immáron nem a mesterségesen felosztott Kelet és Nyugat dichotómiája mentén, a Nyugathoz képest civilizálatlan kelet-európai térségre vonatkoztatva alkotta meg a kulturális, gazdasági vagy politikai értelemben vett idegent, hanem a lengyel társadalmon belül (Buchowski 2006). Mindez azt jelenti, hogy az orientalizmus a geopolitikai tér kontextusából átkerült a társadalmi téren belülre, amivel alapvetően rendezte át a társadalmi egyenlőtlenségek észlelésének mintázatát. A „hazai orientalizmus” (*domestic orientalism*), ahogy Michał Buchowski nevezi, elsősorban az ipari és rurális vidékeken élőknek látta el többek között a civilizálatlanság, az alkalmazkodásra való képtelenség, a passzivitás bélyegével, amivel őket, ahelyett, hogy a változás alanyaivá tette volna, annak tárgyaivá és elszennvedőivé degradálta (Buchowski 2006).

Az új orientalizmus kontextusában különösen nagy tétellel bírt a szegénység antropológiai vizsgálata, amit az 1990-es évek lengyel szociológiai diskurzusában a statisztikai és gazdasági jellegű megközelítések túlsúlya is motivált.⁵ Eszerint a szegénység nem csupán a statisztikai vagy gazdasági mutatókkal körülírható alacsony jövedelem, hanem az egészség, az oktatás,

5 Vö. A *Kultura i Społeczeństwo* című folyóirat 1998/2-es, tematikus számával és Elżbieta Tarkowska 1990-es évekbeli munkásságával, mindenekelőtt a *Zrozumieć biednego* című kötetével.

a kulturális és politikai életben való részvétel szférájában egyaránt megmutatkozó hiány segítségével is megragadható (Tarkowska 2000). Az egykori termelőszövetkezetek munkássága körében végzett kutatásai alapján Tarkowska amellelt érvelt, hogy az „új szegénység” a korábbi időszakokban gyökerezik: ahogy egykoron a termelőszövetkezetektől függtek, a munkanélküliek úgy kerültek fokozott függésbe a szociális segély és más juttatások intézményeitől (Tarkowska 1998: 100). Úgy látta, hogy az 1990-es évek „új szegénysége” által érintett társadalmi csoportok alacsony alkalmazkodóképességének okait a termelőszövetkezetek izolált és zárt társadalmi közegében kell keresni. A segélyektől való függőség mellett e társadalmi csoportok helyzetének másik fontos eleme a mindennapi élet alapvető dimenziójára, a jövedelem mértékére, forrására, a lakhatásra stb. kiterjedő bizonytalanság volt (Tarkowska 1998: 100).

A demokratikus átalakulás drasztikusan átrendezte az informális társadalmi gyakorlatok 1980-as években rendkívül nagy kiterjedésű terepét. A piacgazdaságra való áttérés az alapvető árucikkért folyó mindennapi versengést munkaerőpiaci versennyé alakította, miközben az informalitás nagyrészt a rendszerváltás veszteségeinek, vagyis a munkanélkülivé váló társadalmi csoportoknak a gyakorlataira tevődött át. Jellemző, hogy az 1990-es évek lengyel szociológiai vizsgálatai különbséget tettek a „rég” és az „új” szegénység között. Előbbi alatt az államszocializmus rejtett, tabuizált és eufemisztikus kifejezésekkel felruházott szegényeit értve, míg utóbbi alatt a rendszerváltás után destabilizálódó és elszegényedő társadalmi csoportokat.

Az 1990-es évek lengyel szociológiai diskurzusának fontos elemét képezte az a kérdés, hogy mennyire alkalmazható az *underclass* fogalma az átstrukturálódó lengyel társadalom alsóbb rétegeinek megragadására (Warzywoda-Kruszyńska 1998; Tarkowska 1998). Elżbieta Tarkowska az egykori termelőszövetkezeti dolgozók életkörülményeit vizsgálva amellelt érvelt, hogy az eredetileg városi közegben használt fogalom rurális viszonyok között is értelmezhető. A lengyel szociológiai diskurzusban időről időre megfogalmazódott az a veszély, hogy az elszegényedett társadalmi rétegek lecsúsznak az *underclass* kategóriájába, amelyet a tartós munkanélküliség, az alacsony iskolázottság, a bűnözés, az alkoholizmus stb. jellemez (Tarkowska 1998).

Lengyelországban a munkanélküliséggel sújtott térségek közé tartozott a sziléziai bányavidék, valamint a Besszádok, Suwalszczyzna és Mazúria agrárvidéke, ahol a korábbi állami tulajdonú ipari létesítményeket és termelőszövetkezeteket felszámolták. Ezeknek a vidékeknek az 1990-es évekbeli poszt szocialista története a munkanélküliségen és a kettős, gazdasági és szimbolikus értelemben vett értékvesztésen keresztül mutatkozott meg (Szczepański 1998). Az új megélhetési források keresése a szürkegazdaság, valamint a törvényesség és az illegális határvidékén húzódo informális szektor felé terelte a munkanélkülieket (Szczepański 1998; Tarkowska 1998).

A posztindusztriális térségekben az illegális és informális gyakorlatok – ahogy azt Tomasz Rakowski vizsgálatai bizonyítják (2009) – a javak körforgásának alternatív szféráját teremtették meg. Az informalitás gyökereit Rakowski a Lengyel Népköztársaság társadalmi gyakorlataiban, az állami javak magáncélú használatában és eltulajdonításában, valamint az „erkölcstelen családközpontúságban” látta. A munkanélküliség sújtotta posztindusztriális térségekben az „erkölcstelen családközpontúság” azonban nem csupán a javak és a kiváltságokhoz való hozzáférés megteremtését szolgálta. Rakowski amellelt érvelt, hogy a találékonyság kommunikálása, a társadalmi biztonság jelentéseit magában foglaló lokális tudás

előhívása legalábbis képzeletbeli utat nyitott a javakhoz, bizonyítékot jelentett a boldogulásra, annak képzetét keltette, hogy minden megoldható (Rakowski 2009: 185–205).

A bányavidékek vizsgálatakor Rakowski azt is hangsúlyozta, hogy az informalitás gyakorlatainak megvan a technológiai és a gazdasági oldala is: a szóban forgó régiókban egyaránt érintették a saját kezűleg létrehozott, nyilvántartásba nem vett szerszámokat és járműveket, valamint azokat a gazdasági tranzakciókat is, amelyek nem standardizált és nem felügyelt keretek között zajlottak. Ennek következménye volt például, hogy az illegálisan/féllegálisan fejtett szén ára és reálértéke változékony volt, hiszen folytonos társadalmi egyeztetéseknek rendelődött alá: egyszer drágábban, másszor olcsóbban mérték (például a közeli családtagoknak), miközben az értékesítők, legalábbis a városlakók véleménye szerint, kihasználták a tranzakciók informalitásában rejlő potenciált (Wałbrzych térségében sajátos mértékegységként ismert az ún. wałbrzychi tonna, amely alatt kevesebb mint ezer kilogrammot értenek). Ugyancsak az informalitáshoz kötődött az a gyakorlat, hogy a munkanélküliek nagy része maga is vállalt hegesztőmunkát, villanszerelést és más hasonló szolgáltatásokat, és hogy a saját körű épületátalakítások nagy részét, például az elektromos hálózat, fűtés kialakítását is hatósági engedély nélkül végezték.

Ha az 1990-es évek új orientalizmussal átítatott közbeszéde szerint a demokratikus átalakulások vesztesei nem voltak képesek alkalmazkodni a kapitalista gazdasági szerkezet új követelményeihez, akkor az informális gyakorlatok megerősödése – beleértve a több forrásból való jövedelem maximalizálására tett kísérleteket, a találékonyság, a leleményesség és a kreativitás gyakorlatait – éppen arra világít rá, hogy a leszakadó társadalmi csoportok igenis nagy erőfeszítéseket tettek az új helyzethez való sikeres adaptálódás érdekében, s ezzel nem pusztá tárgyai, hanem alanyai voltak a változásoknak.

Ez a belátás abból a szempontból is rendkívül fontos, hogy segít feloldani azt a korábban már többször szóba kerülő feszültséget, amely az informális gyakorlatok felhalmozódott tudásként és az adott gazdasági helyzetre adott válaszként való értelmezése között látszólag fennáll. Michael Burawoy és Katherine Verdery a szocialista és a posztoszocialista élethelyzetek közötti komplex kapcsolat mellett érvelnek, hangsúlyozva, hogy a múlt átörökölt hagyatéka a jelen viszonyaihoz való adaptációt segítette elő, vagyis a múlt kulturális örökségének átfarmálása a jelen szükségleteire adott válasz volt (Burawoy és Verdery 1999: 4, 12–14).

A posztoszocialista Lengyelország története azt bizonyítja, hogy bár a kilencvenes évek mély gazdasági válsága a múlté, az informális gyakorlatok – még ha szűkebb keresztmetszetben is, de – továbbra is jelen vannak, és fontos szerepet játszanak bizonyos társadalmi csoportok túlélésért folytatott küzdelmében. Az informális gyakorlatok szerepét a posztoszocialista kutatások számos olyan értelmezési kerettel látták el, beleértve például a társadalmi adaptáció vagy az identitásképzés aspektusait, amelyek a jövőben további inspirációt jelenthetnek a témára irányuló vizsgálatok számára.

Összefoglalás

Az írás gondolatmenetének egyik fő következtetése, hogy az informális munkavégzés nem érthető meg a bér munka régiós beágyazódásának vizsgálata nélkül. A bérjellegű (fizetett bér munka) és a nem bérjellegű (informális, háztartási) munkaformák ugyanis nem ellen-

tétei egymásnak, hanem olyan szimbiózist alkotnak, amely képes hozzásegíteni a megfelelő jövedelmi forrásokhoz a félperiferikus országok – köztük Lengyelország és Magyarország – lakóit. E félperifériás helyzetből kifolyólag az informális gyakorlatok folyamatosan fontos szerepet játszanak a régió országaiban, bár az is igaz, hogy főként válságidőszakokban értékelődnek fel, amikor a bérjellegű munkavégzésből befolyó jövedelmek bizonytalanná válnak. Ebből a szempontból a két ország között rendszerszintű hasonlóság tapasztalható a válságciklusok megjelenése és az azokra adott társadalmi válaszok kapcsán. Az elemzésből kitűnik, hogy az államszocialista rendszereket is megrengető 1970-es évek eleji globális pénzügyi válság, valamint az 1990 után bekövetkező privatizációs hullám hogyan növelte az informális stratégiák szerepét az emberek megélhetésében.

A fenti elemzésből az is kiderül, hogy az informális gyakorlatok és az azokról való tudományos tudás termelését a helyi sajátosságok és a nemzetállami szinten megragadható politikatörténeti kontextus is erősen meghatározzák. Lengyelországban az informális stratégiák egyik fontos vetülete, hogy azok több történelmi időszakban is az országot megszálló, idegen hatalommal vagy az állami szervekkel szembeni ellenállásként értelmeződnek. Az informális hálózatok kiépülése így gyakran a nemzeti függetlenségi törekvések kontextusába ágyazódva jelenik meg, és politikai színezetet ölt. Magyarországon az informális gyakorlatok elterjedése jóval nagyobb mértékben támaszkodott az állam közreműködésére, ami alatt a második gazdasághoz köthető tevékenységek folyamatos legalizálását és azok társadalmi-politikai elfogadását érthetjük.

Lengyelország és Magyarország esetében további tanulságokkal szolgál a tervgazdaságból a kapitalista gazdaságba való átmenet időszakának vizsgálata. Az államszocializmus időszaka Magyarországon és Lengyelországban egyaránt a tervgazdaság és az informális gazdaság szimbiózisát jelentette. Míg Magyarországon az informális gyakorlatok a felhalmozás és társadalmi mobilitás eszközeiként tűntek fel, addig Lengyelországban a hangsúly a hiánycikkekhez való hozzáférés elősegítésére esett. A két ország posztszocialista története párhuzamosan zajlott, hiszen a demokratikus átalakulások után mindkét országot súlyos munkanélküliség sújtotta, ami széles társadalmi csoportok elszegényedésével járt együtt. Mindez azt eredményezte, hogy a régió posztszocialista történetében az informális társadalmi gyakorlatok jól körülhatárolható társadalmi csoportokhoz kötődtek és a pusztta túlélésért folytatott küzdelem eszközeivé váltak.

Az informális gyakorlatok történeti kontinuitását és a régióban betöltött szerepét figyelembe véve az informális gyakorlatok és a félperifériás gazdasági helyzet kapcsolatát olyan dinamikus viszonyként kell elképzelni, ahol az informális társadalmi gyakorlatok örökségét a változó gazdasági körülmények újabb és újabb kihívások elé állítják, így a társadalmi szereplők arra kényszerülnek, hogy a múltban szerzett tudásukat a jelen szükségleteinek megfelelően alakítsák át és alkalmazzák, adott esetben előhívják vagy épp háttérbe szorítsák. Meglátásunk szerint a félperifériás régióban az informális gyakorlatok hosszú időtartamú jelenléte folyamatos adaptációként érthető meg, amely egyszerre ágyazódik bele a világgazdasági rendszerbe és a lokális társadalmi-kulturális gyakorlatok világába.

A publikáció a Wacław Felczak Alapítvány támogatásának köszönhetően valósult meg.

Hivatkozott irodalom

- Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956–1989. Włodzimierz Borodziej – Jerzy Kochanowski (szerk.). Warszawa: Instytut Historyczny UW – Wydawnictwo TRIO.
- Böröcz József (2017): Kistársadalom – kiskapuk. In *Hasított fa: a világrendszerek elméletétől a globális struktúráváltásokig*. Böröcz József (szerk.). Budapest: L'Harmattan, 291–322.
- Buchowski, Michał (2006): The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly* 79(3): 463–482. DOI: 10.1353/anq.2006.0032
- Burawoy, Michael és Katherine Verdery (szerk.) (1999): *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham Boulder – New York – Oxford: Rowman & Littlefield.
- Csányi Gergely, Gagy Ágnes és Kerékgyártó Ágnes (2018): Társadalmi reprodukció. Az élet újratermelése a kapitalizmusban. *Fordulat* 24: 5–29.
- Dunaway, Wilma A. (2018): A félproletár háztartás a modern világrendszer *longue durée*-je folyamán. *Fordulat* 24: 53–87.
- Dunn, Elizabeth C. (2004): *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Durst, Judit (2016): New Redistributors in Times of Insecurity: Different Types of Informal Lending in Hungary. In *Gispy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. Micol Brazzabeni, Manuela Ivone Cunha és Martin Fotta (szerk.). New York: Berghahn, 49–67.
- Éber Márk, Gagy Ágnes, Geröcs Tamás, Jelinek Csaba és Pinkasz András (2014): 1989: Szempontok a rendszerváltás globális politikai gazdaságtanához. *Fordulat* 21: 10–63.
- Fałkowski, Mateusz (2011): *Biznes patriotyczny. Historia Wydawnictwa CDN*. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.
- Ferge Zsuzsa (2017): *Magyar társadalom- és szociálpolitika 1990–2015*. Budapest: Osiris.
- Ferragina, Emanuele (2009): The Never-Ending Debate About the Moral Basis of a Backward Society: Banfield and 'Amoral Familism'. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 1(2): 141–160.
- Fleck Gábor és Virág Tünde (2000): Élet a Bodza utcában: Partos beás közössége. In *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Kemény István (szerk.). Budapest: Gondolat, 81–139.
- Gábor R. István és Galasi Péter (1981): *A második gazdaság: Tények és hipotézisek*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Geröcs, Tamás és Pinkasz András (2017): Debt-Ridden Development on Europe's Eastern Periphery. In *Global Inequalities in World Systems Perspective. Theoretical Debates and Methodological Innovations*. Manuela Boatcă, Andrea Komlosy és Hans-Heinrich Nolte (szerk.). New York: Routledge, 131–153.
- Gombos Gyula (2002): A trivializálódás árnyékában (Lengyelország). In *Mi újság a kelet-közép-európai szociológiában? A lengyelországi, a magyarországi, a romániai, a szerbiai és a szlovákiai szociológia a kilencvenes években*. Kovács Éva (szerk.). Budapest: Teleki László Alapítvány, 12–70.
- Grochola, Wiesława (2006): Słowo jak dynamit. *Karta* 49: 82–125.
- Gusti, Dimitrie (1976): *A monografikus szociológia*. Bukarest: Kriterion.
- Hann, Chris (1980): *Tátlár: a Village in Hungary*. Cambridge: Cambridge University Press (Changing Cultures series).
- Hann, Chris, Caroline Humphrey és Katherine Verdery (2002): Introduction: Postsocialism as a Topic of Anthropological Investigation. In *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. Chris M. Hann (szerk.). New York – London: Routledge, 1–28.
- Hann, Chris és Keith Hart (2011): *Economic Anthropology. History, Ethnography, Critique*. Cambridge – Malden: Polity Press.
- Hart, Keith (1973): Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *The Journal of Modern African Studies* (11)1: 61–89. DOI: 10.1017/S0022278X00008089
- Hart, Keith (2000): *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Profile Books.
- Hart, Keith (2016): Afterword. In *Gispy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. Micol Brazzabeni, Manuela Ivone Cunha és Martin Fotta (szerk.). New York: Berghahn, 240–250.
- Jávor Kata, Molnár Mária, Szabó Piroska és Sárkány Mihály (2000): A falusi társadalom a szocializmus időszakában. In *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Paládi-Kovács Attila (szerk.). Budapest: Akadémiai, 977–1006.
- Juhász Pál (1991): Polgárosodás. *Századvég* 2–3: 181–183.
- Kemény István (1972): A magyar munkásosztály rétegződése. *Szociológia* 1: 36–48.
- Kemény István (szerk.) (2000): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Gondolat.

- Kochanowicz, Jacek (1998): Transformacja polska w świetle socjologii historycznej między Trzecim Światem a państwem opiekuńczym. *Kultura i Społeczeństwo* 42(1): 23–37.
- Kochanowski, Jerzy (2010a): Pionierzy wolnego rynku? Nieoficjalna wymiana handlowa między społeczeństwami krajów socjalistycznych. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte. In *Bocznymi drogami. Nieoficjalne kontakty społeczeństw socjalistycznych 1956–1989*. Włodzimierz Borodziej és Jerzy Kochanowski (szerk.). Warszawa: Instytut Historyczny UW – Wydawnictwo TRIO, 109–144.
- Kochanowski, Jerzy (2010b): *Tylnymi drzwiami. „Czarny rynek” w Polsce 1944–1989*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton – Instytut Historyczny UW.
- Kovács Imre (1988): Polgárosodás, középrétegesedés: Néhány észrevétel a mezőgazdasági kistermelőkről. *Szociológia* 18(2): 153–183.
- Kovács Éva (2008): „A beékelést kiküszöbölték”. Lengyel munkások Beremenden (1979–1981). *Regio* 19(3): 73–109.
- Kovai Cecília (2017): *A cigány-magyar különbségtétel és a rokonság*. Budapest: L'Harmattan.
- Ladányi János és Szelényi Iván (2004): *A kirekesztettség változó formái*. Budapest: Új Mandátum.
- Ledeneva, Alena (2018): Introduction: the Informal View of the World – Key Challenges and Main Findings of the Global Informality Project. In *The Global Encyclopaedia of Informality I*. Alena Ledeneva (szerk.). London: UCL Press, 1–27.
- Makovsky, Nicolette (2018): *Kombinowanie*: Agency, Informality, and the Poetics of Self in Highland Poland. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 24(3): 1–19. DOI: 10.1111/1467-9655.12857
- Materka, Edyta (2018): Kombinacja. In *The Global Encyclopaedia of Informality II*. Alena Ledeneva (szerk.). London: UCL Press, 222–226.
- Mazurek, Małgorzata (2012): Keeping it Close to Home: Resourcefulness and Scarcity in Late Socialist and Postsocialist Poland. In *Communism Unwrapped: Consumption in Cold War Eastern Europe*. Paulina Bren és Mary Neuburger (szerk.). Oxford: Oxford University Press, 298–320.
- Mokrzycki, Edmund (1994): Nowa klasa średnia? *Studia Socjologiczne* 1: 37–52.
- Némethi Dénes (1985): *A népi szociográfia: 1930–1938*. Budapest: Gondolat.
- Paczkowski, Andrzej (1997): *Fél évszázad Lengyelország történetéből 1939–1989*. Pálfalvi Lajos (ford.). Budapest: 1956-os Intézet.
- Pine, Francis (2002): Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland. In *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. Chris M. Hann (szerk.). New York – London: Routledge, 95–113.
- Polese, Abel, Kovács Borbála és Jancsics Dávid (2017): Informality ‘in Spite of’ or ‘Beyond’ the State: Some Evidence from Hungary and Romania. *European Societies* (20)2: 207–235. DOI: 10.1080/14616696.2017.1354390
- Pulay Gergő (2012): A civilizált, a csavargó, a rafinált és a balek: utcai élet és informalitás egy bukaresti szegénynegyedben. *Beszélő* (17)1: 3–24.
- Pulay, Gergő (2017): *Street Life, Value and Exchange in a Poor Neighborhood of Bucharest*. Doktori disszertáció. Kézirat. Budapest: Central European University.
- Rakowski, Tomasz (2009): *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Rév, István (1998): Retrotopia: Critical Reason Turns Primitive. *Current Sociology* (46): 51–80. DOI: 10.1177/0011392198046002006
- Ries, Nancy (2009): Potato Ontology: Surviving Postsocialism in Russia. *Cultural Anthropology* (24)2: 181–212. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2009.01129.x
- Sampson, Steven L. (1987): The Second Economy of the Soviet Union and Eastern Europe. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* (493)1: 120–136. DOI: 10.1177/0002716287493001009
- Sárkány Mihály (1983): A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia* (94): 279–285.
- Sevcenko, Olga (2015): „Tűzvész esetén”. Fogyasztás, biztonság és a tartós fogyasztási cikkek jelentése egy átalakuló társadalomban. *Regio* (23)2: 212–241. DOI: 10.17355/rkkpt.v23i2.70
- Sik Endre (1986): *Az örök kaláka*. Budapest: Gondolat.
- Sik Endre (1996): Egy ló-ösztér a lovarkról és a szamarokról. Adalék a második gazdaság hazai esztörténetéhez. *Közgazdasági Szemle* (43)4: 704–725.
- Skąpski, Łukasz (2009): *Maszyny. „Samy” z Podhala – Machines. Homemade tractors from Podhale, Poland*. Kraków: Fundacja Sztuk Wizualnych.
- Sosnowska, Anna (1998): Teorie zmiany i rozwoju społecznego a zmiany w Europie Wschodniej. O potrzebie perspektywy globalnej. *Kultura i Społeczeństwo* 42(1): 61–72.
- Sowiński, Paweł (2011): *Zakazana książka. Uczestnicy drugiego ubiegu 1977–1989*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

- Steiner, Peter (2008): Introduction: On Samizdat, Tamizdat, Magnitizdat, and Other Strange Words That Are Difficult to Pronounce. *Poetics Today* 29(4): 613–620. DOI: 10.1215/03335372-079
- Stewart, Michel (1994): *Daltestvérek: az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
- Szalai Júlia (2002): A társadalmi kirekesztődés egyes kérdései az ezredforduló Magyarorszáján. *Szociológiai Szemle* (12)4: 34–50.
- Szczepański, Marek S. (1998): Regionalizm górnośląski. Między plemiennością i systemem globalnym. *Kultura i Społeczeństwo* 42(1): 3–22.
- Szelényi Iván (1992): *Harmadik út. Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai.
- Tarkowska, Elżbieta (1998): Ubóstwo w byłych PGR-ach: w poszukiwaniu dawnych źródeł nowej biedy. *Kultura i Społeczeństwo* 42(1): 91–104.
- Tarkowska, Elżbieta (2000): Bieda, historia i kultura. In *Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*. Tarkowska, Elżbieta (szerk.). Warszawa: Typografia, 9–25.
- Tarkowska, Elżbieta és Jacek Tarkowski (1994): „Amoralny familizm”, czyli o dezintegracji społecznej w Polsce lat osiemdziesiątych. In *Władza i społeczeństwo w systemie autorytarnym*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 263–281.
- Tarkowski, Jacek (1994): Sprawność gospodarcza jako substytut legitymizacji władzy w Polsce powojennej. In *Władza i społeczeństwo w systemie autorytarnym*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 67–84.
- Thomas, William Isaac és Florian Znaniecki (2002): *A lengyel paraszt Európában és Amerikában I*. Budapest: Új Mandátum.
- Valuch Tibor (2004): *Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében*. Budapest: Osiris.
- Valuch Tibor (2015): *A jelenkori magyar társadalom*. Budapest: Osiris.
- Verdery, Katherine (1983): *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic and Ethnic Change*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Vidacs Bea (1985): Komaság és kölcsönösség Szentpéterezgen. *Ethnographia* (96): 509–529.
- Vidra Zsuzsanna (2013): Formális és informális megélhetési kényszerek. In *Kint és bent: lokalitás és etnicitás a peremvidékeken*. Kovács Éva, Vidra Zsuzsanna és Virág Tünde (szerk.). Budapest: L'Harmattan, 57–77.
- Vigvári, András és Geröcs Tamás (2017): The Concept of 'Peasant Embourgeoisement' in the Perspective of Different Historical Conjunctures. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Sociologia* 62(1): 85–104. DOI: 10.1515/subbs-2017-0006
- Warzywoda-Kruszyńska, Wielisława (1998): Wielkomiejscy biedni – formująca się *underclass*? Przypadek klientów pomocy społecznej. *Kultura i Społeczeństwo* 42(2): 35–52.
- Wiśniewski, Andrzej (1987): Konsumenci czy prosumenci? *Życie Gospodarcze* [5 kwietnia] 42(14): 11.

Tomasz Rakowski

Vadászok, gyűjtögetők és a kiszolgáltatottság szakértői. A lealacsonyított ember etnográfiaja

Bányák szabadlábán

Absztrakt: A bányászat 1990-es évekbeli restrukturalizációja után az alsó-sziléziai Wałbrzychot nagy mértékű munkanélküliség sújtotta. A „szegényfejtés”, a fémhulladékgyűjtés és más megélhetési kereseti formák létrejöttével a wałbrzychi bányák, technológiájukat és szervezetségüket tekintve a föld alól a „felszínre kerültek”. Az ipari medence egykori munkásai arra kényszerültek, hogy szerszámaikat és munkahelyeiket maguk hozzák létre. A szerző azokat a viszonyokat vizsgálja, amelyek a környezet, a tárgyak és az emberek között jöttek létre a felszámolás és a gyűjtögetés informális gyakorlatainak keretében. A bányák felszámolása után az egykori bányászok merőben másként kezdték el érzékelni az anyagi világot, a használatba vételük és a hasznosíthatóságuk lehetőségein keresztül szemlélve a dolgokat és a környezetet. Tapasztalataik paradoxona abban állt, hogy az egykori bányavárosok általános elértéktelenedése mellé az azon tárgyak iránti lelkesedés társult, amelyekre a bontás révén lehetett szert tenni. Így az anyagi javak és szolgáltatások sajátos „felszabadulása” következett be, amelynek eredményeképpen a dolgok „élettörténete” meghosszabbodott, új mintázatokba rendeződött és messze túllépett a termelés — monetáris csere — fogyasztás/használat keretein. Az idő érzékelésének jellege is megváltozott. Wałbrzych dezindusztrializált városában az emlékezet a lokális mitizálásnak és a strukturális amnéziának rendelődött alá, ami ösztönzést adott a képzelőerőnek. A fantáziálás – vagyis a képzeletbeli javakhoz és gazdagsághoz való problémamentes hozzáférés – egyfajta védelmet jelentett a fájó valósággal szemben, amelyben az egykori bányászok találták magukat.

Kulcsszavak: munkanélküliség, bányák, szegényfejtők, gyűjtögetés, fantázia, emlékezet, tárgyak

Szerszámok „saját kezűleg”

Korábban, a Lengyel Népköztársaság idején, a wałbrzychi bánya a mindennapi élet egy modernizált és iparosított terét jelentette. A bánya szervezte a munka többműszakos rendjét, „szakadatlanul folyt a munka”, ahogy mondogatták. És ami lényeges, felügyelet alatt, egy adott külső rendszer, a munkavégzés és a munkaszervezés felsőbb biztonsági előírásainak megfelelően „folyt”. A bányászokat ellátták oxigénpalackokkal, szabályozták a bányában való mozgásukat, léteztek speciális jelzőtáblák, amelyeken feltüntették a brigádok létszámát, a szén-dioxid és a metán jelentette gázveszély fokát, és meghatározott időközökben feljegyezték rajtuk a biztonsági helyzetet is. Ugyancsak felülről határozták meg a bányász felszerelését, a szerszámok, a biztonsági felszerelés, a sisak, a szemüveg, a lámpák és az oxigénkészülékek használatának módját. A bányászok szigorúan a főaknász és az aknászok utasításai szerint dolgoztak, az aknászok „vezették elő” és „vezették ki” a munkacsoportokat; a bányász nem mozoghatott önállóan a bányában („magától az ember semmiről sem dönthetett”, lásd Plińska 2005: 5–6). Munkavégzésük helyét szintén felülről határozták meg, és azt el kellett fogadniuk: „Az, amelyik a ferde falon dolgozott – mesélte az egyik bánya egykori igazgatója –, egy idő után már szeretett ott dolgozni, mert – ahogy mondta – minden magától szóródott lefelé, de az, amelyik a függőleges falon csinálta, az is örvendett aztán. Úgy gondolta, hogy kényelmes volt neki, hogy állva tudott dolgozni” (TR/WB/37). Ez a fajta rend tehát – az emberi tevékenység és a használati tárgyak külső, felülről jövő szabályozása – nagyon mélyre nyúlt. Mint az ismeretes, az ipari szerveződés, mely a munka utáni szabadidő eltöltésének módjára is vonatkozott, strukturálta a bányán kívüli életet és a családi életet („a tiszta” életet). „Nyáron az ember – emlékeztek a bányák egykori dolgozói – fogta a feleségét, a hóna alá kapta a gyerekeket [...], és elment, üldögélt a szabadtéri zenei színpadnál” (WAŁB 22). A bánya ugyancsak meghatározta és bizonyos értelemben pontosította a bányászok által használt és a mindennapi használati tárgyak – a ruhák, a bútorok, a berendezések – jellegét; a G típusú bányászboltokban¹ a keresetükből közvetlenül számukra készített mosógépet, hűtőt, rádiót és ruhát vásároltak: „...szombaton dolgozott, aztán elment és vett egy hűtőt magának” (WAŁB 22).

Mostanra az egykori bányászok – akik jelenleg a „szegényfejtők”² bányászai, gyűjtögetők és fémhulladékgyűjtők – már nem részei a bánya korábbi, precízen működő gépezetének. Az egykori bányászok maguk szervezik a fémhulladék utáni kutatást, maguk tervezik a szén fejtését, maguk építik a támasztékokat: geológusok, aknászok és mérnökök egy személyben.

Forrás: Rakowski, Tomasz (2009): *Lowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 206–242. A fordítást lektorálta: Havas Ádám.

1 A „G típusú boltok”, ahol kizárólag bányászigazolvánnyal lehetett vásárolni, 1981 után jelentek meg Lengyelországban. A mindennapi használati berendezésekhez – hűtőszekrényhez, mosógéphez stb. –, illetve bizonyos termékekhez – pl. bundához, síléckekhez – való privilegizált hozzáféréssel a bányászokat kívánták munkára ösztönözni. A bizonyos térségekben gombamód elszaporodó bányászüzletek megjelenésének előzménye az volt, hogy a Szolidaritás mozgalom az egész országra kiterjedő sztrájkhullám segítségével rákényszerítette a pártállami rendszert bizonyos engedményekre a munkások védelme érdekében. Az 1980-ban létrejött ún. augusztusi megállapodások közé szokták sorolni a jastrzębiei megállapodást is, amely szabad szombatot és vásárnapot biztosított a bányászoknak (*a ford.*).

2 Biedaszyby (lengyel) – tükörfordításban „szegényfejtők”, vagyis olyan külszíni fejtőhelyek, aknák, amelyek jellegzetesen az illegális bányászat keretében jöttek létre. Jelen fordítás a „szegényfejtő” kifejezés alatt az illegális bányászat helyszíneit, míg a „szénfejtő” kifejezés alatt az egykori bányászokat érti (*a ford.*).

A bányászat utáni, posztindusztriális környezetben merőben új helyzet állt elő. Az ember valósághoz fűződő viszonya teljesen átrendeződött, immáron ő alkotja és „alakítja” a valóságot, bár az ilyen típusú, rendszeren kívüli, alulról jövő tevékenységek köre és az anyagi találmányosság sajátos kultúrája természetesen a Lengyel Népköztársaságban sem volt ismeretlen (lásd többek között Marody 1991b: 236–237). A wálbrzychi bányák azonban, technológiájukat és szervezetségüket tekintve, a „szegényfejtés”, a fémhulladékgyűjtés, a gyűjtögetés és más megélhetési kereseti formák létrejöttével a föld alól a felszínre kerültek. Ugyancsak a felszínre került a bányász munka valamikor hermetikusan zárt szférája a mögül a maga nemében szimbolikus, társadalmi zsilip mögül, amelyet a fürdő és az üzem kapuja jelentett (a bánya kapuján belül és azon kívül, ahogy korábban írtam, másképp viszonyultak egymáshoz az emberek). A bányászati munka a „szegényfejtés” gyakorlata révén így széles körben láthatóvá, hozzáférhetővé vált és mintegy közszemlére tétetett: a szomszédok, a járókelők, az átutazók – és végül az újságírók számára (lásd a dolgozó, szénportól fekete bányászokról, szegényfejtőkről szóló cikkeket és az „egzotikus” képek garmadáját).

Bizonyos társadalmi-kulturális kompetenciák és mély szimbolikus bevéődések³ a bányából áttevődtek azon kívülre, a bányászat utáni világba. Mindenekelőtt azonban a bánya használati-gyakorlati szférája, a technológiai tudás és a munka szervezése került felszínre – mintha Wálbrzychban a várost övező erdők és mezők „felszabadult” és „légies” bányává váltak volna. A bánya és az ipari üzem technológiája, hogy úgy mondjam, megszűnt kötelező érvényű lenni. A szegényfejtőkben, a fémhulladékgyűjtő gyakorlatokban az anyagok kitermelésének és feldolgozásának, a hulladékok másodlagos nyersanyaggá történő átdolgozásának, a szénfejtés megtervezésének, a fémhulladék, az öntöttvas, a színesfém és a faelemek utáni kutatásnak merőben új gyakorlatai jöttek létre. Az ipari medence egykori munkásai most arra kényszerülnek, hogy szerszámaikat és munkahelyeiket maguk hozzák létre.

Így nem mindennapi tárgyak születnek – a szénfejtést végzők és gyűjtögetők, ahogy korábban említettem, e technikai megoldások bővületében élnek, azon mikroinfrastruktúráiban, amelyet „saját kezűleg” hoznak létre. Ez az eltávolodás a felülről történő technikai szabályozástól találmányosságot követel, és arra kényszeríti a bányászokat, hogy másképpen vegyék szemügyre az anyagot, és annak tükrében nézzék a dolgokat, hogy milyen lehetőségek állnak rendelkezésre az átdolgozásukra. A szegényfejtőkben házi készítésű szerszámok és átalakított gépek egész sora jön létre, az egyszerűektől a bonyolultakig. Saját készítésű csá-

3 Krystyna Mogilnicka a *Czarne jest czarne, białe jest białe* [A fekete fekete, a fehér fehér] (2005) című esszéjében szemléletesen mutatott rá a fekete-fehér bináris (vagyis részben egymást fedő) oppozícióján alapuló egykori bányászati jelentések sajátos szét tartására, és egyúttal hibridizációjára. Megnyilatkozásaikban a vájárok a fehérséget a rendkívüliség jeleként kezelték, megemlítve, hogy „lent járva” fehér sálat viseltek az igazgatósági küldöttségek, fehér sisakot hordtak a főaknászok, és a fehérség jellemezte Wálbrzych „fehér aranyát”, a porcelánt is (Książ porcelángyár és más üzemek) – szemben a „fekete arannyal”, vagyis az általuk naponta fejtett szénnel (ugyancsak unos-untalan tréfálkoztak a fehér – korántsem koszos és korántsem fekete hóval teli – tarisznyákkal, amelyeket a bányászok a gyerekeknek vittek az ünnepekre). A koszos/fekete tehát a munkával, az otthonossággal, a mindennapisággal kapcsolódott össze, míg a tiszta/fehér az ünneppel, a hatalommal és a tétlenséggel. Sőt a fehérséghez a félelem és a halál képzete is társult. Fehér volt a fenyegetettség skálája a gázjelzőkön, amikor megjelent a gáz, a bányász holt-sápadttá, majdhogynem fehérre vált, amikor pedig szénfalak gyulladtak meg a bányában, azok az izzástól a biztonságos feketéből fehérbe váltottak (i. m.). Ebből fakad, hogy a szegényfejtőkben uralkodó félelem – a megnyilatkozások szerint – a fehérséggel, a sápadtsággal, a biztonságos fekete ellentétével kapcsolódik össze (a bányászokat – ahogy mondogatták – valamikor a sötétben bújatták, „hogy ne féljenek”), „ahogy beomlott – hallottam valamikor –, elsápadt, egész egyszerűen olyan sápadt lett, mint a papír”, „a bátyámat is agyonnyomta volna – ha az utolsó pillanatban el nem menekül... elsápadt...” (i. m.).

kányok, kalapácsok, átalakított fűrészek, függő csillék, állványok, szén rostálására szolgáló sziták. A bonyolultabb berendezések közül pedig ideiglenes világítási rendszerek, alkalmi csörlők, amelyeket például robogók kerekéből készítettek, továbbá szénszállító járművek (amelyek német gyártmányú motorkerékpár oldalkocsijából és lengyel alkatrészekből készültek) és társaik. Valamennyi szerszám büszkeség tárgya, a szénfejtést végzők nem csupán arról számolnak be, hogy e tárgyak hogyan készültek és milyen jól működnek (a fémnyelű csákány ergonómiája), de – ahogy azt a korábbi fejezetben kifejtettem – megvitatják egymás között azok kiváló tulajdonságait és nem mindennapi teljesítményüket is.⁴ A szénfejtők, ahogy bemutattam, szakadatlan társalgást folytatnak a munkavégzés módjairól: a kisebb építményekről, a gerendákról, a támfákról, a rétegekről és az agyagvetődésekről. A szerszámokat, azok valamennyi új elemét tüzetes elemzés tárgyává teszik, kiemelt jelentőséggel bír számukra például a szén rostálására szolgáló sziták rögzítése, az, hogy hogyan működnek annak elemei, a rugók, a rögzítések mozgó síkjai (TR/WB/43), és a szabadalmak, amelyek azt eredményezik, hogy a szén szinte magától szóródik, ahogy ők mondják, „félautomata” módon (WAŁB 2). „A sziták, ezek a sziták azért vannak, hogy kicsit megkönnyítsék a dolgot” (TR/WB/23); „Na – ide még egy sint akartam csinálni, gondoltam” (TR/WB/43). A szénfejtők büszkéek a kitalált és létrehozott szerkezetekre, a szénfejtő belsejében használt elektromos világításra vagy a csillék rendszerére a csörlődobra feltekert acéllánccal. Ez azonban, véleményem szerint, nem csupán a tárgyra, a „használható” dolgokra való pszichológiai összpontosítás, hanem olyan merőben új szemlélet, amely az anyagra, annak lehetőségeire és potenciális felhasználhatóságára irányul; sok minden a töprengéseik során válik *lehetővé*, beleértve mindazt, ami az adott tárgy jobb, precízebb és hatékonyabb működése érdekében tehető. Ráadásul a szénfejtők közül többen azt hangoztatják, hogy ez az ő eredeti szerkezetük, hogy ezt ők „találták ki”, világosan érzékelhető a lelkesedésük az általuk kitalált technikai megoldások, valamint a saját kezűleg létrehozott szerszámok és konstrukciók iránt.

Az, amit látsz, egy robogó kereke... [a fejtő feletti, három lábon álló blokk a készlet kitermelésére szolgál, amelyet minden egyes fejtőnél másképpen állítanak fel – T. R.], ez ilyen saját szerkezet... csörlő nincsen, nem lehet kapni... De egy kis *találékony*ság, és máris kész, *megyeget*... mindent én kezdtem el... a szitát úgy állítottam fel, hogy az asszonyoknak könnyebb legyen... még azt is kitaláltam, hogy valamelyik faluból elhozok egy krumpliszedő gépet, és annak az alja rezeg, az [a krumpli, szén] meg kirostálódik, el akartam ide hozni egyet... de utána meg azt gondoltam, hogy nehéz lenne átalakítani, és hagytam az egészet (TR/WB/14).

Ezt a kombinálást, ezt mi találtuk ki, mindent mi csináltunk... megépíteni, bebiztosítani, hogy kell meghúzni, hogyan oszlik el a terhelés, a csille elég könnyen megy, aztán a kosarakra rakod, és már megy is... és már meg is van... (TR/WB/10).

Hasonlóképpen és látható büszkeséggel beszéltek a wałbrzychi fémhulladékgyűjtők a saját szerszámaikról, a fémlemezek vágására szolgáló ollókról, a kocsiról, amelyet tegnap hegesztettek, és amely egy tonnát is elbír, a vasúti sínekből készült szerkezetéről és arról, hogyan lehet fémrudakból úgy összerakni az emelőt, hogy egy sint felszabadítsanak (TR/LUB/4). Meséltek a különféle kocsikról, amelyeket baba-, bevásárló- vagy ipari kocsikból alakítottak ki:

4 A szerszámok kérdése, valamint jelentősége a szénfejtők számára egyáltalán nem mutatkozik meg azon újság-cikkek tömegében, amelyek a helyi sajtóban jelennek meg a szegényfejtőkről (Forrás: zbiór wyczynków prasowych „Biadoszyby” [„Szegényfejtők” című újságkivágat-gyűjtemény], teczka [dossier] VI 4b, Dział Dokumentacji Życia Społecznego [A Társadalmi Életet Dokumentáló Részleg], Biblioteka Powiatowa Wałbrzychu [Wałbrzychi Járási Könyvtár]).

1. kép. Saját kezűleg készített csörlő, Wałbrzych (Fotó: Paweł Pałgan)



Itt van a kocsim – újságolta az egyik gyűjtőgető már a beszélgetés első pillanataiban –, és nézd, kereket csináltam hozzá, hát úgy csináltam, hogy mindent jól megtámasszon, megtámasztja, nem is kell tartanom – magától megy... (TR/WB/9).

Meséltek a különböző kapákról, csákányokról, „bontórúdokról”, kábelvágó késekről és lemezvágó ollókról: „Tessék, itt van az egyik remek fémrudam” – mondták, „tessék, itt van a késem, ami mindent vág” (TR/WB/28). Ezekben a megnyilatkozásokban szembevetendő az olyan anyagok – a föld, a kő vagy téglák, a fémhulladék – aránytalanul nagy mennyisége, amelyeket ezekkel a szerszámokkal képesek feldolgozni, szétmorzsolni, elszállítani, megformálni. A szénfejtők mesélték valamikor – egyébként nem kis büszkeséggel –, hogy egyetlen szerszámmal, egy véső-törő kalapáccsal hogyan jutottak le egy kétméteres kemény kőzetrétegen keresztül a szénrétegig, kalapáltak „egy kicsit”, ahogy mondták, és a végén „összejött” (TR/WB/12). Hasonlóképpen, szünet nélkül emlegették a fémhulladékos kocsi, amely „egy tonnát is elbír”, „a legnehezebb súlyt is elbírja”, csak „egy kicsit húzni kell”; újra és újra szóba hozták a saját gyártmányú háromkerekű kocsi, amelyet az egyik fejtőben található szén elszállítására alakítottak ki, s amely „mindent elhúz” (TR/WB/100). A szénfejtőkben használatos elektromos világításra továbbá, amely régi gépkocsi-akkumulátorból nyeri az energiát, azt mondták – nem is egyszer –, hogy „olyan, mint a bányában”. Ezeket a tárgyakat, szerszámokat és egész szerkezeteket teljesen másképp, majdhogynem „hatékonyabban” használják, mint korábban a bányában. Mindez egyfajta tárgyakra, azok funkciójára és működés módjára irányuló figyelmet és koncentrációt követel.

Cselekvés és a kézi munka eredményessége: erőforrások és lelőhelyek

Az anyagi körülményeknek tehát egy új, társadalmilag megteremtett szférája jött létre. Hiszen nemrégiben még sem a felszíni szénre, sem a hátramaradt fémhulladéokra nem tekintettek anyagi javakként, vagyis olyan erőforrásként, amely konkrét gazdasági értékkel rendelkezik. A dolgok tulajdonságai és az anyagi javak értéke tehát olyasvalami, ami váratlanul jelent meg; váratlanul, néhány hónap, néhány év leforgása alatt fény derült arra, hogy körös-körül fémhulladékok találhatók, amelyeket fel lehet használni, el lehet cserélni, pénzzé lehet tenni. Ezek a kétkezi – testtel és szerszámokkal egyaránt végzett – tevékenységek a szén, a fémhulladék és más anyagok lelőhelyeinek hirtelen kolonizációjához, a kollektív tudatban potenciális „erőforrásként” való megjelenésükhöz vezettek. „Ki gondolta volna, hogy a földben ennyi szén van” (TR/WB/35), „kit is érdekelt volna, hogy... a fémhulladék merre hever” – mondják mások (TR/WB/32). Az erőforrásokat, a szenet, a fémhulladékot tehát ott fedezték fel, ahol nemrégiben azoknak még „nyoma sem volt”; kiderült, hogy „kéznél vannak”, a meglepetés erejével fedték fel jelenlétüket, egy pillanat alatt „felszínre” kerültek.

Senki sem tudta, nem volt rá idő, és most elkezdik keresni, kiássák... itt még azt sem tudták, hogy szén van a felszínen, hol is láhatták volna, és tessék – *szén szén* hátán... mindannyian ebből élünk... (TR/WB/35).

Mennyi ócskavas, motor meg más, kábel, csak megy az ember és fölszedi őket (TR/WB/25).

Fogalmazhatunk tehát úgy, hogy ezek az erőforrások – amelyeket növekvő mértékben tárnak fel, elemeznek és keresnek – a társadalmi gyakorlat váratlan hozadékai. Új technikák, a szénlelőhelyek felkutatásának új módjai jöttek létre, és a környező dolgok a sokrétű feltárás révén váltak azzá, amik jelenleg – azzá, amit „a környezet »kínál«” (Gibson, idézi Ingold 1992: 42). A szerszámok *növelik* a hatékonyságot (Ingold 1992: 48), ami azt eredményezi, hogy maga a környezet változik meg észrevétlenül, a környék alakul át – a fémhulladékgyűjtők cselekvésük révén észlelni kezdik „azokat az erőforrásokat, amelyeket [a környezet] kínál” (Ingold 1992: 48). Wałbrzychban, Boguszówban, és különösképpen Lubskóban, a fémhulladékgyűjtőkkel és a téglagyűjtőkkel folytatott további beszélgetések során láthatóvá vált, hogyan változik meg a környezet jellege – körös-körül erőforrások jelennek meg.

Tüzelőnek a régi, megvetemedett deszkaborítást viszik... a tetőkről a gerendákat szedik le, a téglákat estig szedték, a fémhulladékot este hatig, fémből volt, meg téglából is, egész falak klinkertéglából... háromemeletes csarnok, minden fémsíneken... (TR/LUB/6).

Ott van egy darab acél, ami ezt tartja... ezt csavarokkal rögzítik... fogja az ember a kulcsot, ki-csavarja, aztán elmozdítja, és emelővel kihúzza ezeket az elemeket [fémlemezeket: a vágányok szétszereléséről van szó – T. R.], és így tovább húsz méteren keresztül, ki a csavarokat, és az már négyszáz kiló (...) na, és hogy dolgoznak a téglagyűjtők, fogják a fejszét, ketten csinálják... ez rendes téglá, német téglá... és ott a sarokban állnak a mozdonyok, ott még lehet, hogy valamit szétszavaroznak, csak meg kell ütögetni, meg kell dolgozni egy kicsit... (...) tonnányi törmelék... de keresztülésnek rajta... a gerendák, a sínek, minden ki van huzigálva – és akkor van négyszáz-öt száz kiló ócskavas... (TR/WB/4).

Ha megvan az ócskavas, fel kell rakni... a fémeket és a kevésbé értékes fémeket... és a vörösréz... itt elhagyatott épületek... ott drótot biztos találni, drótokat meg kábeleket... a csövekből kihuzigálni, a németek után itt maradt [poniemiékie]⁵ csövekből... fogja az ember a kalapácsot, a csákányt... valamit mindig ki lehet húzni (TR/LUB/4).

Megváltozott tehát az anyagi világ észlelésének módja, az infrastruktúra, az épületek és a vasúti pályák az erőforrások – téglák, fedelelek, gerendák, szarufák, borítások, sínek, rézvezetékek, fémlemezek – lerakataivá váltak. Ingold, továbbfejlesztve Gibson gondolatát, rámutat, hogy a környezet mindenekelőtt az alany tevékenységének függvénye, „az erőforrások [affordances] – ahogy írja – a valóságos környezet tulajdonában állnak, amelyeket a cselekvés alanya közvetlenül észlel a gyakorlati cselekvés kontextusában” (Ingold 1992: 46).

A „javak kibontakozását” mintha minduntalan a kézzel végzett munka és a szerszámok használatának módja, a test és a szerszámok új technikái eredményeznék – így nyílnak ki a szénhez, a fémhulladékhoz, a téglához vezető ajtók. A kézzel végzett gyakorlatok, a test külső projekciója és az aktív módon észlelt világ összefonódásának eredményeként hirtelen mindenütt föld alatti lelőhelyek bukkannak fel, miközben ugyancsak jellemző a javakhoz való hozzáférés meglepetésszerű volta, a „hirtelen átmenet”; az ember és a környezet, az erőforrások és a szerszámok közötti viszony drasztikus megváltozása.

Nézd, itt a kábel, megvan a kábel... nézd, csak ki kell húznom... (TR/WB/7).

Ez a felszíni szén... úgy van, hogy – megkapargatod és ott van... és megvan... antracit...⁶ mesebeszéd, hogy ezer méterrel a föld alatt fekszik... itt van... kiváló... a felszínen, felszíni (TR/WB/13).

Itt hirtelen kilóg egy kábel, valami megszakadt... és mondom: „megássuk, mennyi lesz”... begyűjtöttük, és máris megvan... megkalapáltuk, leállítottuk, fel a biciklire, vittük eladni... (TR/WB/25).

Egy csomó gomba, gomba jelent meg... – mondja az egyik szénfejtő – itt nem volt gomba... most meg vargányák szanaszét... vörösek, barnák... (...), és valamikor, mondom, itt nem volt gomba, hordom a fát... Fogtam a fűrész, lassacskán... Kocsival elhordtam... (TR/WB/25).

Itt egy egész tartályt kiástunk... a gázmű után... itt volt hirtelen egy egész tartály (TR/WB/25).

Az ember és az erőforrások e viszonya tehát váratlan és gyors, ami azt jelenti, hogy a kutatás nehézségei egyik pillanatról a másikra felfedezéssé változnak át, és gyakran csak ekkor kezdődik el az érdemi munka. Ekkor a tárgyak nem annyira adott statikus használati sajátosságaik révén kerülnek az észlelés terébe, hanem inkább újszerű alkalmazhatóságuk és új sajátosságaik lehetőségein keresztül. E körülmények között a „környezetben való lét”, „a dolgok közegébe ágyazott lét” korábban már leírt, változékony és dinamikus módja tárul fel (vö. Merleau-Ponty 2012: 326).

Tim Ingold (1992: 40–42) Jakob von Uexküll és James Gibson után rámutat, hogy a tárgy sajátossága az emberi (és állati) világban – mint fentebb írtam – nem annyira a tárgy fizi-

⁵ A lengyel 'poniemiékie' kifejezés megfelelőjeként egyaránt használom a 'németek után maradt' és a 'posztnémet' kifejezést (*a ford.*).

⁶ Az antracit a legjobb minőségű kőszén, amely nagy fűtőértékkel rendelkezik (*a ford.*).

kai tulajdonságaihoz tartozik, mint inkább a szóban forgó tárgy és azon organizmus, létező közötti viszonyhoz, amely e tárgyat szemügyre veszi, megérinti, felemeli, kitapintja. Tehát a tárgy sajátosságává voltaképpen a tárgy és az azt érzékelő organizmus közötti viszony válik, amely a dolgok viszonyában új, szubjektív beállítódást, egy azonnal teremtdő szubjektív univerzumot (*Umwelt*)⁷ hoz létre. Míg ebből a szempontból a kő például a rák számára „menedékként” szolgálhat, addig a haragos ember számára azonnal „dobnivaló tárggyá” válik (Ingold 1992: 42). Ebben a megközelítésben az ember a tárgyakkal szemben előzetes irányultsággal, beállítódással bír, valamit vár a dolgoktól. A dolog, a tárgy – írja Merleau-Ponty – „nem egy kitüntetett megjelenés, amely megmaradna a megjelenések egyikének, hanem a viszonyok váza, amit az összes megjelenés kielégít” (Merleau-Ponty 2012: 327). Ebben a viszonyban az a bizonyos *figyelem* tárul fel, amelyet az organizmus szentel a környezetének. Ebből az következik, hogy az organizmus – annak teste – minden egyes pillanatban valamilyen viszonyban van a környezetével, és a környezet eközben magának a testnek a meghosszabbításává (annak toldalékává) válik, míg a dolgok – ahogy Merleau-Ponty megragadja – a percepció és a manipuláció aktusai során a test „beékelődéseivé” válnak (2002: 56). A „saját test sémája” a külső valóság minden metszetében dinamikus módon „hagy nyomot”. Ingold arra a következtetésre jut, hogy

nem az organizmus van hozzáillesztve a világ egy adott szegletéhez (*niche*), hanem maga az organizmus illeszti magához a világot azzal, hogy funkcióval ruházza fel azokat a tárgyakat, amelyekkel kapcsolatba lép, és ezáltal a saját jelentérendszeréhez kapcsolja őket. Ezért a szóban forgó organizmus környezete (*Umweltje*) az organizmus saját belső szervezetének a külső világra vonatkoztatott kivetítése vagy „eltervezése” (Ingold 1992: 42).

A niche van tehát hozzáillesztve az organizmusokhoz – a fémhulladékot kereső és kiásó testekhez; innen való a hatékonyság óriási jelentősége, amely a saját maguk által készített kéziszerszámok használatánál jelenik meg – ezek teremtik meg ugyanis a javak és az erőforrások lelőhelyeit. Lejegyeztem már az interjúalanyaim elragadtatottságát, amelyet a munkájuk kézi hatékonysága, a szerszám és a test teljesítménye váltott ki belőlük, például a szénszállításra szolgáló kocsi hatékonysága, amely „egy tonnát is elbír”. Számukra a jelentézős környezet ezen elemei, hogy úgy mondjam, egyfajta „kihunytt cselekvések” (G. H. Mead) – hiszen csupán a végrehajtott cselekvések révén tesznek szert sajátosságokra.

Ez az állítás egészen más fényt vet a „gödrök” ásásának, a gyűjtögetésnek, az üzemek és csarnokok fémhulladéokra, téglákra és gerendákra való bontásának gyakorlatára. Ez az új szakmák által kikényszerített emberi tevékenység – a szegényfejtést végzők, a fémhulladékgyűjtők és a gyűjtögetők ténykedése – azt eredményezi, hogy a dolgok és a környezet hirtelen teljesen más nézőpontból – az átalakíthatóságuk és a velük elvégezhető tevékenység lehetőségein keresztül – tárulnak fel. Az eddig ismert dolgok, a megszokott környezet, a romok, a régi csarnokok, a rétek felszíne, a városokat övező erdők társadalmilag kialakult jelentései megváltoznak, és valami egészen mássá válnak, mint voltak korábban. A fémhulladékgyűjtő keresgélő testének korrelátumává, a már említett „hozzáillesztett környezetté” alakulnak, egyszeriben már nem romok többé, hanem inkább nyersanyagforrások, fémek, acéltárgyak, rézkábelek, fagerendák forrásai; míg ennek megfelelően a földek, rétek, erdők és ligetek a kibányászható javak – a szén, a fémhulladék, a réz – lelőhelyeivé válnak. Abban az

⁷ Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiája* című művének magyar fordításában (2012) az *Umwelt* „érzéki világgként” szerepel (*a ford.*).

időben, amikor a bányák prosperáltak, e szén- és fémlelőhelyek – ahogy a szénfejtők és a fémhulladékgyűjtők hangsúlyozzák – senkit sem érdekeltek, csupán most, néhány éve kerültek a figyelem középpontjába, csupán most elemzik részletesen az acélkötegek rögzítéseit, a pillérek felületén látható szénerek futását, a megrozsdásodott bányászati infrastruktúrát. „A tárgy, amely beindítja a figyelmet [...] – írja Merleau-Ponty –, egy őt magát átalakító »megismerő eseményt« idéz elő, de csak annak a még kétértelmű értelemnek a révén, melyet a meghatározás számára kínál” (Merleau-Ponty 2012: 52).⁸

Ily módon az anyagi körülményeknek egy nagyobb átalakíthatósággal rendelkező társadalmi tere jött létre. Kialakult az a szféra, amelyben a dolgok felfedik a saját gyakorlati és szemantikai potenciáljukat, felfedik azt, amit „a meghatározás számára kínálnak”. A dolgok a rajtuk végrehajtható potenciális innovációkon, az átalakításuk lehetőségén, a teljesen más funkció betöltését lehetővé tévő hozzáillesztésen keresztül láttatják magukat: a kenyérkosarak szénszítaként szolgálnak, míg a gépjármű akkumulátora áramforrásként a szegényfejtők világításához, a robogó kereke pedig a szén kihúzását megkönnyítő csörlőként. Ebben a pillanatban feltárul a tárgyak átmeneti tere, a szénfejtő és a fémhulladékgyűjtő nem más, mint barkácsoló, aki – ahogy Lévi-Strauss írja (1994: 18–19) – „e sokrétű tárgyakat faggatja [...], hogy megértse, azok milyen jelentéssel bírhatnak egytől egyig, [...] ugyanaz a tölgyfából készült kocka lehet támaszték a nem elég erős fenyődeszkához, vagy talapzat, amely láthatóvá teszi az ódon fa faktúráját és csillogását”. A tárgyak megváltoztatják a státuszukat: a hulladékból hirtelen szerszám lesz (a régi hordóból téli tűztér válik a szegényfejtőben), hulladékból nyersanyaggá (a kidobott mosógépből fémhulladékká), berendezésből nyersanyaggá (vasúti váltóból fémhulladékká), nyersanyagból szerszámmá (betonacélból ásó-csákánnyá) válnak. A példákat e változatokra hosszan lehetne sorolni. Az átalakítások nem csupán technikaiak, hanem a dolgok szemléletmódját érintők is lehetnek, és az azokat végrehajtó embernek – ahogy Lévi-Strauss írja – „a már létező szerszámok és anyagok után kell nyúlania; összeállítani, esetlegesen módosítani azok leltári lajstromát” (Lévi-Strauss 1994: 18–19). A szegényfejtők torkolatánál gyakran régi székek, fotelek, asztalkák, hordóból készült téli tűzterek állnak, és különböző szerszámok hevernek. Vélhetően minden egyes gyűjtőgetőnek (a sobięcini hulladékgyűjtő telepről) megvan a maga állása – ládából készült ülőalkalmatosságokkal, szerszámokkal, ásókkal, az anyagok ellenőrzésére szolgáló apró mágnesekkel, valamint előzetesen szelektált hulladékokkal – fémmel, papírral, ételmaradékkal, ruhákkal, rongyokkal stb. Ezek a tárgyak tehát a szénfejtők és gyűjtőgetők kezébe kerülnek, a kezükben újra alapanyaggá válnak, ezáltal pedig arra kényszerítik őket, hogy előrelátóan termeljenek és dolgokat építsenek. Ily módon a szerszámok és használati tárgyak egész „tárháza” jön létre, amelyek új jelleggel ruházzák fel a környezetet, egy belső gazdaságot, egyfajta ökológikus „világot” építve.

Bontás – gyűjtögetés – tárgyak

Az egykor a föld alatt dolgozó szénfejtők és gyűjtögetők tehát a szegényfejtők feltárással és a fémhulladék gyűjtésével kijöttek „a felszínre”. Hogy hozzáférjenek a szükséges javakhoz, átkutatják a földek és a város felszínét. Képességeiktől és az általuk eltervezettektől (a szénerek és a fémhulladék-lelőhelyek felkutatásától) nagyon sok minden függ: kutatásaik teljes öko-

⁸ A fordítást módosítottam – (a ford.)

nómiája. Ezért átvizsgálják a szén és a föld felszíni rétegeit, azt keresik, merre futnak a szénerek és a használaton kívüli gázvezetékek. Az egyik szegényfejtő mezőn (a Szttygarska utca környékén) a szénfejtők gyakran bukkannak a szénparcellákat jelző, német nyelvű feliratokkal ellátott gránitoszlopokra (határkövekre), és más, a németek után maradt tárgyakat is találnak: táblákat technikai jelzésekkel, a bánya elemeit. Véleményük szerint ezek az oszlopok hatalmas értékkel bírnak, a németek ugyanis – állításuk szerint – magas összeget fizetnek értük. Azonban általában az derült ki, hogy ezeket az oszlopokat a bányászok egyáltalán nem tették pénzzé, inkább otthon tartották, vagy az erdőben rejtegették azzal a feltételezéssel, hogy azok tartalékot jelentenek a nehéz időkre. „Amikor már nem lesz mit pénzzé tenni, akkor ezt még mindig el tudom adni” (TR/WB/8,13), „ez nagyon értékes... egy van belőle, de az a nehéz időkre van. Kiássuk és kész, elég kiemelni” (TR/WB/35). Vagy egy másik beszélgetésből:

Nézd, ott németek után maradt táblák voltak, amott meg németek után maradt szemöldökfák, németül van, volt rajta felirat, talán a tulajdonos nevével és a telep számával, évszámmal... A Thorezben⁹ volt egy tábla, 1876-os évszámmal, ott még vannak ilyen táblák. Ez el van nekem rejtve, mert egy ilyen tábláért most nyolcvan eurót kapok, egy kőért is kapok... euróban... itt van a telep megjelölése, minden látszik... nekem még 1806-os évszámmal is van egy... (...) Tudom, hol vannak ezek az oszlopok – hallottam egy másiktól. (...) Mindenütt van belőlük körös-körül, kiállnak a földből... én tudom, hol vannak, de nem mozdítom őket... elég, hogy én tudom, senki más nem találja meg őket (TR/WB/25).

E kövek és táblák ily módon megváltozott funkciójú tárgyakká válnak: egyfajta többletjelentésre tesznek szert. Ezeket a tárgyakat azonban későbbi javak forrásaiként félreteszik. Azt ugyan nem lehet tudni, hogy ezek a tárgyak a jövőben vásárlóra találnak-e, mégis így bántanak velük, miközben tulajdonképpen azonnal el kellene adniuk őket, minden értékes dolgot pénzzé kellene tenniük, ugyanis e családokban soha semmire sincs elég pénz. Mégis, folyton e sajátos erőforrásokról beszélnek – a köről, amit valahol a szalmatető alatt rejtegetnek, az értékes képeretéről, amit találtak, a kibányászott „régiségekről”, amelyek „idővel biztos, hogy értékre tesznek szert” (TR/WB/24). Valamifajta kincssé válnak, abban az értelemben, amelyet Aron Gurevics tulajdonított e szónak (Guriewicz 1976: 223), vagyis hogy nem lehet őket pénzzé tenni, valahol elrejtve kell lenniük, „hét pecsét alatt”, éppen azért, hogy kincssé váljanak, akár a Nibelungok Rajna iszapjába süllyedt kincsének.¹⁰ A szénfejtők a szén felszíni rétegéből különböző furcsa tárgyakat ásnak ki; találtak régi, posztnémet poharat gótbetűs felirattal, 1936-os évszámmal, amely jelenleg (!) az egyik szénfejtő kredencén van kiállítva. Boguszów: „...itt mindent gyűjtenek, antik tárgyakat, régiségeket, a fiam kiásott egy po-

9 Kőszénbánya Wałbrzychban, amely 1950-től 1993-ig a Thorez bánya nevet viselte Maurice Thorez, a Francia Kommunista Párt vezetője után (*a ford.*).

10 Gurevics állítása természetesen a középkori kultúra egy kategóriájára vonatkozik, de a tárgyak efféle működés-módját tágabb értelemben Arjun Appadurai (2008 [1986]) és Igor Kopytoff (2008 [1986]) is leírták. Az ilyen tárgyak egyedivé válásuk (szingularizációjuk) és árujellegük sajátos elvesztése (dekommodifikációjuk) során a jelentéshordozók tulajdonságaira tesznek szert (megtestesült jelek [*incarnated signs*] – ahogy Appadurai írja) –, az ilyen tárgynak tulajdonképpen „nincsen ára” [*pricelessness*] (Appadurai 1986: 19 [2008: 74]), és kívül marad az egyenértékű cserék szféráján (Kopytoff 1986 [2008]; vö. Appadurai 1986: 24 [2008: 77]). Így, amikor kilép ebből a kulturálisan teremtetett értékrezsimből, könnyen átkerül a „kincs”, az „értéktárgy” szférájába (átértékelés [*transvaluation*], dekommodifikáció [*decommodification*], Appadurai 1986: 23 [2008: 77]), valami olyasminek a szférájába, amit nem lehet „kiadni”, elcserelni; különösen értékessé válik – egyfajta értéktöbbletre tesz szert (Appadurai, 1986: 25 [2008: 77]).

harat, olyan németek után maradtat, most nálam van otthon, harminchat, harminchatos évszámmal...” (TR/WB/17). Találtak metánszintmérő műszert, ezúttal a Szovjetunióban és a Lengyel Népköztársaságban gyártottat, találtak jelzőkürtöt, amelyről azt tartják, hogy az aknászmester tulajdona volt, bár ebben nem biztosak, és régi porcelánt (TR/WB/7, 17, 24). Lubskóban a fémhulladékgyűjtők hasonló posztnémet dolgokra lelnek, szerkezetek „rég” alkatrészeire, titokzatos posztnémet agyagedényre, amelyért a németek „valószínűleg busás összegeket fizetnek” (TR/LUB/4).

Mindamellett az a benyomásom, hogy a tárgyak a felszámolás utáni világ érzékelésének és tapasztalatának rendkívül lényeges módjává válnak. Ez azonban paradoxon: a bányák és az iparosított városok évszázadok alatt kialakított terének általános elértéktelenedése mellé hogyan társulhat az azon tárgyak iránti lelkesedés, amelyekre a bontás révén lehet szert tenni? Ezenfelül szeretném leszögezni, hogy ez a tapasztalat bizonyos értelemben az újdonság erejével hat, hiszen korábban, a kilencvenes évek rendszerváltása előtt senki sem mutatott érdeklődést e tárgyak iránt, és nem foglalkozott velük. A bányászok és a munkások több műszakban dolgoztak, és a munkán kívüli életüket is – ahogy korábban írtam – a bányák, a koksüzemek és a gyárak szervezték. Szombaton és vasárnap „lefektették a deszkákat” (táncolásra alkalmas emelvényt alakítottak ki), bányászzenekarok érkeztek, és a bányászok hajnalig mulattak (TR/WB/12). Most az idő teljes egészében az övék, „most csinálj, amit akarsz” – ahogy ők mondják. „Húsz-harminc évvel ezelőtt, ezekkel a kincsekkel, amik itt vannak, nem foglalkozott senki...” – mondták a boguszóvi szénfejtők –, az emberek féltek, és ezenkívül senkinek sem volt ideje ilyesmire...” (TR/WB/35).

Most – néhány éve, egy évtizede – e tárgyak a szénfejtők és a fémhulladékgyűjtők otthonába kerülnek, sokszor azzal az ürüggyel, hogy egyszer majd pénzzé teszik őket („én tudom, hol vannak, de nem mozdítom őket... elég, hogy én tudom, senki más nem találja meg őket”, (...)) „ez el van nekem rejtve, mert egy ilyen tábláért most nyolcvan eurót kapok”). A wałbrzichi fémhulladék-felvásárló egyik dolgozója különböző tárgyakat gyűjt, amelyeket nagyon értékesnek ítélt, és – ahogy állítja – el tudná őket adni, de nem teszi (WAŁB 11). Olyan tárgyak ezek, amelyeket titokzatosnak és különlegesnek látnak (s amelyeket majd később, a nehéz időkben gyűjtőknek és közvetítőknek adnak el; az egyik szénfejtő családnak fáj a szíve, hogy el kell adniuk a kőcserépből készült német birodalmi sást, TR/WB/24).

Különösen meglepő, hogy a Lengyel Népköztársaság évtizedei alatt, amikor a bányák teljes gőzzel működtek, e tárgyak, e „kincsek” iránt – ahogy a szénfejtők mondják – senki sem mutatott érdeklődést. „Az átkosban nem volt idő, senki sem tudta, nem volt szabad tudni” (TR/WB/35). Ez a titokzatos és a maga módján értékes múlt csak most került felszínre, miután felszámolták az élet és a munka ipari, Lengyel Népköztársaságban uralkodó szabályozását. Manapság a munkanélküli wałbrzichi családok többségében, Boguszów munkanélküli lakosainál régi, posztnémet tárgyakat találunk, de találunk posztnémet képeslapokat is német nyelvű feliratokkal, amelyek olyan helyeket ábrázolnak, ahol immár három-négy nemzedék óta lengyelek élnek.¹¹ A posztnémet földek ismételt felfedezésének és birtokbavételének jelensége persze szélesebb körben is jelen van a lengyel tapasztalatokban. Éppen ilyen képeslapokkal egészítette ki emlékiratait, gyermekkori palimpszesztjeit Stefan Chwin a *Krótki kurs archeologii pamięci*-ben [Rövid lecke az emlékezet archeológiájáról].

11 Wałbrzychban és Świdnicában néhány éve nagy népszerűségnek örvendenek a németek utáni tárgyak, képeslapok, térképek és más emléktárgyak vásárai (természetesen ez szorosan összefügg az idelátogató német gyűjtőkkel).

És ilyen képeslapokkal egészítik ki az egykori wałbrzychi bányászok a magángyűjteményeiket, amelyekben minden lehetséges emléktárgy fényképét összeszedik: bányászati térképeket, határköveket, szerszámokét, metánszintmérőket, német feliratú lámpákat. „Aleksander Muchának hívnak. Bányamérnök vagyok, szénbányák egykori dolgozója” – ilyen aláírással látja el például az egyik gyűjtő, egykori bányamérnök a magánvitrinjét (amely a „Wałbrzychi szénbányászat emléktárgyai” címet viseli).

Ez a vitrin – írja – egyszerű és szükséges módon mutatja be azokat a tárgyakat és objektumokat, amelyekből a bányászat utáni Wałbrzychban *rengeteg van, bárhová is lépünk* [kiemelés tőlem – T. R.], és amelyekre gyakran nem fordítunk figyelmet.

Ez, ahogy korábban írtam, a háború utáni történelem tapasztalatainak – a visszaszerzett területek háború utáni lerombolásának és fosztogatásának – meglepő megismétlődése. A posztnémet örökség birtokbavétele több ízben is a dolgok, a házak és az infrastruktúra rombolásával, megsemmisítésével kezdődött. A lakosok figyelmét csak ezután vonták magukra a dolgok, a burkolóelemek töredékei, a német inskripciók, amelyeket könnyörtelenül pusztítottak el és töröltek ki.

Jelenleg, több mint fél évszázaddal később, az épületeket szétszerelő és lebontó wałbrzychi, lubskói munkanélküliek hasonlóképpen kutatnak a németek után maradt föld alatti alagútrendszerek, az építmények alapszerkezete és a technikai jelzések után. A fémhulladékok megmunkálása, az acélsínek kovácsolása során ugyanis arra kényszerülnek, hogy a régi rögzítéseket és a régi szerkezeteket fürkésszék; újra „felfedezik” a szennyvízelvezetés, a vezetékek, a csövek, a kutak posztnémet rendszerét, a bányák alkatrészeit, a kapcsolótáblákat és biztosítékokat. Ismét „felfedezik”, mondhatni fél évszázad után, hogy mindaz, amit szétszerelnek, „kihuzigálnak”, „kicibálnak”, mindaz, ami „alul” van, a teljes infrastruktúra a történelem része, és a német földek időszakához tartozik. A szénfejtők, egykori bányászok, a szénerek nyomában ásva, ily módon törnek át a hajdani, németek után maradt tárnákhoz és alagutakhoz. Ezekben haladva felismerik a szénereket, az egykori telepek peremét. A múlt, különösképpen pedig a német múlt képezi a leginkább kézre álló és legalapvetőbb „térképet”. Nem messze a szénmezőktől, a lebontott gázérőmű területén húzódnak – legalábbis egyes szénfejtők szerint – a németek után maradt föld alatti rendszerek.

Azt nem lehet igazán tudni, mi van ott – fejtegették az egyik beszélgetés során –, ott vannak valószínűleg a berendezések és más dolgok lerakatai, két emelet mélyre nyúlnak, egészen a Victoria bánya teljesen kitermelt aknáig, valamelyik lépcsőket látott ott, de tovább már a bejárata be volt temetve... (TR/WB/23).

Itt minden tele van kincsekkel – mondták a mellettük dolgozó csoportok –, valahol itt van a Borostyánszoba,¹² itt a vonat valahol bement a híd alá, de ki már nem jött (TR/WB/17). Valahol a hajdani igazgatóság környékén egy vonat ment be az alagútba aranyrudakkal, de eltemetődött... voltak, akik megpróbáltak áttörni, de gáz volt ott, és semmit sem lehetett csinálni... (TR/WB/23).

12 A borostyánszoba, amelynek falait teljes egészében borostyánfaragványok díszítették, I. Frigyes porosz király megrendelésére készült el 1711-ben. Nem sokkal később I. Frigyes a borostyánszobát Nagy Péter orosz cárnak ajándékozta, amely a Katalin-palotában kapott helyet. A kincs a második világháború alatti náci fosztogatások áldozatául esett, a faragványoknak nyoma veszett. A borostyánszoba azóta is a felbecsülhetetlen értékű, elveszett kincs metaforája, amelynek nyomába számos kincsvadász eredt, a mai napig kutatva hollétét (*a ford.*).

A németek után maradt múlt különleges formákat ölt, az egykori bányászok szerint szinte mindenütt német szénmezők és alagutak terülnek el, gótikus boltívekkel. Ahogy arra fény derült, a szénfejtők egy része posztnémet földtani tervrajzokat vásárol, hogy azonosítsák a felszíni ereket, és ott kezdjenek ásni: „vannak németektől maradt térképeink és itt dolgozunk... minden egyes ér szépen meg van rajzolva...” (TR/WB/9). A német térképek azt eredményezik, hogy az egykori bányászok számára a szénerek jelentéstelivé és titokzatosává válnak – a szénfejtők hajdani német lejtaknákat mutatnak nekem, amelyek a hegy mélyébe nyúlnak, megjegyezve, hogy

ők itt az egész hegyen keresztülásták magukat, és itt keresztezik egymást a járatok... ez biztos, ők semmi sem csinálnak véletlenül, itt valaminek kellett lennie, ami... nekünk most nincs esélyünk ott keresztülmenni magunkat... egyébként a fiúk egy német alagútig ástak, de ott gáz szivárgott, és gyorsan visszafalazták (TR/WB/23).

Idejött egy német a fiával – mesélte az egyik wałbrzychi szénfejtő –, megsárgult, régi térképekkel. Ott álltak, az meg a fiának magyarázta, hogy ott volt a bányatelep... ahol ő dolgozott... és azt mondta, hogy mindent lebetonoztak... sírt... azt parancsolta a fiának, hogy vegye meg ezt a földet... csak a térképhez kell tartania magát... valaminek ott lennie kell (WALB 14).

Ezek a nem mindennapi föld alatti tartományok új életre kelnek a nyugati országrész lakóinak tudatában.

– Tudod, hol lakunk? – kérdezte az egyik fiatal szénfejtő.
– Boża Górán [magyarul: Istenhegyen]... Boża Górán, érted? [Boguszówról van szó, vagyis a német Gottesbergről]. Itt, ezekben a hegyekben mindent megtalálsz. Itt kell lennie a borostyánszobának elrejtve, de megijedtek, mert ez Boża Góra... mindenféle dolgok vannak itt elrejtve, a hegyek mélyén végig alagutakkal... (TR/WB/33).

A szénfejtők és fémhulladék-gyűjtők között így derül fény a föld alatti tartományra, a hajdani infrastruktúrákra. És ahogy sokan közülük gyerekkorukban régi aknákra és alagutakra bukkantak, s azokba bemerészkedtek, ami egyébként más helyeken is a gyerekek tipikus tevékenységét képezi (vö. többek között Karpińska 2000), úgy jutnak most el a felfedezéshez a bontás és rombolás aktusain keresztül. És éppúgy, ahogy a háború utáni években, a németek után maradt szerkezetek lebontása és széthordása, a gyárak és a föld alatti raktárak kifosztása idején megszülettek a legendák a borostyánszobáról, a valahol Szczecin környékén elrejtett aranyvonatról, az egészen Berlinig vezető föld alatti alagutakról és autópályákról (Kowalewski 2004), úgy éled most újjá ez az egész képzeletvilág.

Itt még rengeteg dolog van... csak ásni kell... a szomszédnak van fémkeresője, ő ebből él, fémhulladék, alumínium... ő már különféle dolgokat talált, valamiféle szabványokat hozott, érméket, érdemjeleket... nem mutatott meg soha senkinek semmit sem... (TR/WB/34).

A felszín átkutatása és az épületek lebontása, a város egészének *szétszedése* egyúttal sajátos *összeszedés* (gyűjtési szenvedély) is – a bontástól a gyűjtögetésig vezető út nagyon rövid. Lubskóban minden egyes munkanélküliek által kibontott és megtisztított téglá szemügyre vétel és csodálat tárgyát képezi (és kell képeznie). A bontások szükségessé teszik azt, és alkalmat kínálnak arra, hogy átnézzék a teljes szerkezetet, például a mozdonyszín vagy a bányákat összekötő hajdani technikai vezetékek konstrukcióját és tervrajzát (kölcsonösen

magyarázták egymásnak, merre futottak ezek a németek után maradt „fantasztikus” vezetőek és föld alatti összeköttetések). Hogyan osztályozhatók e gyakorlatok és azok tárgyai: a lebontott épületek, a megszerzett dolgok, a kinyert fémek – rudak és veretek –, az értékes, németek után maradt tárgyak? A kérdés nem kis nehézséget okoz. Hogyan nevezhetjük a lebontás és a felszámolás, valamint a múzeum számára való gyűjtés közötti átmenetet? Marcin Kula (2002: 68–69) az átmeneti szférák problematikusságát tárgyalja, amelyre a műemlék kategóriájának segítségével mutat rá. Példaként a háború utáni Varsóban található törmelékhalomok szolgálnak, amelyeken „nemzeti műemlék” feliratú táblákat helyeztek el, vagy a huszadik század első felének elavult üzemei, amelyek közül némelyik műemléki rangra tett szert, némelyik azonban nem. Hasonlóképpen mutat rá Diane Barthel (1996: 55–77) *Historic Preservation: Collective Memory and Historical Identity* [Örökségvédelem: Kollektív emlékezet és történeti identitás] című könyvében, hogy az ipari örökség védelmének eszméje nem csupán azokra az üzemekre vonatkozik, amelyekben nemrégiben még termelés folyt, és munkásokat alkalmaztak. Marcin Kulához hasonlóan ő is amellett érvel, hogy a bezárt, lebontott ipari üzem és a múzeum közötti határ elmosódik. Ez bizonyos értelemben paradoxon – hiszen a múzeumok nem jöhetnének létre, ha nem következnek be korábban valamifajta szétszerelés és bontás. Függetlenül attól, hogy a szövés-fonás kézműiparának leáldozásáról vagy az egyiptomi főméltóságok megszerzett és Európába szállított szarkofágjairól van-e szó. Wałbrzychban és Lubskóban ez a kép rendkívül élesen mutatkozik meg, az egykori Thorez bányában ugyanis bányászati múzeumot (Ipari és Technikai Múzeumot) hoztak létre azokkal a berendezésekkel, amelyeket még nem „raboltak el”, és amelyeken még nem adtak túl.¹³ A múzeum őre a bánya egykori igazgatója, míg a múzeum munkatársai egykori bányászok és bányamentők. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy Wałbrzych lakosai továbbra is igyekeznek fémhulladékot szerezni, föld alatti átjárókon keresztül eljutnak a múzeum területére, és mindent lebontanak, ami érték még maradt, vagy ami – akár nyersanyagként, akár önmagában való tárgyként – bármilyen értékkel bír. E múzeum legalábbis különös, mintha még nem történt volna meg a múzeumválasztása.

Adódik tehát a kérdés: hol húzódik a határ a hulladék és a kincs között? A műemlék és a rom között? A felszámolás és a múzeum között? Azt mondhatjuk, hogy éppen ebben a „közbulső térben”, a kincs és a hulladék között, ahogy az az ország nyugati területein megjelent. Andrzej Brenz az *Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego* (1997) [A német kulturális örökség birtokbavétele] című munkájában azt írja, hogy Gorzów Wielkopolski környékén a németek után maradt tárgyak szemléletének és kezelésének újfajta módja jött létre.

Valamikor [ezeket a tárgyakat – T. R.] – tekintettel a származásukra vagy a kezelésükkel kapcsolatos tudás hiányára – eltették az útból vagy megsemmisítették, jelen helyzetben azonban a hozomány elemeivé válnak, amelyeket kiállítanak, beleértve a képeket, tükröket, órákat, jellegzetes kávéörlőket, német feliratú kerámiaedényeket és az étkészletek elemeit (Brenz 1997: 206).

13 Az elavult, ócska gyártelep és az „értékes kiállítási tárgyakkal” teli technikai múzeum közötti átmeneti állapotról, valamint azok új jelentésekkel és funkciókkal való felruházásáról írnak a posztindusztriális örökség kezeléséről szóló lengyel–brit kiadvány szerzői is, a dezindusztrializált körzetekre egyaránt hozva lengyel (Dolny Śląsk) és brit példákat (Közép-Anglia, Birmingham vidéke) (lásd Historyczne okregi... 1997, s ebben különösképpen Mende 1997: 143–153 és Watson 1997: 353–361).



Brencz ugyancsak ír egy Santok járásból való gyűjtőgetőről és gyűjtőről, aki évek óta különböző – általában német – tárgyakat és műemlékdarabokat gyűjt. Ez egy teljesen új kutatási terület, ami csupán most kezd láthatóvá válni. E jelenség tükrében – ahogy már szóltam róla – a történelem paradox módon ismétlődik meg: ahogy a háborút követő években a német tárgyakat ész nélkül semmisítették meg, hogy eltöröljék a földek idegenségét, amelyeken a lengyel áttelepítettek élni kényszerültek, halomra semmisítették meg a fényképeket, „tiroli figurákat”, a porcelánt, sőt még a vízvezetékek tervrajzait is, úgy tesznek szert e tárgyak most új, különleges értékre (vö. Kolbuszewski 1988: 78). Ez a tevékenység spontán, kívül marad az észszerű használhatóság, az örökségvédelem kategóriáján, és az ehhez hasonlókon. Kollektív átrendeződés ment végbe az életmód, sőt a kollektív emlékezet tekintetében. Nap mint nap sokan gyűjtik ezeket az értékes, időnként meglepő származású tárgyakat. Szemügyre veszik, leporolják, csodálják őket, és eladják régiségkereskedőknek, vagy az ócskapiacra kerülnek. Némelyiket azonban különös indokkal – kincsként, titokzatos régiségként, a javak csodálatos forrásaként – visszatartják. Ez az anyagi örökség általános lebontásának és szétszerelésének hozadéka/következménye Lengyelország dezindusztrializált nyugati területein.

Dolgok

A javak és a tárgyak társadalmi körforgása, ahogy arra Arjun Appadurai (2008 [1986]) és Igor Kopytoff (2008 [1986]) rámutattak, két szélsőség – egyrészt a teljes árujelleg és egységesítés (vagyis „a Marx-féle termékek”), másrészt a dolgok szingularitása és egyedisége (vagyis „a Mauss-féle ajándékok”) – között valósul meg. Az első esetben a különböző dolgoknak bizonyos standardizált értékeket tulajdonítunk, amelyek ily módon „ugyanolyanná”, és ezen keresztül közvetlenül kicserélhetővé válnak, így „kommodifikáltak” (Kopytoff 2008 [1986]). Egy olyan társadalomra vonatkoznak, amelyben a javak értéke, amennyire lehetséges, egységesített, a cserék kommodifikált és monetarizált módon, az egyenértékűség elve alapján valósulnak meg. A második esetben a dolgok egyediségével és

individualitásával, valamint a nem egyenértékű cserével van dolgunk¹⁴ – az archaikus kultúrákban mélyen gyökerező kölcsönösség alapján működő ajándékok és viszontajándékok, szolgáltatások és ellenszolgáltatások gazdaságával (Mauss 2004). Itt megfigyelhető az az ellentét, amely egyrészt a kulturálisan elfogadott áruk, másrészt az egyedi, megismételhetetlen dolgok és – Krzysztof Pomian kifejezését használva – szemioforok között áll fenn, amelyek meg vannak fosztva a használati funkciótól a saját jelentésük és érték-tárgylétük javára. E két szélsőség között azonban léteznek közbülső mezők. A tárgyak kikerülhetnek az érték e külsődleges kódjának – vagy ahogy Appadurai írja, az „érték-rezsimnek” – a hatálya alól (bár e „rezsim” is magában hordozza az értékek és jelentések átalakulásának lehetőségét, lásd 1986: 14–15, magyar ford. 2008: 70). A tárgy ekkor elvállik meghatározottságától, és bizonyos potenciálra tesz szert, hol jobban, hol kevésbé válik cserélhetővé, csereértéke pedig társadalmi jelentésekből és konszenzusokból ered. Léteznek ugyanakkor a dolgok „útjai”, „terelőútjai” és „életrajzai” (Appadurai 1986: 14–15 [2008: 70–71]), amelyek keretében e folyamatok újabb fázisai alakulnak ki: az „árufázis”, a „hulladékfázis”, a „végfázis”, az „értéktárgyfázis” vagy a „műemlékfázis”. Röppályája során a dolog letérhet az „útról”, terelőútra kerülhet, közbülső szakaszokat, tárgyasított társadalmi kötelekeket (Appadurai 1986: 18 [2008: 72–73]), vagyis átmeneti társadalmi tárgyakat hozva létre.

Walbrzychban és környékén, Lubskóban, és valószínűleg más dezindusztrializált városokban a röppályák és a jelentések a „felszabadulás” folyamatainak hatálya alá esnek, amelyek során a dolgok további sajátos átmeneti állapotai jönnek létre. A tárgyak körforgása így merőben új minőségeket hoz létre, a dolgok egymást követő szakaszokon mennek keresztül, melyek azonban társadalmi létüknek csupán néhány pillanatát vagy időszakát jelentik, míg cseréjük színterei merőben új konfigurációkat hoznak létre. Az eddig szinte észrevétlen dolgok újfent értékre tesznek szert. „Élettörténetük” meghosszabbodik, merőben új mintázatokba rendeződik, messze túllép a termelés – monetáris csere – fogyasztás/használat keretein, és egyre inkább egy meghatározatlan, átmeneti szférához idomul. Ily módon a dolog benyomul az ember és annak jelentésvilága közé, a dolog és a jelentésvilág közötti kapcsolat fellazul – a tárgyak, az épületek, az infrastruktúra elemei elveszítik állandó, társadalmilag létrehozott jellegüket. Példaként szolgáljon annak a még német technikai kódokkal ellátott kapcsolótáblának a története, amelyet fémhulladékgyűjtők loptak el az Ipari és Technikai Múzeumból (ahová posztnémet föld alatti járatokon keresztül jutottak el), egy lényegét tekintve közbülső helyről, amely a (hivatalos) múzeum és a (nem hivatalos) hulladékgyűjtő között foglal helyet (számos szénfejtő tréfálkozott azon az ötleten, hogy a múzeumot éppen ezen a helyen – a felszámolt bánya helyén – hozzák létre). A kapcsolótábla ezt követően egy fémhulladék-felvásárlóhoz került, ahol a kiállítási tárgy (korábban ócskaság) státuszából nyersanyaggá, fémhulladékká vált – igaz, nem végérvényesen, hiszen a felvásárlóknál, a hulladéklerakók-

14 Itt ugyanakkor – magyarázza Appadurai (1986: 12–13 [2008: 68–69]) – az ökonomikusan gondolkodó nyugati társadalmak, valamint a kölcsönösség alapján működő helyi vagy archaikus társadalmak elég drasztikus polarizációjával szembesülünk [*the West – the Rest*]. Az utóbbi fél évszázadban – teszi hozzá Appadurai – számos antropológus munkája egyrészt az ajándékok és a barterek cseréinek elemeit magukban foglaló modern gazdaságok kulturális-életmódbeli vetületére, másrészt a „kezdetleges” társadalmakban a közvetlen cserén és a kölcsönösség elvén alapuló társadalmi mechanizmusok kalkulatív jellegére összpontosított. Mindkét esetben a kommodifikáció sajátos folyamataival van dolgunk, és mindkét esetben létezik olyasvalami, amit Appadurai után (parafrázálva „az ajándékok szellemét” Maussnál) „az áruk szellemének” lehetne nevezni (Appadurai 1986: 6 [2008: 64]). Az ajándék és az áru szférája tehát különböző mértékben fonódik össze, megeremtve az értékversenyeket (Appadurai 1986: 20–21 [2008: 75]).

ban és a szegényfejtőkben egyaránt történnek „csodák”, és a kapcsolótáblát, csodák csodája, újra kiállíthatják a hulladékfelvásárlónál (akár titokban, mint kiállítási és értéktárgyat), hogy ezek után, legalábbis alkatrészenként, újra a német ócskaságok és képeslapok vásárára kerüljön, amelyet hetente rendeznek Świdnicától nem messze. Ily módon a kapcsolótábla bizonyos értelemben meghatározatlan, változékony, és ezen keresztül lehetőségekkel teli tárggyá vált (hiszen továbbra is meg-megújuló lehetőségekkel rendelkezik, hogy „valami több” legyen). Mindez rendkívül jellemző a wálbrzychi bányászat utáni tárgyakra.

Wálbrzychban így a különböző dolgoknak tulajdonított potenciális társadalmi jelentések további kötelékei jönnek létre: e dolgok közé tartoznak – ahogy írtam – a kiásott, megőrzött határkövek, „amelyeket majd valamikor el lehet adni”; egy németek után maradt pohárrelikvia, amelyről „nem tudni, hogy kié volt”; ahogy azt sem, „mi van ráírva”; egy németek utáni képkeret, amelyre idáig senki sem fordított figyelmet, de amely most „bizonyára értékes”, „sokat érhet”; „de itt olyan dolgok vannak... van egy eredeti német metánmérőm... kiásták... ez olyan kincs, amelyre egy német gondolkodás nélkül lecsapna... Ők összegyűjtik” (TR/WB/4). A potenciáljuk – s erre érdemes újra felhívni a figyelmet – minden esetben társadalmi gyakorlat hozadéka, legyen az a németek utáni ócskaságokkal való megnövekedett kereskedelem, vezetékek vagy szegényfejtők ásása, szerszámok átalakítása. A dolgok és azok társadalmilag kialakult jelentéseinek változékonyasága így széles körben jelen lévő, általános tapasztalat, amely egyaránt vonatkozik a mindennapi használati tárgyakra, az ipari infrastruktúrára, de teljes épületekre is. „Ők [a munkanélküliek, a fémhulladékgyűjtők] – meséli az egyik múzeumőr – ránéznek a múzeumunkra, és azt gondolják, »mennyi fémhulladék van nálatok!«... azt gondolják, hogy ez fémhulladék-múzeum...” (TR/WB/37). Ez a változékonyaság, amely a hulladékok értéktárggyá alakulását jelenti és viszont, az anyagi javak társadalmilag mozgásba lendített, felszabadított szférájában válik lehetségessé.

Wálbrzychban és Boguszów-Gorcében a szénfejtők és a fémhulladékgyűjtők körében teljes erővel mutatkozik meg az emberek és a tárgyak dinamikus, felszín alatti kapcsolata. Judy Attfield (2000) a *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life* [Vad dolgok: A mindennapi élet materiális kultúrája] című munkájában rámutat, hogy a mindennapi használati tárgyakkal való bánásmód általában társadalmilag, szabványosított és modernizált módon jön létre. Ekkor a munkások környezetében egy külsőleg megtervezett életstílus termelésén keresztül a tárgyak esztétikájának és használatuk gyakorlatának adott mintája (a *design*) – vagyis a tárgyak közötti lét adott módja – alapozódik meg. A minta, amellyel az ember a dolgokat ellátja, és a mód, ahogy azokat létrehozza, jóval túllép a szabványosított termelés aktusán – hiszen a tárgyak ugyanúgy alakulnak a használatuk során, vagyis a termelés fázisa után. A tervezés fázisát ugyanis számos átmeneti fázis követi, és ezekben a tárgyak újabb jelentésre tesznek szert (ezek már *irányultsággal rendelkező dolgok* [*things with attitude*], írja Attfield, 2000: 11). Wálbrzychban és környékén ez az egész láthatatlan szféra mintha mindenütt jelenvalóvá vált volna – azok után az évtizedek után, amelyeket a bányászati tárgyak és felszerelés egynemű kultúrája és a szocialista dizájn jellemzett, az anyagi javak és szolgáltatások „felszabadulása” következett be, ahogy spontán és észrevétlen módon kicsúsznak az emberek és a tárgyak közötti, korábbi, szabványosított viszonyok közül. A dolgok így újra és újra nem várt kapcsolatokat formálnak a társadalmi jelentéseikkel (Attfield 2000: 15–16): egyszer szétfeszítik azok kereteit, másszor megszilárdítják azokat, eltérő pályákon kezdenek keringeni, immár valami teljesen mást jelölnek. Ekkor szabadon beilleszkedhetnek a környező világba. A Victoria bánya jelenleg elhagyatott épületeiből a szénfejtők kiserelnek és összegyűjtenek mindent, ami kapóra jöhet: „a testvérem fogott egy ajtófogalatot,

mert a miénk régi volt, elrohadt – kicserélte”; a szegényfejtők fölé táblákat akasztanak ki olyan feliratokkal, mint „konferenciaterem”, a kihordott ajtók pedig platóként szolgálnak a szén szállításához (Plińska 2005: 5); egy másik szénfejtő mezőn elromlott, bontott autókból – Żukokból, Polskikból, Fiatokból – származó motorháztetőket alkalmaztak a szén szállítására. A bontás és a gyűjtés általános tapasztalatának keretei között azonban még valami zajlik. Ez a mindennapi, spontán eltávolodás a dolgok kulturális formájától/mintázatától azt eredményezi, hogy a tárgyak saját vitalításra tesznek szert, képesek „visszatükrözni” bizonyos tartalmakat és jelentéseket. A tárgyak, ahogy Attfield (2000: 33) írja Peter Pelsre (1998: 93) hivatkozva, képesek arra, hogy „visszabeszéljenek”.

Ezek közé a „válaszó” tárgyak közé tartoznak többek között a kiásott, szétszerelt ócskaságok, a posztnémet „kincsek” és „csodák”. Mikor e tárgyak letértek az egységesített, külsőleg megtervezett utakról, kikerültek a munkások modernizált életmódjának keretei közül, akkor – már mint ritkaságok – a gyűjtők személyes – és képzeletbeli – gyűjteményeibe kerültek. A tárgyak, amelyekre ezek az emberek bukkannak, így elsődlegesen fantasztikus (talán érzelmi) dimenzióval rendelkeznek, s csak ezután történelmivel. Ezek a „vad tárgyak”, ahogy Attfield bizonyítja, minden napi tapasztalatban jelen vannak: ez „a dolgok elrendezetlen, vad világa – egyszerűen a mindennapiság” (Attfield 2000: 50). A gyűjtésük – mentális-képzeletbeli értelemben – leginkább a „történeti” ritkaságok gyűjtéséhez fogható. A ritkaságok gyűjteménye vagy tárlata pedig a muzeális vagy történelmi narratíva egy formája (Pomian 1996: 64–70; Clifford 2002: 442–445) azzal együtt, hogy – a mi nézőpontunkból – e narratíva meg van fosztva az átgondolt, ok-okozati tervezéstől. A ritkaságok tárában a gyűjtemények történeti szempontból teljesen véletlenszerű és értelmetlen gyűjteményeket képeznek, például a koppenhágai Kunstkammerban egyaránt vannak meggymagból készült miniatűr papucskok, egy elefántcsontból készített csontvázmodell vagy Absalon püspök süvege, amely voltaképpen egy 16. századi magyar süveg (Wieczorkiewicz 1996: 37). Vajon ez alapján e gyűjteményt kötik-e bármilyen szabályok? A kérdés változatlanul nyitott marad. Itt azonban rá lehet mutatni a létrejövő gyűjteményekben és tárlatokban rejlő történelem és idő adott dimenziójára. Úgy tűnik számomra, hogy ez egy különösen intenzíven – és hangsúlyozottan a jelenben, itt és most – megélt történelem. Teljes időszakok sűrűsödnek össze benne, a gyűjteményekben váltakozva egyaránt vannak német teáscsészék és metánmérő műszerek, a Lengyel Népköztársaság idejéből való bányáslámpák és rézvezetékek: ezek közül minden egyes tárgy a maga módján kincs és trófea egyben.

Emlékezet

Milyen narratíva jelenik meg tehát a bányászat utáni, dezindusztrializált Wałbrzychban? Először is, a kollektív emlékezet egy újjáalakuló formájáról van szó, amely kapcsolatban áll az aktuális helyzettel, a bányák felszámolásának történetével és a bekövetkezett társadalmi-gazdasági katasztróféával. Az emlékezet itt a lokális mitizálásnak rendelődik alá, amelyben teljes időszakok sűrűsödnek össze. A bányák működésének időszaka egészen más, érzelmeiktől telített dimenziót kap, megszakítva a lineáris történelem folyását. Az idő javarészt két részre tagolódik: a likvidáció előttre és utánra. A narratívát ezért az az elv vezérli, amely szerint az idő két részre oszlik: a „régebben” időszakára (amikor „minden megvolt”, a bányák „szakadatlanul dolgoztak”, „lefektették a deszkákat”, koncerteket szerveztek) és a „jelen” időszakára

(amikor, ahogy mondogatják, „semmi sincs”). Ezek, ahogy már számtalanszor bebizonyították, tipikus formulák, amelyek a gazdasági rendszerváltás során lemorzsolódó és marginalizálódó csoportok elbeszélésmódját jellemzik, amely a ritualizált panaszok, a kollektív lamentáció és a sajnálkozás jellegét ölti magára. Azt lehetne mondani, hogy ez az emlékezés struktúrájának összesűrűsödése, amely leegyszerűsíti a korszakokat (vö. Rakowski 2001, 2006; Sulima 2003; Tarkowska 1993); ennek során a múlt egyes elemei fejlődnek, megerősödnek és a jelen kifejezőelemeivé válnak, mások azonban kitörlődnek és kizáródnak a társadalmi kommunikációból. Ez a voltaképpeni likvidáció időszakának egyfajta kollektív „strukturális amnéziája”, a szóban forgó időszak ugyanis összezsugorodik, mintha a ma (a munkanélküliség és a likvidáció) és az akkor (a működő bányák) közül eltűnt volna az idő.¹⁵ Az emlékezet e struktúrája kiélesedik vagy egyenesen „felrobban” azon viszonyok közepette, amelyeket a modern/indusztriális történelem – vagyis a munkások életmódját szabályozó, a mindennapi élet rendjét felügyelő, a műszakok, a fejtesmennyeiség, a kitermelések által megszabott valóságot megteremtő állami szféra – megszűnése idéz elő. Ahogy ehhez hasonlóan Kirsten Hastrup (1997) a Bozon és Thiesse által a franciaországi elszegényedett népesség körében végzett kutatásokat kommentálva írja:

Az embereknek, akik kívül találták magukat azoknak a sűrű sorokkal írott történelmén, akik azt „meghatározzák” [definers], nem marad más, mint e történelem csödjé – és a mítoszhoz való visszatérés. Azok, akik megfosztattak a saját balsorsuk különböző időszakainak folytonosságon alapuló emlékezetétől, a „régmúlt idők” és a mai nap közötti allegorikus asszociációk közé zuhannak (Bozont; Thiessét idézi Hastrup 1997: 26).

Másodsorban, az emlékezet és az emlékezés struktúrája a wałbrzychi szénfejtők és gyűjtögetők – az interjúalanyaim – esetében átvődik a „felszabadított tárgyak”, az anyagi dolgok már tárgyalt szintjére. Itt az összegyűjtött és figyelembe részesített dolgok, a föld alatti rendszerek, a „föld alatti város” maradványai általában teljesen véletlenszerűen rendeződnek el. A wałbrzychi magánvitrinekben például, amelyek az egykori Wałbrzychből származó gyűjteményeket mutatják be, a népköztársaság idejéből való metánmérők és bányászlámpák a németektől származó szerszámok és talált tárgyak mellé kerülnek, általában azokkal a fénymásolt német képeslapokkal együtt, amelyek Wałbrzychet, Lubskót, Świdnicát ábrázolják. Ez a fajta emlékezet nem egyenes vonalú, nem áll egyenes kapcsolatban az utána következő, egyfajta folytonosságot teremtő eseményekkel. Ez a fajta emlékezet – ahogy Hastrup írja (David Lowenthal idézve):

nem *megőrzi* a múltat, hanem hozzáigazítja azt a jelenleg uralkodó viszonyokhoz. Másképpen, mint a dokumentumok esetében, ahol a múlt bizonyos darabjai valóban megőrzésre kerülnek, [ez az] emlékezet változékony jellegével (...) különül el (Hastrup 1997: 24).

Sajátos és alulról szerveződő wałbrzychi archeológia ez: a szénfejtő és a gyűjtögető önkéntelenül is az emlékezet tárgyait termeli ki és alkotja meg, mozgásban lévő képzelete és a jelenben végzett cselekvése teremti őket. „Itt lent, a szomszédnak van egy detektora – mesélte Andrzej Pietrzyk –, a bányában dolgoztak a testvérével, pont ezt a [borostyán]szobát keresték, ami

15 Lehetséges, hogy ez a fajta amnézia, hasonlóképpen a posztoszocialista vállalatok felszámolásának más eseteihez, kapcsolatban áll a vállalkozások felszámolásának előzetes jóváhagyásával. Akkoriban, ahogy nemegyszer mondták nekem, még „hittek” is a bányaipar felszámolásának szükségességében, a „restrukturizáció” elkerülhetlenségében (saját kutatások; lásd még Wierzbicka 1999; Urbanek 1998).

ide került, és elkezdtek ezüstöt keresni, kevésbé értékes fémeket keresni meg fémhulladékot keresni” (TR/WB/34). Ily módon, ahogy rámutattam, tisztázatlan státuszú dolgok sora jön létre, amelyek valahol a hulladék, a lelet és a használati tárgy között foglalnak helyet. Ebbe a rétegződésbe, az emlékezet legkülönbözőbb anyagi tanúbizonyságainak és függvényeinek változékony, átmeneti státuszának, a felszabadított tárgyak sajátos hangzavarának a helyére lép be a szénfejtők és a fémhulladékgyűjtők, a régiséggyűjtők és a szénmedence egykori bányászainak wałbrzychi narratívája. Bizonyos értelemben a tárgyak és egyúttal az emlékezet kereteinek – s hogy Maurice Halbwachs (2018) koncepciójára hivatkozzunk: az emlékezet társadalmi kereteinek – a felszabadulásáról lehetne beszélni. Úgy tűnik, hogy a posztnémetség csupán most „kerül felszínre”, az emlékezésnek és a fantáziálásnak merőben új társadalmi aktusai jönnek létre, a dolgok, ahogy arra rámutattam, új funkciókra és új jelentésekre tesznek szert. A dolgok (hogy parafrázeáljuk Pierre Nora kifejezését, a *Les lieux de mémoire*-t, vagyis Az emlékezet helyeit) az emlékezet dolgaivá, az emlékezés gyakorlatainak a függvényévé válnak. Ezek az emlékezés azon színterei, amelyek „felrobbannak” abban a térben, amelyre a történelem és a Lengyel Népköztársaság időszakában termelt mindennapiság nyomta rá a bélyegét (és amely korábban, ahogy mondogatták, „senkit sem érdekelt”).

A szóban forgó történelem tehát összefüggéstelennek mutatkozik, zűrzavarosnak tűnik, az események linearitását különös módon szünteti meg. Ahogy arra rámutattam, e földek posztnémetség volt és a „németek” egyfajta előtörténetként csaknem mindenhol megjelennek, felszínre jutnak és ott „szétterülnek”; Wałbrzychban, Boguszwóban minden szempontból látható a jelenlétük. „Itt van megtisztítva [a szén – T. R.], már akkor meg volt tisztítva, a németek csinálták, ők tisztították... itt mindenhol különböző német folyosók vannak” (TR/WB/21), „itt minden a németek után lett csinálva... itt az aljától minden német” (TR/WB/23). Ráadásul a posztnémetség maradványokról való tudás „tevékeny” jeleget ölt, azt lehet mondani, hogy egyfajta szerszámként működik, aminek segítségével a valóság gyakorlatias módon ismerhető meg. Részlet egy szénfejtők között zajló beszélgetésből:

Megkerüljük az állványt, és onnan megyünk tovább. – Rendben van... aztán meglátjuk... – És németek ott nem lesznek? – Melyik irányban? – Nézd, itt talán ékkel mentek tovább... igen, ők ásták ki így (TR/WB/8).

A szénfejtő mezők, a wałbrzychi föld alatti rendszerek egyfajta „feltérképezése” zajlik, a posztnémetség, titkokkal és javakkal teli föld alatti rendszerek az egymás közötti kommunikáció tárgyát képező, lokális, praktikus és egyúttal képzeletbeli tudássá válnak, amelyet minden újonnan kezdett szegényfejtésnél előhívnak. Ily módon a szénfejtők és fémhulladékgyűjtők az általuk megidézett és az egymás közötti kommunikáció tárgyát képező „németek” nyomaiba lépnek. „Szükség van német térképekre. Rajtuk van minden. A szénerek – feketével. A vízerek – kékkel. És ott vannak az oszlopok. És az oszlopokat követve mindent megtalálsz” (TR/WB/35). Az átellenes szegényfejtő mezőn egy másik brigád azt mesélte, hogy máshonnan – Biały Kamieńből – költöztek ide, mivel sikerült posztnémetség térképeket lopniuk a múzeumból, és ettől fogva gond nélkül rátalálnak a szénerekre. Az emlékezet minden egyes talált tárggyal újjáéled. Kitalált történetek különböző változatai születnek a háború végéről, az elrejtett vagyonokról: ezüstről, aranyról, fegyverekről, teherautókról, tonnányi acélról.

Mert mindez [mesélte az egyik fiatal szénfejtő] ott van, minden fel van úgy tornyozva, és be van temetve kővel. És nem tudni, mennyi kő van ott, ha az ember megmozdítja, félő, hogy leomlik.

Ha lenne nálunk elemlámpa, akkor mindjárt elmehetnénk, és megmutatnám nektek, mert nincs messze, de világítás nélkül nem lehet. Abban az alagútban minden egyenes, a falak simák, a plafon magas. Szándékosan úgy csinálták, hogy be lehessen hajtani teherautóval (WALB 20).

Így születnek a környéken elrejtett kincsről szóló képzelgések. Az emlékezés tehát a múlt-ról való ingatag, mozgékony és átmeneti tudás átvitelének egy módja, olyasmi, ami nap-ról napra akaratlan, szándékolatlan módon ölt testet, és amit a tehetetlenségből adódó [*inertial*] emlékezet nevével lehetne illetni (Olick és Robbins 1998 [1999: 37]: 129–130; Connerton 1989: 76), ami a rutin megszerzésével, a testmozgások, a kutatások és az ismét-lődő cselekvések végrehajtásával van kapcsolatban. Ez az emlékezet kipuhatolja a részleteket (kiásott, németek után maradt pohárka), hogy aztán azonnal működésbe lépjen körülöttük. Ez a tapasztalat – a civilizáció előtti gyűjtögetés, a „gödrök” ásása stb. – bizonyos értelemben mind a történelmet, mind a faktográfiát felfüggeszti, ösztönzést adva a képzelőerőnek. Ez egy olyan világ, amelyben a történelem világos jelenléte ellenére, legalábbis az összegyűj-tött tárgyakat tekintve (németek után maradt „kincsek”), minden csupán nem túl régóta és csak rövid ideig létezik. Az összegyűjtött tárgyakból eltűnik a tapintható történelem, az idő struktúrája kitörlődik, a múltról és a jelenről való konvencionális narratíva kialszik. A gyűj-tögetés gyakorlata, hogy úgy mondjam, az egész múltat tárgyakká változtatja, míg maga palimpszesztre kezd emlékeztetni – a német rétegekre van feljegyezve a jelen, amely a múlt e jeleit restaurálja és csodálat tárgyává teszi („a németek után az ember itt időről időre kiás va-lamit – mesélték a lubskói fémhulladékgyűjtők –, itt ilyen régi agyagpalackokat lehet találni, kiásni [...] *ilyen csodákat...*”) (TR/LUB/4). A földrétegeket feltáró szénfejtők, a régi épületeket lebontó munkanélküliek a történelmi források után nyúlnak, autodidakta archeológusokká válnak, pontosan úgy ásnak és bontanak, ahogy egykoron a britek tették Egyiptomban, re-megve az igazalomtól.

3. kép. Az egykori bánya dokumentumai (Fotó: Paweł Pałgan)



4. kép. A Victoria bányá igazgatóságának elhanyagolt épülete (Fotó: Paweł Pałgan)



A wałbrzychi bányák felszámolásának története tehát azoknak az embereknek a története, akik a törvényes, jogilag szabályozott, munkavédelmi elveken alapuló (határozatokkal, hirdetményekben vagy levélben szabályozott) munkát hirtelen gyűjtögető munkára, „neolitikum előtti” munkára cserélték. Ezzel egyidejűleg az íráson alapuló egykori valóság, a hivatalos (hivatali) valóság megszűnt létezni. A hajdani Victoria bányá igazgatóságának egykor impozáns épületében, a „Belwederben”¹⁶ hatalmas mennyiségben hevernek szanaszét az egykori dokumentumok: a munkavédelmi előírások nyomtatványai, a többműszakos munkarend szabályzatai, a dolgozók egészségügyi kártyái, amelyeket az orvosok lelkiismeretesen vezettek. Valamennyi, egykor például a gyógyüdülőbe szóló beutalásról vagy egészségbiztosítási segélyről döntő dokumentum ott hever, feleslegesen, semmibe véve. Ezenkívül eltűnt valamennyi vasveret, ajtókeret, berendezés, és az egyik teremben láttam egy óriási fehér sas gipszmásolatát is a népköztársaság idejéből (össze volt törve, az egyik szárnya hiányzott). A gyűjtögetők, akikkel találkoztam, azt mondták, hogy ezek a szétszóródott archívumok senkit sem érdekelnek, de talán „egyszer valamikor értékesek lesznek” (WAŁB 10). Az egykori bányászok így bizonyos értelemben a történelemtől megfosztott emberek – vagyis a mai kor hegeli értelemben vett „történelem nélküli népei” –, az ő „történelmük” ugyanis hasznavehetetlen rendelkezések és űrlapok formájában hever ezekben az igazgatósági épületekben. És most, amikor a wałbrzychi szénmedence írott és felépített „történelme” felfüggesztetett, a dezindusztrializáció és az – ezzel párhuzamos – demodernizáció idején megjelennek a *társadalmi emlékezés* általam leírt *felszabadult formái*.

16 Az igazgatóság épületének tréfás megnevezése, amelyet a varsói Łazienki parkban található Belweder-palota inspirált (a ford.).

A bányászat utáni valóságról

Meghökkentő a hasonlóság a város destrukciójának, rombolásának és az ott található „lelőhelyek” fosztogatásának nyilvánvaló tapasztalata, valamint a titkos, föld alatti múltból való képzelgések között. A felszámolás és a rombolás e tapasztalatának másik oldalát ugyanis a gyűjtögetés, az egyes részletekre, a jelen lévő, de a szem előtt rejtve maradó javakra való társadalmi irányultság képezi. Wałbrzychban és Boguszówban a város összeomlásáról vagy az aláaknázott városról szóló történetek egyúttal az elrejtett javakról, titkos átjárókról és föld alatti alagutakról is szólnak.

Nemsokára Boguszów is összeomlik – mondta az egyik szénfejtő –, túl sok lyuk van a föld alatt. Ez katasztrófa. [A Boguszówval szomszédos – T. R.] Kuźnice teljes egészében össze fog omlani [...], itt minden egy hajszálon lóg – és egy pillanat múlva hozzátette: itt még annyi a meglepetés, annyi mindent lehet találni a föld alatt! Tudom, hogy van egy titkos hely a városházán, a föld alatt, van egy ajtó, ami mindig zárva van, ott valami van, ott valaminek lennie kell. Valószínűleg ott van az alagút bejárata... Igen, itt minden alá van aknázva (TR/WB/35).

Számos megnyilatkozást hallottam a kimeríthetetlen erőforrásokról, a végtelen szénrétegekről, a határtalan fémhulladék-lelőhelyekről. Sokan jelölték meg az egykori Victoria bánya körül fekvő területeket, ahol a földben valószínűleg rengeteg különböző berendezési eszköz, fémhulladék és nemesfém található. Az egyik szénfejtő, egykori bányászmentő azt magyarázta, hogy Wałbrzychban a föld alatt maradt „minden”, „mindent ki lehetne ásni” – „gépeket, egész folyosókat tele felszereléssel, vasúti kocsikat, berendezéseket, acélkötegeket és rézvezetékeket” (WAŁB 3) – saját szemükkel látták ezt a vagyont, amikor (!) régi posztnémet fejtőkhöz törtek át. Egyes beszámolók szerint ezek a föld alatti javak nem pusztultak el, „csodálatosan megőrződtek”. A gazdagság vagy a gazdagsághoz és a javakhoz való hozzáférés a szén és a fémhulladék keresésével, a bontással és a gyűjtögetéssel párhuzamosan jelenik meg. Mindez a beszélgetések több szintjén is látható volt – és ez a csodálat (vagy reménykedés) különösen elgondolkodtatott.

Van itt minden – mondta az egyik szénfejtő a Victoria környéki mezőkre mutatva – itt mindent megtalálász... Itt még annyi fémhulladék van! Rezet, alumíniumot, csöveket ásnak. Minden itt van valahol... (TR/WB/34).

Annyi van itt ezekből a dolgokból... az átkosban senki sem tudta, nem volt rá idő, de most elkezdi keresni, kiássák és megtalálják... itt még azt sem tudták, hogy itt szén van a felszínen, erről senki sem tudott, de itt szén szén hátán, most mindannyian ebből élünk, a bányákat bezárták, azt mondták, hogy na, nincs több szén, de van itt szén – négy-öt méteres falak! (TR/WB/35).

Hasonló képzelgések születnek a megtalált vagy mások által kidobott ócskaságok hatására: akik megtalálják őket, meg vannak győződve azok nem mindennapi értékéről. Sokan, akik régi posztnémet tárgyakat találnak, valami rendkívül értékeset látnak meg bennük. Például ezüstöt – „*mindig van rá esély*”, hogy a posztnémet tárgy „ezüst” (lehetséges, hogy ezzel összefüggésben állnak azok a legendák, amelyeket bizonyos fejtőkben mesélnek a közeli hegyekben elrejtett porosz ezüstről, WAŁB 3). A fémhulladék- és színesfém-felvásárlóknál különböző személyek jelentkeznek fémből készült talált tárgyakkal azt tudakolva, hogy nem

ezüsből készültek-e (WAŁB 11). Mi a jelentőségük ezeknek a képzelgéseknek? Mi zajlik le a szénfejtők és a fémhulladékgyűjtők emlékezetében és képzeletében? Úgy gondolom, hogy ebben mindenekelőtt a képzeletbeli és túlértékelt javakhoz és gazdagsághoz való probléma nélküli hozzáférés játszik szerepet. Azt lehet tehát mondani, hogy annak a feszültségnek a hirtelen csökkenésével van dolgunk, amelyet a könyörtelen valóság, a bányászat utáni általános munkanélküliség hív életre.

Itt még annyi szén van, annyi szén... itt még valószínűleg több millió, sőt több milliárd tonna szén van... állítólag itt több szén van, mint Jastrzębiében.

Mi még ásni fogunk, amennyit csak lehet... de itt mindenhol szénrétegek vannak... itt is egy, ott is egy... itt lehet ásni... mennyi szénnek kell itt még lennie, kell, hogy legyen még szén (TR/WB/25).

5. kép. Szénrel teli zsákok, Wałbrzych (Fotó: Paweł Pałgan)



Időről időre szinte valamennyi szénfejtő megismételte, hogy ez a legjobb és legtisztább szén, nem mindennapi fűtőértékkel, „tisztá antracit”, „Lengyelországban sehol másutt nincs ilyen szén” – ez egyfajta refrén, ami gyakran felcsendül a szegényfejtőkben. Visszatérek a kollektív narratívában megjelenő veszteség korábban már tárgyalt mély tapasztalatához. A Sobięcínben lévő wałbrzychi szemétkerakóban való tartózkodásom alatt hosszan beszélgettem az egyik színesfémhulladék-gyűjtővel. Volt egy kis mágnes, amelynek segítségével folyamatosan vizsgálta az összegyűjtött dolgokat (a „színeseket” kereste, a vasdarabokat ott-hagyta másoknak). Már második éve dolgozott így, egy romos sobięcini lakóházban lakott. Megnyilatkozásai rámutatnak a valóság szemléletének módjára, amely a beszélgetés során új és rendkívüli formákat kezdett magára öltetni.

Én itt már nem akármilyen dolgokat találtam – mondta ez a fémhulladékgyűjtő –, itt mindenki érzékeny erre, nem mulasztja el. Az ilyen dolgokra érzékenyek az emberek. Vannak itt különböző régiségek, fogják, viszik eladni a régiségkereskedőhöz, már nemegyszer találtak itt csodákat. Én szépen írott régi német könyveket találtam, gyönyörű, kézirásos kottákat találtam. Ezek, emlékszem, eredetiek voltak, Mozart, Beethoven, Haydn. Nem tudom pontosan, melyik évből, de talán ezernyolcszázhatvan-valamennyi, valahogy így... A Haydn-kották biztos, hogy eredetiek... De valahogy elszórtam, valahol elhagytam, egy részét talán eladtam... most már sajnálom... (TR/WB/6).

E megnyilatkozás funkciója – úgy gondolom – éppen olyasvalami, ami analóg a lelki „munkával” – az első fejezetben tárgyalt folyamatokkal.¹⁷ Ez az a pillanat, amikor az alany arra a kérdésre próbál meg válaszolni: hogy néz ki az engem körülvevő valóság? Ezek a megnyilatkozások mintha fonákjára fordítanák a bontás és a felszámolás tapasztalatát, azzal cserélve fel azt, hogy „minden van”. A felszámolás, a bontás és a hulladékok gyűjtése közben váratlanul kiderül, hogy körös-körül még javak sokasága található, csak nem látni őket. A hozzájuk való hozzáférés jellegzetes módon váratlan és csaknem közvetlen; „itt mindent megtalálász... itt még annyi fém van! Ásna itt rezet, alumíniumot, csöveket. Mindez itt van valahol...”, „Itt van minden, ott maradtak azok a dolgok, amiket a németek el akartak vinni... csak lenne elég pénz, akkor lehetne keresgélni és ásni... csak lenne rá pénz...” (TR/WB/35). Ez a fajta, hogy úgy mondjam, gyűjtő-imaginációs tevékenység egy lehetséges világot hoz létre, tekintet nélkül a külső körülményekre, amelyeket szabadon „megpuhít”, míg e világot új formákkal ruházza fel. A szénfejtők és gyűjtőgetők fantáziálása így elszakadt az objektív valóságtól, hogy úgy mondjam, a freudi „valóságelv” szigorú szabályaitól (Bielik-Robson 2004: 154–157).

A valóságelv megjelenésével párhuzamosan – írta ugyanis Freud – a gondolati tevékenységek egyik módja felosztódott; felszabadult a valóság próbatétele alól, és magának az örömelvnek rendelődött alá. Ez a tevékenység a *fantáziálás* (Freudot idézi Segal 2003: 26).

A tárgyalt képzelgések és a javak bőségének óhaja a maguk módján védelmi mechanizmusok, amelyek lényege, hogy a felszámolás és az értékvesztés szituációját nem a destrukción, hanem annak tükörképén – a fantáziálás tevékenységén – keresztül szemlélik. „A fantáziálás pusztája ténye – írja Hanna Segal – védelmet jelent a fájó valósággal szemben” (2003: 32). Ezenkívül ebben az esetben a fantázia a mindennapi, gyakorlati tevékenység, valamint a „történelmi” emlékezés, a tárgyak új szemléletének és új „mentális felhasználásának” függvénye. Végeredményben egy olyan közlemény, amely egy bizonyos körforgást teremt, egyfajta tapasztalatot, amely eloldódik az egyéni szereplőktől és az egyéni megnyilatkozásoktól, és ily módon különálló létre tesz szert. Mire vonatkozik valójában ez a társadalmi képzelet? Még egyszer visszatérek a fantáziálás pusztája gyakorlatához. Susan Isaac *The Function and Nature of Phantasy* [A fantázia funkciója és természete] című híres munkájában (idézi Bielik-Robson 2004 [1948]: 155) rámutatott, hogy a fantáziálás pusztája aktusában már benne foglaltatik az a Melanie Klein által elnevezett viszony, amely összeköti a szubjektumot az objektummal – vagyis azzal, ami kívül van. Az általam gyűjtött beszámolók alanyai és a külső

17 A szerző a wálbrzychi bányavidékről szóló fejezet első részére gondol, amely a *Destrukciótól az „üres” kommunikációig: a szénmedence felszámolása* címet viseli (a ford.).

valóság között a meg nem értés szakadéka húzódik, amelyet az elsődleges félelmek töltenek ki, és éppen ebben a térben, ezen az újonnan létrejött helyen kerül sor a valóság megtagadásának vagy „képzeltté alakításának” [*zafantazjowanie*] próbájára. Melania Klein szerint ez a tevékenység nagyon ősi.

Klein szerint – írja Hanna Segal – az ember a születése pillanatától fogva elég erős egóval rendelkezik ahhoz, hogy boldoguljon a félelem tapasztalatával, és az objektummal való viszonyok egész sorát állítsa fel a valóságban és a képzeletében, és alkalmazza a védelem primitív módszereit is (Segal 2003: 30; lásd még Bielik-Robson 2004: 153–159).

Így nem arról van itt szó, hogy a fantáziát és a valóságot precízen elválasszuk egymástól. A fantázia védekező és tervező mechanizmusai ebben az esetben jóval bonyolultabbak ennél. E mechanizmusok inkább „a valósággal való kapcsolat” érzetének megszerzését segítik elő – általánosságban az azzal való kapcsolatát, ami „kívül van”. És ekkor, a valóság ingataggá válásakor kezdődik a játék. Az az érzésem, hogy e talált tárgyak későbbre való folytonos félretétele, ami egyszer igazolást nyer, másszor nem, e köztes lét irányába mutat.

Vélhetően hasonló jelentéseket hordoz egy további dolog, a posztindusztriális viselkedés – „létmód” – is. Többször is megfigyeltem ugyanis, hogy a munka befejezése után a szénfejtők a szerszámaikat az aljnövényzetben rejtik el („bozótba dobják”); az értékesebb dolgokat, a bányászsisakokat és az akkumulátorokat távolabb dugják el, a fejtőtől akár ötven méterre is, azonban a védőfelszereléseket és a csákányokat közelebb, körülbelül húsz méter távolságban. A dolgok illetén elrejtése lehetővé teszi számukra, hogy azokat másnap megtalálják, és megóvják őket a hazáig való – gyakran több kilométeres – cipekedéstől (TR/WB/12). Meglepő volt azonban a dolgok elrejtésének és megtalálásának „könnyedsége” és „azonnaliséga”. Hasonlóan jártak el a gyűjtögetők: gyakran elrejtették, amit találtak. „Hagyd itt ezt a fémhulladékot, csak rejtsd el – mondták egyszer egy ilyen alkalommal –, és holnap összeszeded... holnap itt megvár.” Az egyik szénfejtő pedig egyszer egy jó nadrágot talált magának, amit bedobott a bozótba, mondván: „na, ez az enyém lesz... holnap magammal viszem” (TR/WB/12). Ennek eredményeképpen valamifajta erőforrásletétek jönnek létre, amelyek hol hozzáférhetők, hol nem, néha könnyen visszaszerezhetők, máskor azonban tüzetes és vég nélküli keresést igényelnek. Ilyen helyzetben a tárgy a markunkban van, bár egy pillanat múlva lehet, hogy csak hűlt helyét találjuk. Úgy tűnik számomra, hogy a gyűjtögetők „birtoklósdit játszanak”, és az erőforrások létével játszadoznak.

Na, itt van öt drót. Fémhulladékból összesen ennyi? Én ezt bedobom a bozótba. Ma nem szedem össze, ma nem vagyok felkészülve rá, hogy fémhulladékot gyűjtsék... Bedobom a bozótba, ha megmarad (...), megmarad, ha nem – akkor valaki más viszi el (WAŁB 1).

Így, mondhatnánk újra, egy olyan valóság létrehozásáról van szó, amely vég nélkül „befejezetlen” marad – és amelynek irányelvei változékonyak. Itt egyrészt a tulajdonlás egyfajta gyakorlatáról van szó, másrészt az ellenséges környezet birtokbavételének módjáról. Az efféle „tapasztalati világ” közbülső realizálásáról ír Agata Bielik-Robson (2004).

Ez – állítja a filozófus – teljesen más jelleggel rendelkezik, mint a külső/objektív világ, miközben az egész probléma abban áll, hogy nincs mód arra, hogy eltagadjuk tőle a lehető legvalóságosabb létet. A világ ezen ingatag és fantasztikus formái tehát – a filozófus itt Laplanche-t és Pontalist (*A pszichoanalízis szótárának szerzőit*) idézi – a valóság erejével lépnek fel (Bielik-Robson 2004: 152).

A szénfejtők által talált és későbbre félretett „vagyon tárgyak” mintha ily módon többletértékre tennének szert, akár a Rajnában elsüllyedt ezüst és arany, ami később a Nibelungok mitikus kincsének alapjául szolgált. E javak pénzzé tételének későbbre halasztása így lehetővé teszi, hogy úgy mondjam, a „váratlan elmozdulást”: valamennyi jótétemény, a gazdag szén- és fémlélelőhelyek csaknem egylépésnyire vannak,

elegendő kicsit keresgélni, de nincs rá pénz. (...) Már annyi ideje átok. Én már a sötétben is visszatálnék a „németekhez”, a sötétben is ásnék, eljárnék... sötétben, mert annyi minden van itt... Ezek itt olyan gazdag földek... vannak ott alagutak, vannak ott folyosók. Elég bemenni, nem szabad félni, és ott még biztos, hogy van pénz, és vannak még valamilyen... értéktárgyak (TR/WB/24).

A Chelmiec-hegy alatt – így tartják a szénfejtők – vannak bebiztosított szegényfejtők a „nehéz időkre” (WALB 27). A legjobb szénrétegeket ott is elrejtették, és az egyik verzió szerint van ott valami, amit „kokszehegynek” neveznek, néhány, talán tizenvalahány tonna „későbbre” tartogatott koks. Ha valaki tisztában van vele, hogyan juthat el oda, szükség esetén lesz mivel befűtenie otthon (hozzá kell tenni, hogy a koks bizonyos értelemben szimbolikus gyűjtőfogalma mindannak, ami a legjobb a szénben – a szénfejtőben nemegyszer három napon keresztül ássák a földet és az agyagot, hogy eljussanak a fekete szénererekhez; ez nagy mennyiségű, tiszta, többszörösen sűrített szén – innen a „kokszehegy” elnevezés). Így mindaz, amiről az interjúalanyaim mesélnek, egyfajta társadalmi megbizonyosodás a valóságról, a valóság próbára tétele, közelség a régi csövek kiásásának és kovácsolásának mindennapi gyakorlatához, a túlélés próbatétele a munkanélküliség időszakában. És akkor, amikor „semmi sem biztos”, ez a kokszehegy lehetővé teszi, hogy a világ ne tűnjön idegennek, hanem kitapinthatóvá váljon, megjelenjen valamifajta általános valóság és – ezzel együtt – valamifajta általános alanyiség.

Ez [már] nem csupán fantázia – írja Agata Bielik-Robson –, vagyis olyan képlet, amely tisztában van a saját kiszolgáltatottságával azzal szemben, ami ténylegesen létezik, hanem olyan fantázia, amely a *Realitátsprinzip* szembeni eredendő kiszolgáltatottságában egy különálló erőforrást foglal magában: rajta telepedik meg és csírázik ki a „pszichikai valóság”, amely különbözik a világ valóságától (i. m. 153).

Így ez – hogy Bielik-Robson kulcsmetaforáját használjuk – egyfajta provokáció, „provokáló-védekező” stratégia. „Az, ami eredendően kiszolgáltatott, defenzív és erőtlen a való világ hatványozott erejével szemben – itt paradox módon a provokáció [...] forrásává válik” (Bielik-Robson 2004: 153).

A szegényfejtőkben dolgozók, a fémhulladékgyűjtők, az egykori bányászok fentebb tárgyalt tevékenységei és képzelgéseai azon drámai és reménytelen helyzet ellen intéznek egyfajta kihívást, amelyben magukat találták. Képzelgéseik és legendáik *kvázi* történeti emlékezések, a tárgyak másik – nem a valóságban, hanem mindennapi kutatómunkaként és korrelátumokként zajló – élete, egy teljesen új tapasztalat. Ez a tapasztalat nagy lendületet ad a kutatómunkájuknak, azt eredményezi, hogy szakadatlanul, nagy átéléssel beszélnek a jelenről, fáradhatatlanul építenek egy új világot, és teremtik *saját*, új helyzetüket. A „semmi sincs” jelszavától a „van itt még minden” jelszáig hosszú út vezet, amelyet – akarva-akaratlan – újra és újra meg kell tenniük.

Fordította Danyi Gábor

Hivatkozott irodalom

- Appadurai, Arjun (1986): Introduction: Commodities and the Politics of Value. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 3–63.
- Appadurai, Arjun (2008): Az árúk és az érték politikája. Dombos Tamás (ford.). *Replika* (63): 61–105. Interneten: <http://replika.hu/replika/61-03-0>.
- Attfield, Judy (2000): *Wild Things. The Material Culture of Everyday Life*. Oxford – New York: Berg.
- Barthel, Diane (1996): The Interpretation of Industrial Society. In *Historic Preservation. Collective Memory and Historical Identity*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press, 55–78.
- Bielik-Robson, Agata (2004), *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Brencz, Andrzej (1997): Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu. In *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych*. Zbigniew Mazur (szerk.). Poznań: Instytut Zachodni, 191–216.
- Clifford, James (2002): Műgyűjtés és kultúragyűjtés. Bocsor Péter (ford.). In *A posztmodern irodalomtudomány kiakadulása. A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitáshoz*. Bókay Antal et al. (szerk.). Budapest: Osiris, 434–449.
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guriewicz, Aron (1976): *Kategorie kultury średniowiecznej*. Józef Danczyński (ford.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Halbwach, Maurice (2018): *Az emlékezet társadalmi keretei*. Sujtó László (ford.). Budapest: Atlantisz.
- Hastrup, Kirsten (1997): Przedstawienie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 1–2: 22–29. [Angolul: Hastrup, Kirsten (1996): Presenting the Past. Reflections on Myth and History. *The Open Page* 1: 30–37.]
- Historyczne okręgi przemysłowe w okresie deindustrializacji: materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Wałbrzych, 18–20 września* (1997). Ewa Różycka-Rozpędowska (szerk.). Wrocław: Werk.
- Ingold, Tim (1992): Culture and the Perception of the Environment. In *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*. Elisabeth Croll és David Parkin (szerk.). London: Routledge, 39–56.
- Isaacs, Susan (1948): The Nature and Function of Phantasy. *International Journal of Psycho-Analysis* 29: 73–97.
- Karpińska, Grażyna Ewa (2000): *Miejsce wyodrębnione ze świata. Przykład łódzkich kamienic czynszowych*. Łódź: PTL.
- Kolbuszewski, Jacek (1988): Oswajanie krajobrazu. Z problematyki integracji kulturowej na ziemiach odzyskanych. In *Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne*. Dorota Simonides (szerk.). Opole: Instytut Śląski, 67–82.
- Kopytoff, Igor (1986): The Cultural Biography of Things. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Arjun Appadurai (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 64–91.
- Kopytoff, Igor (2008): A dolgok kulturális életútja: a kommodifikáció mint folyamat. Sajó Tamás (ford.). *Replika* (63): 107–129. Interneten: <http://replika.hu/replika/63-04>.
- Kowalewski, Maciej (2004): Mity i legendy miast Dzikiego Zachodu. *Op.cit* 6–7: 9.
- Kula, Marcin (2002): *Nośniki pamięci historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Lévi-Strauss, Claude (1994): *The Savage Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Marody, Mirosława (1991): Jednostka w systemie realnego socjalizmu. In *Co nam zostało z tych lat?*. Mirosława Marody (szerk.). London: Aneks, 220–252.
- Mauss, Marcel (2004): Tanulmány az ajándékról. Saly Noémi (ford.). In uő: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 193–338.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): A szem és a szellem. Vajdovich Györgyi és Moldvay Tamás (ford.). In *Fenomen és mű. Fenomenológia és esztétika*. Bacsó Béla (szerk.). Budapest: Kijárat, 53–77.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Sajó Tamás (ford.). Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Mende, Michael (1997): „De-industrialization” and „Re-engineering”: New Patterns of Industrial Identity in Their Relations to the Industrial Heritage. In *Historyczne okręgi przemysłowe w okresie deindustrializacji: materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Wałbrzych, 18–20 września*. Ewa Różycka-Rozpędowska (szerk.). Wrocław: Werk, 143–153.
- Mogilnicka, Krystyna (2005): *Czarne jest czarne, białe jest białe. O górniczej metaforyzacji czerni i bieli*. (Szakdolgozat, számítógépes nyomat.) Warszawa: Instytut Kultury Polskiej, Uniwersytet Warszawski.
- Olick, Jeffrey K. és Joyce Robbins (1998): Social Memory Studies: From „Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology* 24: 105–140. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.105>

- Olick, Jeffrey K. és Joyce Robbins (1999): A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig. *Replika* (37): 19–43. Interneten: <http://replika.hu/replika/37-02>.
- Pels, Peter (1998): The Spirit of Matter. On Fetish, Rarity, Fact and Fancy. In *Border Fetishisms. Material Objects in Unstable Places*. Patricia Spyer (szerk.). London: Routledge, 91–121.
- Plińska, Weronika (2005): *Górnicza tragedia*. Wydruk komputerowy. (Számítógépes nyomat.) Warszawa: Instytut Kultury Polskiej, Uniwersytet Warszawski.
- Pomian, Krzysztof (1996): *Zbieracze i osobliwości. Paryż-Wenecja. XVI-XVIII wiek*. Warszawa: PIW.
- Rakowski, Tomasz (2001): *Ciało i los. Bołęciński pejzaż hermeneutyczny*. (Szakdolgozat, számítógépes nyomat.) Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski.
- Rakowski, Tomasz (2006): Body and Fate. The Pension as a Practice of Social Remembrance. *Anthropological Yearbook of European Cultures* 1: 37–48.
- Segal, Hanna (2003): *Marzenia senne, wyobrażenia i sztuka*. Kraków: Universitas.
- Sulima, Roch (2003): *O rytualnych formach komunikacji społecznej. (Jak Polacy komunikują się poza polszczyznę)*. Tekst wygłoszony na V Forum Kultury Słowa [Előadás a Szó Kultúrájának V. Fórumán], Lublin.
- Tarkowska, Elżbieta (1993): Temporalny wymiar przemian zachodzących w Polsce. In *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Aldona Jawłowska, Marian Kempny és Elżbieta Tarkowska (szerk.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 87–100.
- Urbanek, Mariusz (1998), Martwe szyby. *Polityka* 33(2154): 76–80.
- Watson, Mark (1997): Historic Industrial Regions in Times of De-industrialization. In *Historyczne okęgi przemysłowe w okresie deindustrializacji: materiały międzynarodowej konferencji naukowej, Wałbrzych, 18-20 września*. Ewa Różycka-Rozpędowska (szerk.). Wrocław: Werk, 353–361.
- Wieczorkiewicz, Anna (1996): O funkcji i retoryce wypowiedzi muzealnej. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 1–2: 37–53.
- Wierzbicka, Liliana (1999): Restrukturyzacja przemysłu węglowego i likwidacja bezrobocia w okręgu wałbrzyskim w latach 1994-1998. Doświadczenia samorządu wałbrzyskiego, osiągnięcia, problemy rozwiązane i trudności. *Dolny Śląsk* 6: 149–154.

A szerző által készített interjúk jegyzéke

- TR/LUB/1-6: interjúk és feljegyzések/terepjegyzetek, amelyeket a szerző 2003 szeptemberében, Lubskóban végzett terepmunkái során készített**
- TR/LUB/4: fémhulladékgyűjtők, téglaszedők, a „Luwena” gyapjúipari üzemek egykori dolgozói; kb. 40 évesek; Lubsko; 2003. szeptember
- TR/LUB/6: nyugdíjas házaspár; Lubsko; 2003. szeptember
- TR/WB/1-43: interjúk és feljegyzések/terepjegyzetek, amelyeket a szerző készített 2002-2005 között, Wałbrzychban, Boguszów-Gorcében és környékén**
- TR/WB/4: négy egykori bányász, jelenleg szegényfejtőben dolgozó szénfejtő; 23, 38, 39 és 42 évesek; Sztygarska utca környéke, Wałbrzych; 2003. június
- TR/WB/6: hulladékgyűjtő; hulladéklerakó; 40 éves; Wałbrzych, Sobięcín; 2003. június
- TR/WB/7: hulladékgyűjtők; 45 és 50 évesek; hulladéklerakó; 2003. június
- TR/WB/8: három egykori bányász, jelenleg szénfejtő, férfiak; 36, 43 és 46 évesek; Sztygarska utca környéki szegényfejtők; 2003. június
- TR/WB/9: fémhulladékgyűjtő, rokkantnyugdíjas; kb. 65 éves, Sztygarska utca környéke
- TR/WB/10: három szénfejtő; 24, 30, 40 évesek; Sztygarska utca környéke; 2003. október
- TR/WB/12: beszélgetés három szénfejtővel, egykori bányászokkal, köztük Andrzej Pietrzykkel; 2004. július
- TR/WB/13: tízgyermekes család; Boguszów; a férfi fémhulladékgyűjtéssel foglalkozik, munkanélküli; 2004. július
- TR/WB/14: szénfejtők; apa (50 éves) és fiai (20, 23, 24 évesek); szegényfejtők, Biały Kamień; 2004. február
- TR/WB/17: szénfejtők; szegényfejtők; négy fiatal (kb. 20-25 évesek) és egy egykori bányász, három szénfejtő apja (kb. 55 éves); Sztygarska utca környéke; 2004. február
- TR/WB/21: szénfejtők; szegényfejtők; három férfi; kb. 40 évesek; Biały Kamień; 2004. július
- TR/WB/23: szénfejtők; szegényfejtők és Boguszów-Gorce; többek között Andrzej Pietrzyk, egésznapos beszélgetések; 2004. július
- TR/WB/24: Zbigniew Krycki, szénfejtő, egykori bányász és a felesége, Krystyna; lakás egy Boguszów-Gorce-i lakóházban; 2004. december

TR/WB/25: szénfejtők; szegényfejtők és Boguszów-Gorce; többek között Andrzej Pietrzyk, egésznapos beszélgetések; 2004. július

TR/WB/28: fémhulladékgyűjtő, a koksüzem egykori dolgozója; kb. 40 éves; 2004. július

TR/WB/32: szénfejtő, munkanélküli; 28 éves; lakóház, Boguszów; 2005. március

TR/WB/33: Zbigniew Krycki; társas együttlét; Boguszów; 2004. december

TR/WB/34: Andrzej Pietrzyk családja; lakóház, Boguszów; 2005. március

TR/WB/35: Zbigniew Krycki, szénfejtő, egykori bányász és a felesége, Krystyna; lakás egy Boguszów-Gorce-i lakóházban; 2005. március

TR/WB/37: beszélgetés a wałbrzychi bányák egykori vezetésével; 2004. július

TR/WB/43: négy szénfejtő, egykori bányász; 40-60 év közöttiek; Wałbrzych, Sobięcin; 2004. július

WAŁB 1-27: interjúk és feljegyzések, melyeket egyetemi hallgatók készítettek a Varsói Egyetem Lengyel Kultúra Intézetének a szerző által vezetett antropológiai műhelyfoglalkozásai során Wałbrzychban és Boguszów-Gorcében, 2004-2005-ben

WAŁB 1: fémhulladékgyűjtő; Wałbrzych, Sobięcin; 2004. december

WAŁB 3: szénfejtők; szegényfejtők; 2004. december

WAŁB 10: szénfejtők; szegényfejtők; 2004. december

WAŁB 11: fémhulladék- és nemesfém-kereskedő; Wałbrzych; 2004. december

WAŁB 14: szénfejtők; szegényfejtők; terepjegyzetek; 2004. december

WAŁB 20: szénfejtők; szegényfejtők; 2004. december (beszélgetett: Z. Zalewska)

WAŁB 22: egykori bányászok; Wałbrzych, Sobięcin; 2004. december

WAŁB 27: szénfejtők; szegényfejtők; terepjegyzetek; 2004. december

A publikáció a Waclaw Felczak Alapítvány támogatásának köszönhetően valósult meg.

Tomasz Rakowski

etnológus, kulturális antropológus, orvos, Varsói Egyetem Kulturális Antropológia és Etnológia Intézete (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) (Varsó, Lengyelország)

Tomasz Rakowski

Etnográfia / animáció / művészet. Módszertani védőbeszéd

Absztrakt: A szöveg célja választ találni arra kérdésre, hogyan alkalmazhatók a művészet elemei rurális, gyakran periferikus környezetben oly módon, hogy eközben nem a felsőbbrendűség és az uralom pozícióját építjük ki. Ennek érdekében a szerző bemutatja a 2011-es *Prológus. A kulturális fejlődés ismeretlen dimenziói* című animációs projektet és annak kiterjesztését, a 2012-es *Etnográfia / Animáció / Művészet* címűt, amelyet immáron évek óta vezet animátorok, művészek és etnográfusok egész csapatával Szydłowiec környéki falvakban, olyan helyszíneken, amelyeket különösen erősen érint a kistermelői gazdálkodás nem kifizetődő volta és a véget érni nem akaró helyi munkanélküliség.

A szerző rámutat arra, hogy az etnográfiai kutatás hogyan alapozza meg fokozatosan és hogyan gazdagítja az animációt, valamint arra, hogy a kulturális animáció ezzel egyidejűleg olyan kutatási helyzeteket teremtsen, amelyekben az etnográfiai valóság „sűrűvé” válik, aktuális előadássá és dinamikus kulturális tevékenységgé lényegül át. A szerző megvilágítja, hogy az etnográfia az animációs tevékenységekkel összjátékban képes feltárni mindazt, ami ezeknek a közösségeknek az életében igazán fontos – a kreatív tevékenységük és az alulról építkező spontán önszerveződésük rejtett dimenzióját. Ily módon a szerző a kultúrával való cselekvésnek egy olyan módszertani perspektíváját hozza létre, amelynek célja nem annyira a „mechanikus” hatások és a társadalmi változás előidézése, hanem a közös, kreatív alkotói esemény létrehozása annak megújolhatatlan és emergens eredményeivel.

Kulcsszavak: etnográfia, művészet, akciókutatás, kulturális animáció, a jelentés emergenciája

A kortárs elkötelezett művészet gyakran úgy működik, hogy alárendeli magát annak a hatásnak, amely a cselekvés valóságából következik – teszi ezt annak érdekében, hogy egyértelmű társadalmi változást hozzon létre, ahogyan az Artur Żmijewski munkáiban megfigyelhető (2007). Kiáltványában Żmijewski világosan fogalmazva azt írja, hogy a művészet megengedhet magának egy bizonyos politikai érettséget, a művészet, hasonlóan a társadalomtudományokhoz vagy az újságíráshoz, követelheti a szellemi újjáépítést, a társadalmi élet új körülményeinek megteremtését, az arra való törekvést, ami eredményes, sőt, hogy úgy mondjam, bizonyos hatalomra való törekvést is. Ily módon azonban a művészet, ahogy Żmijewski rámutat, teljesen új területekre tevődhet át, olyan, számára kevésbé „biztonságos” helyekre, ahol már nem áll a művészeti galéria vagy a művész intézménye jelentette magas rang védelme alatt, hogy ezt követően bevonódhasson az emberekkel folytatott közvetlen cselekvésbe, annak minden kockázatával együtt. Éppen ekkor, magas rangjának keretein kívül, a polgári közegben elfoglalt saját pozíciójától megfosztva kerülhet sor arra, hogy „erős” nyelvként nyerjen igazolást. Hasonlóképpen, e változást a tág értelemben vett kulturális animáció, tehát a közösségben végzett munka, a közösségi művészet (*community arts*) hagyományából eredő művészet stimulálja, az a művészi tevékenység, amely elsődlegesen ellenkulturális, harcos, punk, és amely jelenleg egyre pragmatikusabb, egyre intézményesítettebb és – a kortárs művészethez hasonlóan – „a kötelesség és a lázadás” között feszül (lásd Żmijewski 2007: 16–17). A kulturális animáció tehát, a művészet eszköztárából merítve, arra irányul, hogy új, pozitív társadalmi kapcsolatokat hozzon létre, hogy a közösség fejlesztésének új elemeit teremtsen meg (lásd többek között Crehan 2011; Matarasso 2009; Ptak 2008; Rogozińska 2009). Különböző módon ugyan, de a kortárs művészet és a művészet eszköztárát alkalmazó kulturális animáció egyaránt a társadalmi változás előidézésének irányába igyekszik lépni, ahol a cselekvés csupán a kiindulópontot jelenti, amely után meg kell jelenniük a „végpontoknak” is – vagyis a megváltozott társadalmi, kulturális, politikai szituációnak. Természetesen rá lehet mutatni, hogy ez egy számos oldalalgal rendelkező áramlat – kezdve azon művészek munkáival, akik a kollaboratív művészet (*collaborative art*, lásd pl. Binder és Halse 2005) vagy a közösségi művészet (Crehan 2011; Ptak 2008; Rogozińska 2009) körébe tartozó projektekben utaznak, amelyek között például a művészek és társadalomkutatók nézőpontját alkotó módon összeillesztő és leíró munka is megjelenik. Így lehetséges, hogy ez a fajta társadalompolitika mindenekelőtt az emberek közötti együttélés új formáit és normáit kívánja létrehozni – újszerűeket, vagyis „mesterségesen előidézett” és kívülről bevezetett elemeket.

Ehhez hasonlóan a társadalomtudományok különböző utakon járva már jó ideje jelentős mértékben eltávolodtak a jelenségek pártatlan megfigyelőjének korábbi pozíciójától, és egyre intenzívebben olvasztják magukba a művészet eszköztárát, ily módon társadalmilag vagy politikailag elkötelezett tudást hozva létre. Már több mint egy évtizede születnek olyan új

Forrás: Etnografia / animacja / sztuka. Obrona metodologiczna. *Stan Rzeczy* 1(4): 38–63. Copyright © 2013 by the Instytut Socjologii UW. Hungarian translation © Replika. A fordítást lektorálta: Lajos Veronika.

A *Prologus* és az *Etnográfia / Animáció / Művészet* elnevezésű projektek 2011–2012-ben zajlottak Lengyelországban, Mazóvia déli részén, a Broniów és Ostalówek nevű falvakban. A projektet koordinálta: Tomasz Rakowski (szakmai koordináció), Ewa Chomicka (szervezés) és Zuzanna Naruszewicz (lokális tevékenységek koordinációja a *Prologus* projektben). A projektmunkában közreműködött a Kolektyw Terenowy csoport – Julia Biczysko, Ewa Chomicka, Piotr Cichocki, Aleksandar Ćirlić, Maja Dobiasz, Jarosław Kaczmarek, Zuzanna Naruszewicz, Dorota Ogrodzka, Paweł Ogrodzki, Agnieszka Pajączkowska, Agata Pietrzyk, Tomasz Rakowski, Pola Rożek, Sebastian Świąder –, valamint meghívott alkotók és animátorok: Agata Bielska, Piotr Bielski, Gwidon Cybulski, Elżbieta Jabłońska, Łukasz Skąpski, Wojtek Ziemilski.

munkák – mint a *Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice* [Művészet és antropológia között. A kortárs etnográfiai gyakorlat] (Wright és Schneider 2010) vagy a *Contemporary Art and Anthropology* [Kortárs művészet és antropológia] (Wright és Schneider 2005) –, amelyekben mindkét típusú érzékenység és értelmezési gyakorlat rokonsága és kapcsolata az elemzés tárgyát képezi. Létrejönnek olyan művek, amelyek meghatározzák a művészeti eszköztár alkalmazásának lehetőségeit a társadalomtudományi kutatásokban, mint a *Method Meets Art: Art-Based Research Practice* [A módszertan találkozása a művészettel. Művészetalapú kutatási gyakorlat] (Leavy 2009), vagy amelyek a kulturális termelés politikájának körén belül a kulturális antropológiáról és a művészetről való gondolkodás új formáiba kínálnak betekintést, mint az *Anthropology, Art and Cultural Production* [Antropológia, művészet és kulturális termelés] (Svašek 2007). Mindenekelőtt azonban a társadalmilag elkötelezett gondolkodás régen kialakult hagyományára érdemes itt utalni, amely a posztmarxista antropológiákat különböző – például művészeti – típusú tevékenységeken keresztül kötötte össze a társadalmilag elkötelezett gyakorlatokkal. Egy konvencionálisabb megközelítés szerint, módszertani szempontból meg kell említeni egy korábbi projektet, Sol Tax fox indiánokkal végzett munkáját (The Fox Project, 1958), amelyet az elszegényedett és a sorsukba beletörődött meszkvaki indiánok körében folytatott¹ – e projekt az új típusú társadalmi kutatások kiindulópontját képezte, amely fokozatosan egy olyan társadalmi és politikai küzdelem jellegét öltötte magára, ami az indiánok aktuális szociokulturális helyzetének és strukturális pozíciójának javítását célozta. Ezek a kutatások egy új, nem csupán társadalmi, hanem episztemológiai szituáció megszületését jelentették. Kiderült ugyanis, hogy a projekt eredményét nem csupán cselekvések képezték, hanem ezzel egyidejűleg egy merőben új, „a frontvonalban” létrejövő tudás is – megjelent a köztudatban az a valami, amit akciókutatásnak (*action research*) vagy cselekvő kutatásnak hívunk (lásd Červinková és Gołębniak 2010). Az ilyen típusú projektek további formáiban a társadalmi tudásnak egy egészen új struktúrája jelent meg. Ez a tudás pedig egyszerre előidézett és megfigyelt, és a kutatások létrehozói számára korántsem közömbös jelenségekről szól. Az olyan akciókutatási teoretikusok, mint Wilfred Carr (2006), rá fognak mutatni, hogy ez talán egy jóval természetesebb episztemológiai szituációt jelent. Sokkal inkább az akciónak és a folyamatos cselekvésnek, a tudás folyamatos próbára tételének és visszaalakításának egyfajta hermeneutikáját, mintsem a távolság és a kirekesztés pozícióját (ahogy Pierre Bourdieu meghatározta, a *szkholé* pozícióját,² vagyis az idő bizonyos szabadságának és a leírt eseményektől való biztonságos távolságnak a keretei között való működést [Bourdieu és Wacquant 1992: 58]).

Azonban több mint negyven évvel később, az akciókutatás egyre előrehaladottabb kísérletei után, a társadalomtudományokon belül ennél valami sokkal radikálisabb megy végbe – a társadalmilag elkötelezett tudomány szembesül saját erőtlenségével, saját kimerültségével. Az amerikai antropológus, a Brazília ipartól megfosztott északkeleti városaiban (egykori cukornád-feldolgozó központokban) található nyomornegyedek éhező lakóinak körében évek óta kutatásokat végző Nancy Scheper-Hughes (2010) is elismeri, hogy a nyomornegy-

1 Az indiánok kettős elnevezésének oka, hogy az első egy külső név (fox), a másik pedig az indiánok saját magukra használt megnevezése (meszkvaki) (*a szerk.*).

2 *Szkholé* (gr.): 'szabadidő, a tudományos foglalkozásra felhasznált üres idő, iskola'. Pierre Bourdieu a *szkholé* fogalmát a tanulmányi idő társadalmilag intézményesített szituációjaként használja, „amely távol tart a szükségesszerűségek kényszeritől és sürgetésétől”, és lehetővé teszi az idővel való szabad rendelkezést (vö. Bourdieu 2013: 311, 327–328.) (*a ford.*).

dekben lakókkal együtt töltött idő különböző helyzeteiben az anyaggyűjtés hagyományos gyakorlata jószerivel alkalmazhatatlanná válik. A kutatással töltött hosszú éveket követően Scheper-Hughes munkájában valami drasztikusan megváltozott: miután néhány órára elhagyta a hozzá közel álló családok egyikét, hogy részt vegyen egy kutatási szempontból fontos eseményen, a távolléte alatt meghalt az egyik, orvosi ellátástól megfosztott, alultáplált gyerek. Ettől a pillanattól fogva az antropológus saját tudását felhasználva intenzív tevékenységet folytat, és politikailag hatékony, megrázó és aktivista (*militant*) tudást hoz létre. Interpretációi az emberek közötti igazságtalanság és egyenlőtlenség ellen intézett segélykiáltássá válnak. Scheper-Hughes túlértelmezéssel és a kontextussal való manipulációval vádolt antropológiája ily módon az ellenszegülés aktusává válik, ahogy ő maga írja, a mezítlábas antropológus (*barefoot anthropologist*) tudásává – a kutatóévé, akit már semmiféle biztonságos távolság nem választhat el attól, ami a társadalmi tapasztalatokban a legfájdalmasabb.

Társadalmilag elkötelezett tudományok

Hal Foster, a kortárs művészet pozicionálásával foglalkozó teoretikus és kritikus *The Return of the Real. The Avant-garde at the End of the Century* [A valóság visszatérése. Az avantgárd az évszázad végén] című munkájában (1996) rámutat arra, hogy a társadalmilag elkötelezett tudomány és az aktivista művészet között létrejövő effajta találkozás talán bizonyos értelemben szabályszerűség is. Foster szerint a művész aktivizmusa mintha ugyanazt az utat járná végig, mint a huszadik századi kulturális antropológia, vagyis a kulturális idegenség profeszszionális tanulmányozása, és hasonlóan ahhoz, ahogy azt Walter Benjamin bemutatta, a művész kiszabadulhat az új társadalmi viszonyok alkotójának-művészenek, a magából egy új entitást – az öntudatos, harcoló proletariátusét – sugárzó művésznek a marxista szerepéből. Az, amire így a művésznek szüksége van, írja Foster, nem más, mint hogy kifelé forduljon, de nem a saját tapasztalatai, hanem egy másfajta, periférikus társadalmi világ felé, hogy ott találja meg a lázadásban, az ellenállásban és a szubverzióban rejlő erőt. Így születik meg a gondolat, hogy azokhoz a kulturális főáramlatokon (*mainstream*) kívül található világokhoz kell fordulni, amelyekben a művész tevékenysége nehézségekbe ütközik, és hogy a művész – aki nem más, mint kisiparos-forradalmár, akár a szovjet konstruktivisták, Dziga Vertov filmrendezővel az élen – új társadalmat „állít össze” (lásd Marcus 1995: 106) – a központi, kapitalista, városi világból távolra száműzött, új tevékenységek anyagából merítve. A művész, mutat rá Foster, ily módon valamennyire az etnográfushoz hasonlóan cselekszik, hiszen mindannak a körében tevékenykedik, ami kulturálisan idegen és eredendően gyarmatosított. Így alárendelt és kirekesztett csoportok tapasztalatainak terében, társadalmi feszültségektől terhes helyszíneken mozog, ahol megéli önmaga elidegenedését és egzotizációját (*self-othering*). Hasonlóképpen az 1920-as és 1930-as évekbeli szürrealistákhoz és etnográfusokhoz, a primitivisták és az élet realizmusa után kutatók is a kulturális perifériákra töreksenek eljutni, hogy onnan nézzenek a domináns áramlatok, a „művészeti galériák”, az „újságírók”, a „tanárok” szemébe – és arra kényszerítsék a kései, nyugati jóléti társadalmakat, hogy azok is ugyanígy szembesüljenek önmagukkal. Elképzelhető, hogy ez a tekintet csupán átmeneti, közvetett, sőt talán egyfajta intézményes-politikai konjunkturalizmus, annak kísérlete, hogy lépést tartsunk a soron következő központi, magával ragadó áramlattal, amely a művészetet, mint *par excellence* művészetet hitelesíti. Azt a művészetet, amelynek, ha élni akar, társadalminak kell lennie.

Szemtől szemben állva e nehézségekkel hogyan cselekedjünk hát a művészetet keresztül? „Mit tegyünk?” Vajon a közösségi művészet egész hagyományának, a kritikus művészet belső változásainak, a társadalomtudományok és az antropológia körében zajló újabb kutatásoknak van-e esélyük a fejlődésre? Érdemes szem előtt tartani, hogy a közösségek körében végzett művészeti tevékenységek – Hal Foster szellemében – magukon hordozzák a spontán és természetes kritika egyfajta ódiumát. Az animációs-művészeti projektek nem „sikernelnek” – éppúgy, ahogy a sikertelen fejlesztési projektek számos olyan leírásával lehet találkozni (lásd Mosse 2006), amelyek arra mutatnak rá, hogy mennyire abszurd dolog épp az adott helyen kutatni, úgy számos beszámoló hangsúlyozza az emberek további kétoldalú elidegenedését eredményező művészeti tevékenységek és kulturális animáció kudarcát (Kwiatkowska 2007, *Określenie formuły instytucjonalnego wsparcia oddolnej aktywności kulturalnej...* 2012: 69–87). A periferikus környezetben végzett művészeti tevékenységek rendszeresen válnak kritika és gúny tárgyává, rendszeresen érik őket olyan vádak, hogy „a kultúra odaviteléről”, „helyreállításról”, „nevelésről” vagy „közös munkára-szórakozásra kényszerítésről” van szó. Ezeknek az ítéleteknek a vissza-visszatérése általánosságban azzal áll összefüggésben, hogy gyakran tűnik úgy, hogy mindez az embereknek bizonyos szempontból tökéletlenként, „hiányosként” való újonnan elismerését eredményezi. Elképzelhető, hogy ilyen esetekben nem annyira „pozitív munka”, mint inkább „kettős gyarmatosítás” megy végbe (Gandhi 1998: 83) – a projektek „befogadóit” egy sztereotipikus, tökéletlen, szegény alkotóképességű alak szerepébe bújtatják. A vádak, amelyek az animációs tevékenység gondolatát és a művészeti tevékenységek végzését érik, történjenek azok mások javára vagy másokkal együtt, nem csupán szakmai, bölcsészettudományos ítéletekként foghatók fel, hanem „társadalmi tényekként” is, vagyis annak tanúságaként, hogy a társadalmi képzelet milyen formájával rendelkezünk jelen pillanatban. Különösen a kifinomult, teljes jogú, alulról építkező kultúra etnográfiai megismerése iránt elkötelezetteknek lehet az a benyomása, hogy a kulturális projektekkel történő, kintről való közeledés a „visszaélés”, az „erőszak”, a „kierőszakolt változás” egyik formája. Magam is emlékszem a saját önkéntelen gondolataimra – amelyek egykor nagyon is hasonló pályákon keringtek.

„Mit tegyünk?”

Hogyan cselekedjünk hát? Fel lehet-e általában véve használni a művészetet, be lehet-e vezetni annak elemeit a saját életünkbe és a másokéba úgy, hogy közben titkon nem a felsőbbrendűség és az uralom pozícióját építjük? Alkalmazni lehet-e úgy a művészetet, hogy nem „a részvételre kényszerítés” helyzetét hozzuk létre? Animátorok, művészek és etnográfusok csoportjával évek óta ezekre a kérdésekre igyekszünk választ találni. Jó ideje vezetünk egy animációs projektet a két Szydłowiec környéki kis faluban: Ostalówekben és Broniówban. Olyan helyek ezek, amelyeket nagymértékben érint a véget érni nem akaró munkanélküliség és az, hogy nem kifizetődő a kistermelői gazdálkodás. Olyan helyek, melynek lakosai munkát főként külföldön találnak, vagy a nagyobb városok építési területein; ahol az ingázós megélhetési migráció, a bejárás és a hazautazás kitölti a mindennapokat, ahol a munka szinte mindig ideiglenes és átmeneti jellegű. Ezek az egykoron mezőgazdasági falvak körülbelül száz gazdaságot foglaltak magukban. Az egyikben ezekből csupán néhány maradt fenn, a másikban jóval több, bár azok apró törpegazdaságok – gyakran olyan kicsik, hogy szükség esetén szociális juttatásokat lehessen utánuk kapni.

Ezekben a falvakban 2005 óta folytatunk etnográfiai terepkutatást – együtt lakunk és időzünk az emberekkel, egyre mélyebb és egyre kevésbé magától értetődő tudást szerzünk a mindennapjaikról, a rejtett szükségleteikről és a vágyaikról. Csak ezek után a tapasztalatok után készítettük elő és folytattuk le a következő években azokat a művészeti projekteket, amelyekben az etnográfiai tudás animációs tevékenységként születik újjá. Úgy gondoljuk, hogy az etnográfia és az animációs tevékenységek együttesen teremtik meg a feltételeket ahhoz, hogy megmutatkozzon mindaz, ami ezeknek a közösségeknek az életében alapvető fontosságú, és feltáruljon az emberek alkotótevékenységének és saját, alulról jövő önszerveződésének rejtett dimenziója. Elsőként a 2011-es *Prolog. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego* [Prologus. A kulturális fejlődés ismeretlen dimenziói] elnevezésű projektet mutatom be, majd ezt követően annak továbbfejlesztett változatát, a 2012-es *Etnografia / Animacja / Sztuka* [Etnográfia / Animáció / Művészet] címűt. E projektek a szó elemi értelmében a már kialakított emberi kapcsolatokat mélyítik el, annak történetét mutatják be, ahogyan az etnográfiai megismerés és egy bizonyos bensőségesség (*intimacy*) később akként született újjá, amit a kultúrával/kultúrában való cselekvésnek (*cultural action*) lehetne nevezni.

Ez ugyanis elsősorban *etnográfia*, vagyis a találkozások és események azon fajtája, amely mindenekelőtt a társadalmi tapasztalatok kinyerését teszi lehetővé, az a képesség, hogy a falubeli élet rendkívüli, „sűrű” világát megragadjuk. Másodsorban *animáció*, vagyis projektek és különböző helyzetek létrehozása, amelyekben megvalósul a közös tevékenység, a közös alkotás. Harmadsorban pedig *művészet*, vagyis a hagyományos értelemben vett művészet egy formája, testi-képzletbeli aktivitás az *ar'*- preindoeurópai szótövének megfelelően, vagyis társadalmi, egyéni, látványosságra törő tevékenységként értett művészet. Olyan találkozások sora, amelyek új jelentéseket hoznak létre, amelyek a szimbólumokat megfosztják régi jelentéseiktől és új jelentésekkel ruházzák fel őket, és amelyek megváltoztatják a társadalmi kapcsolatokat.

Amennyiben elfogadjuk, hogy az animátor a művészet eszköztárát alkalmazza, annyiban a művet nem „az emberek számára, hanem velük együtt” hozza létre, tehát mindenekelőtt „másokkal dolgozik, kapcsolatokat létesít, helyzeteket hoz létre” (Reksnis é. n.). A mi esetünkben egy mű jött létre – még ha az egy éppen zajló szituáció, egy találkozás is volt, amely „őket” és „minket”, a történések címzettjeit és azok kezdeményezőit egyaránt átformálta. A projekt ideje alatt így valamennyien tapasztalatot szerzünk arról, hogy milyen együtt élni az emberekkel,³ velük egy helyen tartózkodni és együtt lakni; osztozunk az etnográfiai tapasztalatokban, és a saját cselekedeteinkkel próbálunk animációs mozgást létrehozni. A helyi világról, a rurális csoportokról és a tevékenységükről szerzett aprólékos etnográfiai tudás szüli a kulturális animációt. A kulturális animáció (Godlewski et al. 2002; Kurz 2008;

3 A „jövevények” Broniówban és Ostalówekben dolgozó csapatában így etnográfusok, kulturális animátorok, művészek és alkotók egyaránt megtalálhatók. Együttesen csaknem húsz személy. Napi szinten etnográfiával foglalkozott Pola Rożek, Ewa Chomicka, Maja Dobiasz, Piotr Cichocki, Tomasz Rakowski – miközben valamilyen részt vettek a művészeti-animációs tevékenységek létrehozásában. A művészeti-animációs tevékenységeket Aleksandar Ćirić, Agnieszka Pajączkowska, Agata Pietrzyk, Zuzanna Narusiewicz, Dorota Ogrodzka, Julia Biczysko, Sebastian Świąder, Paweł Ogrodzki és Piotr Bielski végzik – bár mindannyian tapasztalt kutatók, társadalmi és etnográfiai vizsgálatok szerzői. A művészek és a kortárs művészet világából érkezők közé Elżbieta Jabłońska, Łukasz Skąpski, Wojtek Ziemilski és Agata Bielska tartozik; de a projektben ugyancsak részt vesz Jarek Kaczmarek történetmondó és Gwidon Cybulski hangszerművész. Bár a többségük számára az emberekkel való etnográfiai célú együttélés és együttlét valami újat jelentett, valamennyien személyes, megélt tapasztalatokkal rendelkeznek a falusi életéről és az ottani tevékenykedésről.

Kurz é. n.) a művészet eszköztárának segítségével hozza létre a közös alkotóképességhez – a találkozásokhoz, beszélgetésekhez, a kölcsönös elköteleződéshez – szükséges feltételeket. A művészet, különösképpen a kortárs művészet azonban, mintegy harmadik oldalról, egy ettől eltérő, saját, bátor, időnként provokatív látásmódot hoz be a művészi akcióról – a képzelet sajátos külső típusát, a cselekvést valamifajta nyughatatlan, kritikus forrással (vagy akár, hogy Elżbieta Jabłońska kifejezését [2011] használjuk, a „szelíd provokáció” [*łagodna przewrotność*] logikájával) táplálva.

Hogy működik az ilyen projekt? A történeteknek több síkja, több egymásba fonódó való-ságrétege van. Először is, felszínre kerül az, ami e közösségekben rejtett, értékes, ami szoros kapcsolatban áll a helyi, csupán most feltárulkozó kulturális eszköztárral, és amely egyide-jűleg a kollektív képzelet számára alakít ki tereket. Másodszor: itt mindenekelőtt valami új létrehozásának pillanata jön el, mintha csak egy különutas logika (*trzecia logika*) elemeiről volna szó, ami se nem kulturális, se nem helyi, se nem külső (projektlogika). Az alábbiak-ban az általunk megvalósított, körülbelül tucatnyi projekt egyikének részletes leírását adom, amely azonban meggyőződésem szerint képes megvilágítani, hogyan szövik át egymást e folyamatok, és hogyan kerülnek felszínre teljesen új tartalmak.

A módszer leírása: a Berendezések Broniówból és Ostalówéból elnevezésű projekt

A broniówi és ostalóweki berendezéseknek szentelt projektben csupán néhányan dolgo-zunk.⁴ Łukasz Skąpski művésszel, az Azorro nevű kritikai-intervenciós művészcsoport tag-jával együtt arra törekszünk, hogy megismerjük a gépek és a berendezések átalakításának rurális világát, azt a világot, amelyről sokat tudunk ugyan, de amelyet csupán most kezdünk el jóval mélyrehatóbban felfedezni, egytől egyig megismerve azokat, akik maguk hozták létre saját berendezéseiket, létrákat, hegesztőkészülékeiket, a Frania mosógép motorjából készült fűnyíróikat, gyaluikat, sőt edzőtermeiket és testépítő berendezéseiket is. Fokozatosan kíván-csiságot ébresztünk az e szféra iránti érdeklődésünkkel: az emberek átküldenek bennünket a szomszédokhoz, megmutatják a „SAM” típusú,⁵ saját fejlesztésű traktoraikat, saját kezűleg létrehozott berendezéseiket (*samoróbki*), „csettegőiket” (*papaje*). Szemügyre vesszünk egy fi-atalok által tervezett autót, ahogy ők maguk mondják, *gokartot*, amely hegesztett csövekből készült, régi fűtőtestből összeállított keretben, Polski motorral és alvázzal, Peugeot hűtő-ráccsal. Ezekkel a gépkocsik átalakításával és újrahasznosításával foglalkozó fiatal férfiakkal találkoztunk talán legtöbbször, akiknek Broniówban a kanyarban, egy szőlővel befuttatott viskó közelében van egy autóbontójuk, ahol szépen ki vannak állítva a forgalomból kivont járművek (*kasacje*). Amikor odaérünk, a fiúk éppen egy régi Polonez pick-upját kalapálják le, miután a gépjármű szívét, vagyis a motorját már kioperálták (értékesítés céljából a mara-dékot alkatrészekre és fémhulladékokra bontják). Mesélnek egy régi, piros Ford Taunusról, amelybe egy nagy teljesítményű Opel motort szereltek, és amivel télen gázpalackokkal jártak (mint az örültek, míg a tank ki nem ürült), útközben cserélve a gázpalackokat. Az, hogy a különféle gépek ilyen meghatározó módon vannak jelen a térben, csak fokozatosan leple-ződik le, és ennek köszönhetően csaknem mindenütt észlelni kezdjük azokat. Felfedezem

4 Łukasz Skąpski, Maja Dobiasz, Zuzanna Naruszewicz, Ewa Chomicka, Tomasz Rakowski.

5 A „sam” előtag ön-’ jelentéssel bír a lengyel nyelvben (*a ford.*).

például, hogy egy ostalóweki gazda mindhárom láncfűrészét a fia készítette négy másiktól – egyiktől a másikba téve az alkatrészeket, a gyertyákat, a vezetőlemezeket –, úgy, hogy azok a lehető legjobban vágjanak. Elkezdek felfigyelni az autókra, arra, hogy a reflektorokban és a szélvédő mögött elhelyezett neonfények éjjelente világítanak, kéken villognak az irányjelzők és színesre vannak festve a féknyergek. (Ostalóvekben látom, hogy esténként a környező falvakból fiatalok érkeznek a kultúrház elé átfestett és különbözőképpen átalakított járművekkel, amelyek a lámpák, a neonok, a gumik, a felnik és a féknyergek különös esztétikájával rendelkeznek.) Közösén felfedezzük, hogy a lakosok egyike, aki vasutas, kőműves és tervező egy személyben, vasúti petróleumlámpákat hegesztett a portája kapujára, míg a fia szemaforokból készít diszkolámpákat (*kolorofon*), sőt nem mindennapi berendezéssel látta el a szkúterét – annak kéken megvilágított alváza reagál a hangra, a zajokra, és azoknak megfelelően villog.

Ez egyfajta sűrűsödő etnográfiai tudás. Voltaképpen azonban ennél jóval több minden történik. A művész Łukasz Skąpski dokumentálja a dolgokat, filmet forgat, beszélgetéseket folytat. Fotósorozatot készít a fiatalokról az edzőtermeikben, rekvizitumokkal és súlyzókkal a kezükben, lágy fénybeállítással, filmet forgat *Fitness* [Fitnesz] címmel, valamint egy másikat, amely a saját kezűleg átalakított gépeket dokumentálja *Urządzenia z Broniowa i Ostalówka* [Berendezések Broniówból és Ostalóvekből] címmel. Ezek a felvételek és dokumentációk azonban mindenekelőtt a találkozásokban és a kölcsönös érdeklődésben gyökereznek, hiszen ezek hívják elő e helyből a filmeket, a képeket, a cselekvéseket. Vagyis kezdettől fogva innen ered az emberekkel a gazdaságaikban, a műhelyeikben való találkozások tapasztalatainak egyre gyorsabb ritmusban áradó folyama. E találkozások kezdetben bizonytalanok, ingatagok: az emberekkel való kapcsolatépítés nehéz. A saját kezűleg átalakított berendezéseket alkotóik igazán a „sajátjukként” kezelik, amelyekre bizonyos értelemben büszkéek is, de a művésszel való kapcsolat során elbizonytalanodnak, úgy érzik, ezek talán szégyellni való dolgok, sőt kicsit félnek is – hiszen végeredményben ezek nyilvántartásba nem vett, saját maguknak készített gépek, traktorok, amelyek szembemennek a szabályozással, a szabványosított technikákkal és technológiákkal. Ez a mindennapi szükségletek kielégítésének – és végül is a megélhetési kiadások helyben alkalmazott lefaragásának – csendes, rejtett világa.

Ahogy említettem, mindössze néhányan dolgozunk a projekten, közösén készítve elő a terepet Łukasz munkájához. A közös beszélgetések, Łukasz *Maszyny* [Gépek] (2009) című albumának nézegetése az autóbontós fiúkkal azt eredményezi, hogy a helyiek egyre jobban kezdik érteni a lelkesedésünket az iránt, amit csinálnak, s így mi is mindent másképp kezdünk látni. Mikor hirtelen „lerántják a leplet” a közvetlenül mellettünk, ponyvák alatt rejlő legkiválóbb, kiszerezelt motorokról – BMW 2000, Seat DOHC 16V, VW GTI 1800 –, mi is láthatjuk, hogy ezek aztán hajtóművek „a javából”. Félénken beszélni kezdünk a motorok és berendezések éjszakai kiállításának ötletéről. Az adott pillanatban – itt és most – a dolog egyelőre elképzelhetetlen. Ebben a pillanatban azonban egymásra talál a mi (az én) és az ő érzékenyséjük, kapcsolat jön létre „köztünk” és „köztük”. Nem csak azt érzékeljük, hogy a saját kezűleg készített berendezések szinte mindenhol jelen vannak, hanem elkezdünk azokkal tevékenykedni, elkezdjük azokat más kontextusokba rendezni – a helyiekkel együtt akarunk csinálni valamit, minden az ő tudásuk, képességeik, technikai elképzeléseik körül forog. Ekkor az egyik gépész, Andrzej Chylicki, töprengeni kezd a *gokart*-ja beindításáról, amit egyébként több alkalommal kértünk. Megígéri, hogy a kék neonfényekkel, ezüst felnikkel és sárga féknyergekkel ellátott, feltuningolt fekete Opel eljön a kultúrház elé Jarek

Kaczmarek koncertjére, bluesballadáira. Este a sötétben érkezik meg a kultúrház lépcsői elé, éppen akkor, amikor Kaczmarek belekezd a bluesénekesről szóló balladába, aki Cadillac-jével a messzi Amerika felé veszi az irányt. A következő napokban egyre többen fedik fel a kamerák és a fényképezőgépek lencséje előtt a berendezéseiket, és Łukasz egyre több, a saját gépére, a saját munkájára büszke embert fedez fel (ami elsőként megüti a fülünket, az annak nyomatékosítása, hogy az adott masina mennyit elszállított, meghegesztett, elhúzott, felvágott, hogy mennyire hatékony). Néhány héttel később, a projekt végső szakaszában, az emberek a falusi kultúrház elé tolják-húzzák az összes gépet: összejövetel szerveződik és kiállítás jön létre. Łukasz Skąpski a kiállított tárgyakat gondos leírásokkal látja el – olyan specifikációval, amely a kiállításrendezés világából ered. Azonban itt ismét valami többről van szó – a helyiek mindannyian nézelődni kezdenek és a saját vagy a szomszédjaik „háza táján” újra szemügyre veszik a gépeket. Ekkor szinte minden pillanatban ráébred valaki arra, majd ezt be is jelenti, hogy neki több ilyen berendezése is van: gereblyéje, utánfutója, amit elhoz, elhúz vagy kiállít. A gépek csak jönnek és jönnek a kiállításra „a javából”. Az emberek ugyanakkor szinte az utolsó pillanatig haboznak; Andrzej Chylicki az utolsó pillanatig nem volt biztos abban, hogy a gokartjának van-e itt helye. Amikor odaérünk hozzá, kiderül, hogy kitisztította a motort, a szűrőket, megtankolta a járművet, és éppen a kézifék vezetékeiből teker gázbowdent – enélkül a jármű egész egyszerűen mozdulni sem bírna.

A saját kezűleg átalakított tárgyak e különös világa ily módon már nem valamifajta „fel-fedezés” vagy a „kultúra valamifajta metszete”. Ami lezajlik ugyanis, az e kultúra rendhagyó mozgásba lendülése, aktualizációja, mintha egyetértés születne annak kapcsán, ami a szemünk láttára – a mi és a lakosok szeme láttára – válik új tapasztalattá. A berendezések, azok változatossága és az, hogy ezek a tárgyak átlagon felüliek (fűkasza egy cseh kávédarálóból származó motorral), ily módon nem csupán valamiféle mellékes valóságot alkotnak, hanem olyan valóságot, amely élénken és folyamatosan él valamennyiünkben; olyasvalamiként él a broniovi, ostalóweki emberek fejében, a művész Łukasz fejében és a miénkben, amit közösen hozunk létre. A fiatalok a fékalkatrészeket színezik a projekt festékszóróival – a gyerekek a biciklijük kerekét. Amikor néhány hét múlva Wiesław úr fűnyírója a varsói Kordegarda kiállítóterébe kerül – itt kerül sor a projekt novemberi fináléjára –, kitűnő megvilágítást kap és a műtárgy specifikációjának jelével látják el.

A módszer kikristályosodása (1): kulturális ciklotron

Mi a fő jellegzetessége az effajta tevékenységeknek? Ez a művészeti-animációs jelenlét mindenekelőtt az elkötelezett etnográfiai kutatásokban, az etnográfiai találkozás tapasztalataiban, a kultúra „forró” helyeinek megismerésében gyökerezik (az olyanokéban, mint amilyenek a berendezések átalakításának és létrehozásának szóban forgó gyakorlatai). Az emberek, az emlékezet, a tárgyak és a találmányok társadalmi élete, ezeknek az „elfedett cselekvéseknek” az egésze ily módon mintegy újra előhívódik. Így a megismerés aktusai (az etnográfia) és a cselekvések (az animáció) közötti határ, hogy úgy mondjam, mindkét irányban félig áteresztővé válik – az etnográfia a „kultúrát eljátszó” animációs tevékenység révén intenzívebbé válik (az etnográfiai tények a cselekvés során jönnek létre rendkívül intenzív, de megváltozott módon), míg maga az animáció, saját etnográfiai gyökerei révén, képes behatolni a legkifinomultabb kulturális tapasztalatokba. Egyrészt tehát jellegzetesnek mondható, hogy

ez a megismerési folyamat alámerül a saját társadalmi valóságában. Másrészt azonban – s ez most még lényegesebbnek tűnik – beindítja azokat a gyakran kockázatos és előreláthatatlan cselekvéseket, amelyek a kultúra különféle szféráit ösztönzik és hozzák mozgásba.

E folyamat eredménye és terméke így nem maga a „mű”, hanem ebben az esetben inkább a történetben lévő interakció – „a cselekvésben lévő kultúra” – megsokszorozott sűrűsége. Az etnográfiai és az animációs közötti határok átlépése ily módon különösen a társadalomtudományokban végbement „cselekvéses fordulat” (*action turn*, a cselekvést célképzésként a középpontba állító) koncepciójával (Carr 2006) és a performatív etnográfia eszméjével – „a kultúra ösztönzésével és eljátszásával” (Alexander 2009) – van összefüggésben. Így jönnek létre azok a körülmények, amelyekben a cselekvés ellenszegül a kultúra felülről meghatározott erőforrásként való elképzelésének, és amelyek között az, ami megtörténik, bár alámerül a helyi kultúra világában, mindig olyasvalami, ami újonnan jön létre és aktuális, amelyek között a találkozás új helyszínei jelennek meg. Ez nem más, mint a „kiszélesített episztemológia” új, részvételi világának létrehozása (Reason és Torbet 2010). Az etnográfiai tudás sűrűsége megerősíti a művészeti-animációs tevékenységeket, ami ugyanakkor fordítva is igaz: e tevékenységek feltételeket teremtenek, létrehozzák a kultúra *környezetét* és annak etnográfiai gazdagságát. A tevékenység e két, egymást kölcsönösen erősítő szférája egy sajátos ciklotron struktúráját ölti magára, amelyben mindkettő lendületben tartja a tevékenység részecskéinek körforgását – és felszínre hozza azokat az ismeretlen kulturális cselekvéseket, amelyek korábban a lehetőség állapotában voltak. A projektekben, a művészeti cselekvések során ily módon események, fordulópontok, etnográfiai szituációk jelennek meg, amelyekben az, amit kulturálisnak nevezünk, mintha intenzívebb, spontánabb és kevésbé előrelátható módon létezne, minden alkalommal újabb, kissé megváltozott, „mesterségesen” előidézett létmódra téve szert – így minden alkalommal valamelyest „új világgént” jelenve meg.

A módszer kikristályosodása (2): találkozások, előadások, etnográfiai szituációk

A történetek effajta etnográfiája és egyúttal animációja szorosan összekapcsolódik az előadások sajátos antropológiájának gyakorlati elképzeléseivel. Victor Turner például, aki az angolszász antropológiai iskola szigorában nevelkedett, nem érthette, hogyan lehet a társadalmi tapasztalatot – az emberekkel való együttlét és a közös cselekvés tapasztalatát – feljegyzésekbe, vázlatrajzokba, interjúkba, vagyis rögzített kutatási anyagba zárni. Az efféle antropológia, írta Turner, legalábbis kevésbé vonzó – a kultúrakutatók hosszú órákat töltenek az írásba foglalt beszámolókkal, mintha azt feltételeznék, hogy a vizsgálat eleve „holtakra vonatkozik” (*presupposes a corpse*). Eközben az etnográfiának, ahogy Turner írja D. H. Lawrence nyomán, „élő férfiakat” és „élő nőket” kellene a figyelem középpontjába állítania. Turner következtetése szerint tehát „nem csupán olvasnunk és kommentálnunk kellene az etnográfiai leírásokat, hanem tulajdonképpen el kellene őket játszanunk” (Turner 1982: 89). Amennyiben tehát Turner az etnográfia halott szövegének felélesztését követeli annak eljátszása révén azért, hogy „az olvasókat és a nézőket a kultúra motivációs hálójába szője” (Turner 1982: 90), annyiban a mi projektünk esetében ez a feladat jóval korábban – az etnográfia gyakorlatában és annak továbbvitelében – kap helyet. Az etnográfia tehát, ahogy arra Turner rámutat, etnográfiai performanszá válik a performansz szó etimológiájának értelmében, amelynek jelentése: „végrehajtás”, „teljes egészében életbe léptetés” (Turner 1982: 91).

Az animációs cselekvés projektje így módon a terepmunka természetes következményévé válik. „Az etnográfát eljátszani – írja ugyanis Turner – nem jelent mást, mint a terepen gyűjtött adatokat a cselekvéskor keletkező jelentésük (*action-meaning*) teljességében felhasználni” (Turner 1982: 91). Mit jelent ez? Hiszen így módon, hogy úgy mondom, a kutatások már kezdettől fogva valami teljesen új dologgá alakulnak át – valamiféle etnográfiai drámává, a „cselekvéskor keletkező jelentés” valamiféle teljességévé, amelyben létrejön a legfontosabb alkotói folyamatok tere. Kutatás helyett találkozás, résztvevő megfigyelés helyett cselekvés („végrehajtás”, performansz), kutatási irány és a kutatás tárgya helyett etnográfiai szituáció és az interakció sűrűsége. Példaként szolgáljon az a pillanat, amikor (Zuzanna Naruszewiczsel együtt) Andrzej Chylickivel, a fiatal autóbontóval és mérnökkel beszélgetünk, aki a gokartja régi iskolai fűtőtestekből összerakott alvázán kuporog. Andrzej kézifékk vezetékből újraköti a gázbowdent (most vékonyabbnak kell lennie), be akarja „nekünk” indítani a járművet a kiállításra. Azt teszi, amit eddig, technikai megoldásokat talál ki, de a jelenlétünkben ez más értelmet nyer, olyasmit csinál, amire másféleképpen van szükség. Ennek az átalakításnak a lényege egyrészt már nem egyértelmű, másrészt új, közös tapasztalatot hoz létre – mindenki a maga módján idézi fel az emlékeit az átalakított kocsikról, a Ford Taunusáról, amelylyel *mint az örült hajtott* a mezőkön, a háromszáz autóról, amiket még iskolás korában a testvérével szedtek szét, és amelyeket, mint mondja, *nem tart észben*. Mi azonban mindent másképp látunk, belépünk egy másik világba, amelyről tudtuk, hogy létezik, de amely most megmutatkozik előttünk, feltárul körülöttünk – nem csupán a fiatalok vidéki, spontán munkáit látjuk, hanem azt is, mit lehet csinálni: közös felvonulást, gokartozást, autóbemutatót. Ezek az új elképzelések mindkét oldalon – a miénken és Broniów lakóién egyaránt – felszínre törnek és kirobbannak. E találkozás-etnográfiai szituáció a közös részvétel új tere, melyben az átalakított „tudás” Andrzej részéről jön létre, de ezzel szimmetrikusan az etnográfusok-animátorok részéről is, akik a maguk módján ugyancsak ezzel a tudással kezdenek el élni. A kutatók-animátorok tudása és a „terephez”, a „kulturális tudáshoz” tartozó dolgok között így módon átjárás jön létre, megváltozik az etnográfia képlete. Az etnográfus-animátor így megszűnik a megértés központja lenni, ehelyett inkább belép a kulturális mező belsejébe, ahol maga is a kulturális, esztétikai, technikai, társadalmi történések részévé válik és egy kulturális jelenség színterét teremti meg. Ez mintha a kutatási mező nézőpontváltása (*decentracja*) volna – a helyiek és az animátorok-kutatók együttesen teremtik meg a kutatási mezőt, és arra összpontosítanak. Az etnográfus-animátor kissé oldalról közelít a kutatási mezőhöz, átcusszan annak területére, harmadik személyben „etnográfussá” vagy „animátorrá”, míg első személyben annak a folyamatnak a részévé válik, amely kirobban és fejlődik, és amelyet az etnográfus-animátor egyszerre figyel meg és ír le. Ez az a helyzet, amelyre Kirsten Hastrup többször is hivatkozik (2001, 1995), saját magát „az etnográfusnő” alakjaként – saját maga képmásaként („nem-neménként”) írva le a történések sűrűjében (Hastrup 2001: 28). Maga a kutató, etnográfus vagy művész ekkor a mező belsejébe hatol, a kutatott vagy előidézett jelenség részévé válik.

Ebben a pillanatban azonban még valami különösen fontos megy végbe. Amikor maga a találkozás megtörténik – Łukasz Skąpskié és Maja Dobiaszé a berendezéseket létrehozó emberekkel –, a két fél egy pillanatra mintha másképp létezne, új és rendkívül intenzív módon. Az efféle találkozás ritka; olyan, mint a végpontja a cselekvés hosszú, rejtett folyamatának, amely végül elvezet ahhoz a szituációhoz, amelyben a két fél, miközben részt vesz a kultúra sűrű valóságában, túllép addigi létmódján. Ez hasonló az experimentális etnográfiai

színházhoz (Eugenio Barba *Talabot* című előadása Kirsten Hastrup részvételével, Richard Schechner és Victor Turner kísérletei), ahol sor kerülhet „a tapasztalat kockázatos helyreállítására”, amelyben azok tapasztalata, akik a találkozásban (találkozásban-előadásban-etnográfiai szituációban) részt vesznek, ahogy Dilthey után Turner rámutatott, „kikristályosodik”. Változás megy itt végbe abban az értelemben, hogy mindannyian (egyrészt az animátorok/kutatók/művészek, másrészt a helyiek) egy pillanatra kicsit „más emberekként” vagyunk együtt. „Sandítva” nézünk egymásra, nem teljesen ismerjük fel a másikat, miközben újra magunkat fedezzük fel (Jerzy Grotowski metaforáját használva: „megszületek, hogy megszüless” – ahogy ezt mindkét fél mondhatja, 1999 [1972]). Ez talán a legnehezebben leírható hatása ezeknek a cselekvéseknek – mintha olyan sűrűsödő történekekről, etnográfiai és művészeti-animációs szituációkról, „emberek közötti” helyzetekről volna szó, amelyeknek az az ismertetőjegye, hogy mellékesek és nagy mértékben előreláthatatlanok. Bizonyos értelemben végpontok, határpontok, amelyeken a projekt egész dinamikája hosszan munkálkodik; ugyanakkor az ilyen pillanat csupán történés a finálé felé vezető úton, de talán egyben a legrendkívülbb és legszükségesebb történés is – a megértés pillanata, az érzése, hogy egyszerre másképp gondolkodunk, mint általában, hogy együtt másvalakivé válunk, mint akik rendszerint vagyunk. Vagy, hogy „ugyanolyanok” vagyunk – hiszen ez idő alatt valamennyiünkben változás következik be.

A módszer dekolonizációja

De térjünk vissza az elejére. A *Prológus. A kulturális fejlődés ismeretlen dimenziói* című projektnek és folytatásának, az *Etnográfia / Animáció / Művészet*-nek az volt a célja, hogy új episztemológiai és animációs perspektívát hozzon létre – olyan perspektívát, amely képes lesz eltéríteni és dekolonizálni a „lokális fejlődés” diskurzusát; képes lesz eltéríteni mindenfajta institutionális gyakorlatot, amely a „voltaképpen” kultúra és a helyes irányba terelt „lokális fejlődés” elképzelését *a priori* kényszeríti ki. Nincs abban semmi takargatnivaló, hogy ily módon a kortárs lengyel falura vonatkozó társadalmi képzetekkel mérjük össze magunkat, amely annak lakóit, az ő társadalmi életüket, kulturális tevékenységüket hiányosként, megkésett-ként ragadja meg, olyasvalamiként, ami oktatásra és fejlesztési programra szorul. Ez az életforma számos vitában és a közbeszéd különböző típusaiban a középszerűségen, a mindennapok monotonitásán, a lassan múló időn és a mindenfajta kulturális értékhez való hozzáférés hiányán keresztül jelenik meg.⁶ Ezek azok az értékképletek, amelyek a leggyakrabban már előzetesen megtagadják e közösségektől az értékkel bíró önálló cselekvésre, a megújulásra és a saját mérce és a saját szükségletek szerinti modernizációra való képességet. Nagyon különböző helyeken találkozhatunk olyan tudományos és publicisztikai narratívákkal, amelyeket egyoldalúan az az elképzelés jellemez, mely szerint a falu kultúrája „kolonc”, vagy olyasvalami, ami meggátolja a „megfelelő” középosztály és a „megfelelő” civil társadalom létrejöttét. A probléma eközben az, hogy a perifériás, rurális vagy általában véve nem centrális környezetben élők rendkívül aktívan tevékenykednek és „hozzák létre a kultúrát”,

6 Példaként a *Czekajęc na sobotę* [Szombatra várva] (2010) című dokumentumfilm vagy bizonyos hangok szolgálnak abból a vitából, amely a lengyel társadalom paraszti genealógiájáról folyt a *Znak* című havilapban és a *Gazeta Wyborcza* című napilapban (lásd Wasilewski 2012).

sajátos módon művelve azt, abban az értelemben is, hogy azt soha nem hagyják abba, hogy az ember minden körülmények között tevékeny, alkot és átrendez, hogy Erving Goffmant ismételjük: „*nothing never happens*” (lásd Mencwel 2006: 79). Ez azonban legtöbbször egy másik szinten zajlik, a kultúra láthatatlan tereiben – a kulturális szükségletek és a kulturális fejlődés rejtett dimenzióiban. A kulturális kifejezőerő ugyanis más „mediális környezetben” is működésbe léphet, amelyben a centrum kategóriáinak keretei között felépített irodalmiság vagy művészetiség nem feltétlenül irányadó (példaként a szópárbajok, csipke-lődések, viccek és tréfák szolgálnak). Paradox módon tehát a kultúra e „forró” helyeinek, a kultúrában való részvétel lokális és rendkívül fontos formáinak jelenlétekor a veszteség, a tökéletlen fejlődés, a középszerű ízlés egy fajtáját ismerjük fel („ünnepély”, „mulatság”).

Ebben a kontextusban tevékenykedünk és hozzuk létre csoportos projektünket. Olyan körülményeket akarunk teremteni, amelyekben a kultúra említett helyei megmutatkoznak és újjáalakulnak, de átformálják a mi saját gondolkodásunkat is arról, hogy mi a kulturális, mi a civil: a fejlődésről, a művészetről, a társadalmi életről. Erről szól a kultúrával való cselekvésünk – az etnográfiai irányultságú kulturális animáció – projektje. Miben áll tehát ez a dekolonizáló erő, amely a feje tetejére állítja a függőségi viszonyt a kulturális centrum és a kulturális perifériák között? Itt mindenekelőtt három olyan pontot, három olyan helyet nevezek meg, ahol az eddigi elrendeződés aláásható.

A projekt átformálódása

A projekt eszméjének alapját annak elismerése képezte, hogy létezik egyfajta elidegeníthetetlen, alulról jövő energia: a cselekvésre vonatkozóan egyrészt magunkkal hoztunk ötleteket, másrészt azok csupán a helyszínen jelentek meg. Korábban például a rurális esztétika szerint átalakított és tuningolt járművekkel való munkáról, az utcán való vonulásról, a sebtében épített, guruló emelvényeket is felvonultató parádéről, menetelésről szóló elképzelések születtek, ám mindez később, a további látogatásaink során átalakuláson ment keresztül. Maga a cselekvés kezdetben a berendezésekről szóló elbeszélés és annak bemutatása köré összpontosult, ami már elkészült. Csupán később jelentek meg a nem tervezett és a találkozások során spontán módon kitalált dolgok, tevékenységek – a gokart megjavítása, további tervezők előkerítése, a falusi, ifjúsági „fitneszklubok” filmezése Łukasz Skąpski révén, a fekete Vectrával való megérkezés a kultúrház elé a blueskoncert kezdetére.

Ennek az animációnak a folyamata tehát mindenekelőtt a folyamat állandó átformálásán és újjáalakításán alapul. Ez lényegében szakadatlan gondolkodást, emberekkel való találkozást, közös munkát, a visszajelzések megosztását és mindannak a megragadását jelenti, ami egyrészt a projektben „működik”, ami az animátor-művész és mindazok számára, akikkel együtt dolgozunk, egyaránt értelemmel bír; másrészt azét, amit a résztvevők észlelnek, amit saját jelentéssel ruháznak fel. Az átformálódások és átalakulások szerzői így nem annyira az animátorok vagy művészek, ahogy nem is annyira maguk a helyi emberek, hanem egyidejűleg ők valamennyien. A cselekvés közöttük „formálódik”, „lendül mozgásba”, „kristályosodik ki”. Miből fakad mindez? Éppen a munka e felszín alatti tesztelése – az újonnan létrejövő elképzelések, csatlakozások és lehetőségek – képezi azt a rejtett, de rendkívül munkáigényes folyamatot, amelynek során valami kialakul és felszínre kerül. A tudat közös átformálódása ez, ami azonban a megértés határvidékén megy végbe; az első, bizonytalansággal teli interakciók nehézségeinek leküzdése, amelyek különböző szerepeket hoznak létre, tele

szégyenkezéssel, tétovázással és ingadozással. Azonban, ahogy azt a cselekvés során megfigyeltem, valami csoda folytán idővel megkezdődik egy átalakulás, az események egyre gyorsabb ütemben zajlanak, az emberek elkezdnek „összejönni”. A projekt első hónapjaiból származó jegyzeteink, a brionióiakkal és ostałówekiekkel való beszélgetéseink tele vannak efféle átforgatódásokkal, átmeneti felhajtóerővel, miközben a felszín alatt a tétovázás momentumai, az együttműködés kialakításának nehéz pillanatai rejtőznek és az eseményeket mozgásba lendítő fogaskerek. Mindez azt is jelenti, hogy a projekt mélyén „búvópatak” rejtőzik – nem csupán a közös cselekvés folyamata, de az interakciók közös, gyakran lassú és nehéz kialakításának és végül azok átlényegülésének folyamata is –, annak tesztelése, hogy mi az, ami elképzelhető és lehetséges.⁷ Sőt, ebből valami lényeges ered, nevezetesen a fejünkben mozgásba lendülő, képzeletbeli, alkalmanként még le is jegyzett események sora, amelyek azonban soha nem történtek meg. A befejezetlen események, interakciók és művészi tevékenységek katalógusa, amely maga is képlékeny, együtt változik, hullámszik és alakul az emberekkel végzett munkánkkal, az ő vágyaikkal, ötleteikkel, az elfoglaltságaikat tartalmazó napirendjünkkel és a legmindennapibb szükségleteikkel.

A folyamat előreláthatatlansága

A projektnek ez az átalakulása itt tehát egy külsődlegesebb folyamat eredménye. Tulajdonképpen egyik projekt sem öltött kész formát, amikor megérkezett a helyi közösségbe, hanem mindegyik a helyszínen született meg, és csak a lakosokkal való együttműködés során nyert értelmet (bár korábban már létezett az animátorok fejében). Ami azonban itt rendkívül lényeges, az a felszín alatti aktivitás, a cselekvés azon része, amelynek lelepleződése és felszínre kerülése nem csak a ténykedésünk során ment végbe, hanem folytatódott a projekt befejezése után is. A *Prológus* projekt végét követően több alkalommal is visszautaztunk a helyszínre különböző apróbb tevékenységeket végezni és a megkezdetteket folytatni, és csak ekkor látuk, hogy a projektkezdeményezés milyen eredményeket hozott.

A kiindulópontot a két falu lakóival való, az animációs-művészeti tevékenységek során kidolgozott viszonyrendszerünk jelentette; gyakran a rendkívüli bensőséges és közvetlenség kapcsolatai ezek, amelyekre az együtt lakás, az ott-tartózkodás, az egyes családok életében való részvétel révén teszünk szert. A soron következő üdvözlések és búcsúzkodások telítve vannak ölelésekkel, szívéllyességgel, ajándékokkal, közvetlen fordulatokkal, becézésekkel („Aluś”, „Rysio”, „Tomuś”, „Zdzichu”, „Zuzia”, „Stasio”).⁸ Vajon ez a Broniów és Ostałówek belső környezetébe való etnográfiai behatolás, az emberekkel való kapcsolatba lépés lenne az, ami valójában lezajlott? Hiszen még így is idegenek, különbözőek maradunk, egyébként pedig az, ami a terepen, cselekvés közben zajlik, a bensőséges és elragadtatással teli interakciókból gyakran hideg, elemző vizsgálattá alakul át (amikor a szórakoztató, tréfákkal teli beszélgetést követően kilépünk az ajtón, és ott csendesen eltűnődünk azon, mit

⁷ A *Prológus* így megragadható olyan projektek, olyan „kialvó fellángolások” sorozataként, amelyek nem kerültek megvalósításra, vagyis amelyek egy adott pillanatban tökéletesen reálisnak és teljes komolysággal megtervezhetőnek tündek – jelenleg azonban többnyire csupán a határidőket tartalmazó, lehetőségeket magukban rejtő, cselekvési tervek bemutató ábrák és ütemtervek tanúskodnak ezekről. A projektek megvalósítására irányuló vágy egy adott pillanatban fellángolt, majd átlépett a közös gondolkodásnak, sőt magának a cselekvésnek a területére, azt követően azonban lassan kihunyt.

⁸ Ezek az Alicja, Ryszard, Tomasz, Zdzisław, Zuzanna és Stanisław becézett alakjai (a *ford.*).

is hallottunk voltaképpen). Másképpen reagálunk, kölcsönösen mást várunk el egymástól, másfajta képzetet vetítünk ki. Mindez borzasztóan megterhelő. E két szint, a két félben eltérő módon testet öltött dolgok és tevékenységek összekapcsolódása valami megmásíthatatlant képez, az etnográfiai-animációs projekt etikai feszültségének és teljes kétértelműségének a tengelyét, amely mentén a közöttünk lévő űr kitágul. A saját helyzetünk átérzése, egyfajta szégyenérzet gyakran már az első szavakban testet öltött, még azelőtt, hogy közelebből megismerkedtünk volna; mindenesetre csupán ebben a kontextusban vált láthatóvá az érzésünk, valamint a kutatások és az animációs cselekvések teljes folyamatának kétértelműsége.⁹ Itt egyrészt a közeli kapcsolatba lépésnek, másrészt annak a szakmai képességnek a sajátos összekapcsolódását figyelhetjük meg, amelyet a háttérbe vonulás, az adott távolság létrehozása jelent; egyfelől tehát elköteleződésről, másfelől a projektmunkáról, a viselkedésmód professzionalizációjáról, az „animátor”, a „művész” és az „etnográfus” szerepéről van szó. Az emberekkel való kapcsolatok, a közös események ugyanakkor lassan jönnek létre – a projektek kezdetben mindig rendkívüli nehézségek árán indulnak be, berozsdásodott masinaként, fokozatosan véve lendületet.

Erre a helyzetre azonban másként is lehet tekinteni. Nem úgy, ahogy eddig – vagyis egyfajta bensőségesség és a közreműködés (współuczestnictwo) kritériumának segítségével –, hanem George Marcus (bűnrészesség (*complicity*, współludział) fogalmát segítségül hívva (1997). Míg a közreműködés ugyanis magával hordozza annak ódiumát, hogy összekeveri a közelséget és a szakmai távolságot – „emlékezz a feladatodra” –, addig a (bűn)részesség lehetővé teszi az említett feszültségeknek, a szerepeket és a motivációt érintő különbségeknek – nem annyira az átlépését, mint inkább – a felszínre hozását, újraélesztését, jelenvalóvá tételét (és nem az elrejtését valahol lent a mélyben). Továbbá annak elismerését, hogy a két fél – vagyis a projektmunkacsoport és a helyiek – művészeti-animációs eseményekben való részvételének motivációi különböznek. Marcus itt a *complicity* szó oxfordi definíciójára hivatkozik, amely egyrészt „az elkötelezettség állapotát” jelenti, másrészt a „bűntényben való részvételt”, felvillantva így e szituáció teljes ellentmondásosságát. Ellentétben a bizalmas közreműködéssel (vagyis a közelségnek és a bensőségességnek a terepen kialakított kapcsolatával), ez a látószög magával hozza a találkozás kiiktathatatlan feszültségének szükségszerű tudomásulvételét; hordozza az állandóan jelenlévő, alapvető különbséget annak két oldala és az emberek között. És itt van a kulcsmozzanat, amely elengedhetetlen annak megértéséhez, ami a találkozások, az előadások, az etnográfiai szituációk során végbemegy, ami ezzel az „örvénylő búvópatakkal” történik, annak megjósolhatatlan lefolyásával és meglepő következményeivel együtt.

E ponton még egyszer a turneri antropológia irányába fordulok – a saját különbözőségével, kockázataival és instabilitásával a (bűn)részességhez hasonlatos társadalmi dráma antropológiája felé. Vajon a szerepeink, a mögöttünk álló világok, valamint a találkozások céljai és motivációi közötti különbség arról tanúskodik-e, hogy a cselekvés mindkét fél részéről valamiképpen „mesterséges” és „hamis”? Vajon fenntartott „szerepről” beszélhetünk-e, vajon ténylegesen, mindkét részből bizonyos értelemben megterhelő „szerepeket” hoztunk-e létre azért, hogy fenntartsuk az interakciót? Tagadhatatlan: egy bizonyos fokig így történt.

9 Az ilyen típusú kutatásokban egyfajta bizonytalanság rejlik, egyfajta hamisan felcsendülő hang, egyik oldalon a kutató-animátor áll, az akadémia, a kulturális intézmény, az animátorokat tömörítő egyesület küldötte, aki a „lokális fejlődés” koncepcióját hordozza, míg a másik oldalon maga a közösség, az emberek és a helyek, a maguk problémáival, az elszegényedéssel, a marginalizáció érzésével.

Úgy gondolom azonban, hogy az így felfogott szerep fogalmát és azét, amit „játéknak” vagy „tettetésnek” nevezhetnénk, itt megváltoztathatjuk, átalakíthatjuk. Victor Turner (1982) nagyon világosan mutatott rá arra, hogy minden ilyen interakció mindenekelőtt cselekvés – még hozzá az angol *acting* szó rendkívül specifikus értelmében: egyszerre tevékenység és eljátszás. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy az azokból az etnográfiai kutatásokból eredő elsődleges kapcsolataink, amelyek az elkötelezettségtől és a közelségtől (*field*) a távol-ság és az elemzés (*desk*) irányába tartva kezdetben „elmetszették” a létrejövő interakciókat, itt leküzdhetővé és bizonyos értelemben kikerülhetővé váltak azáltal, hogy átalakultak az animáció és a művészet körében létrehozott kapcsolatokká. Az együttlét – vagyis inkább a (bűn)részesség, mintsem a közreműködés – értelmében létrejön itt valami, ami az etno-gráfiai és animációs performansz cselekvési helyzetének nevezhető. Bár ez korántsem nyilvánvaló, mindkét fél viselkedésének jellemzői folytonos feszültségben maradnak egymással – amennyiben ez a viselkedés egyszerre „megismételt” és (újjonnan) „létrehozott”; mintha egyszerre volna „mesterséges” és „autentikus”, „hozzánk közeli” és „idegen”.

A cselekvés nem mechanikus következményei

Az tehát, ami ebben a projektben bekövetkezik, mindenekelőtt egy bizonyos mozgás, a „cselekvés lefolyása” (a „búvópatak”, amely az egész tevékenységet végigkíséri). Előzetesen úgy is felfogható, hogy olyasvalami, ami az emberek között történik. Ami ebben a helyzetben „emberek közötti” – hogy Martin Buber kifejezését használjuk –, az tehát az „én” kiszabá-dítása a társadalmi szerepek béklyójából és az előreláthatatlan, a meglepő felé irányítása, ahogy Ryszard Michalski rámutatott, saját autonóm ereje révén¹⁰ – ez a mozgás rejtett, underground jelleggel bír és fokozatosan lendül mozgásba. Az volt tehát a szándékunk, hogy a projekt ne arról szóljon, hogy „mechanikus” hatásokat idézünk elő a közösségben vagy az emberek között, vagy hogy a társadalmi változást egy korábban gondosan megtervezett irányba stimuláljuk. A tevékenységünk számunkra nem bír olyan mechanikus következményekkel, mint a meghatározott magatartások, kompetenciák vagy a társadalmi élet körébe tartozó elemek fejlesztése.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy a projekt nem rendelkezik saját „nyomatékos” társadalmi áttételekkel. Magával hoz ugyanis egyfajta mozgást, művészeti-társadalmi fordítást, vagyis olyasmit, ami valós hatást gyakorol, egy bizonyos cselekvést kínál – olyasvalamit, ami hirtelen jelenik meg („*deus ex machina*ként”, amelyet zsinóron engednek le a nézőtér közepére, hogy váratlanul megfordítsa az események menetét). Ez azonban nem olyan társadalmi változás, amely egy előzetesen meghatározott hatást eredményez. Miben áll tehát a lényege? Úgy gondolom, hogy mind magukban a művészeti eseményekben, mind azok mellett jelen van az események egyfajta stimulációja; valamennyi közös cselekvésben valahol sor kerül az új szituációkkal kapcsolatos társadalmi „ösztönzésre”: élénk beszélgetésekre, váratlan viselkedésmódokra, találkozásokra, az új tevékenységeket érintő döntésekre. Ez logikus folytatása a projekt átalakulásának, dinamikájának, egyfajta előreláthatatlanságának. A projekt azonban még továbbmegy. Nehéz megfelelő kifejezést találni, de talán úgy fogalmazhatunk, hogy annak további menete nem mechanikus, megkésített reakciókból tevődik össze (az események precipitációja).

¹⁰ Az effajta animációs munka eszméjéről abban az interjúban lehet olvasni, ami Ryszard Michalskival és Violetta Pruskával készült a Tratwa Egyesülettől (Michalski és Pruska 2010).

A projekt iránti közös elkötelezettség és a közös tevékenységek teret engednek, hogy úgy mondjam, bizonyos „belső folyamatoknak”, a tapasztalatok belsejében maradó és magukról váratlan módon hírt adó életrajzi váltásoknak (*turn-taking*). Ezek a megérzésem szerint rendkívül intenzív tapasztalatok „saját magunk átlépésével” vannak kapcsolatban, újjáalakítják a gondolkodásmódot, biográfikus „tájékozódási pontokat” hoznak létre, később változást idézhetnek elő az egyes emberek élettörténetében, a tapasztalataikra való emlékezésben, végül az életmódjukban és a társadalmi cselekvések jellegében is. „Önmagunk átlépése” itt általában véve helyreállítja, hogy úgy mondjam, az „önmagunkként való léthez” való képességet, vagyis az arra való képességet, hogy másvalakik legyünk; a változás és az „ezer életet élés” képességét (*capacity to live thousands of lives*) (Rapport 2010: 85) a közösségben is.

Befejezés: a cselekvés különutas logikája

A közösségi művészeti projektek és a kritikai művészet tevékenysége gyakran kapcsolódik össze bizonyos meghatározott célok elérésével és adott megfontolások megvalósításával – egyfajta „nyomatékos” (lassú) hatékonysággal. A *Prológus* és az *Etnográfia / Animáció / Művészet* című projektekben a cselekvés céljai ettől nem egyszerűen eltérnek, hanem radikálisan különböznek. Itt inkább a körülmények, a helyzetek egyszerű megalkotásával van dolgunk, amelyekben lehetségessé válik bizonyos, a változás „kibontakoztatásában” szerepet játszó, előreláthatatlan folyamatok megjelenése és felszabadítása (*take-off*). Az ilyen hatások leggyakrabban a felhalmozódás underground jellegével bírnak, lassan tesznek szert saját dinamikára, míg végül hirtelen láthatóvá válnak („az események precipitációja”). Ez megfigyelhető azon események esetében, amelyek mintha csak a *deus ex machina* elve szerint jelentkeznének – a tevékenységünk nyomán következnek be, váratlan módon mutatkoznak meg, időnként meglehetősen gyorsan, szinte tüstént, gyakran azonban csak több hónappal a befejeztük után.

Ezek a reakciók,¹¹ ezek az elbeszélések és cselekvések így egy bizonyos fokig a „csoda”, a nem magától értetődő viselkedés elve szerint nyilvánulnak meg; az, ami meglepetést okoz,

11 Hozok még néhány példát. Wojtek Ziemilski és Dorota Ogródzka projektjében, amelynek keretében Ostalówek lakói egyenként valami olyasmit képzeltek el, amit a falu környéki elvadult „parlagföldek” helyén szerettek volna látni (és néhány nap múltán újra ott állnak, a Wojtek által készített fotóelemekkel eltakarva a burjánzó bokrokat), egyikük egy „rancsot” lát. Néhány nap múlva – a helyiekkel való esti találkozás alkalmával –, amikor az épület fehér falára olyan képeket vetítenek projektorral, amelyek a parlagföldről és az azokat saját képzeletükkel benépesítő emberekről készültek, az illető váratlanul megjelenik átöltözve, cowboyszímában és gyönyörű bőrkaplapban. Hasonlóképpen, néhány nappal az Ugory [Ugarföldek] projekt ostalóweki bemutatója után az ismerőseink tábornízes-táncos mulatságot rendeznek nekünk a tanya mögött, a mezőn, amelyre a stroboszkóp fényei vetülnek: az egész rendezvény és annak előkészítése számukra is jelentőséggel bír – megtudjuk, hogy különleges vállalkozásként tekintenek rá. És ekkor olyan hangok is megszólalnak, és olyan tapasztalatok is megfogalmazódnak, amelyek a projektnek köszönhetően kerülnek felszínre: éjszaka, a stroboszkóppal megvilágított földeken az egyik fiatal például a vadkacsákról mesélt nekem, amelyeket valamikor az árterületről vitt haza és eresztett össze a házikacsákkal – szerette volna, ha együtt élnek. Ez egy olyan „váratlan” történet volt, ami, ahogy arra felfigyeltem, számára egy fontos, az életéből választott eseményről számolt be, összekapcsolódva egyfajta „liminális”, felszabadító képzelettel; a történet a lehető legjobb dolog volt, amelyet akkor meg akart velem osztani. Ugyanezzel a lendülettel, néhány héttel később, amikor a falusi kultúrházban Jarek és Gwidon blueskoncertjére kerül sor a szomszédos falu egyik tehetséges zenészének, egy fiúnak a részvételével, akkor az egyik férfi kituszkol az épületből és meghatottan arról mesél, hogy gyerekkorában a tréfa kedvéért hogyan szedték szét Szent Iván éjjelén a szomszédos tanyák kapuit és dobálták be őket a falu közepén álló halastóba.

valahol rejtett módon elcsatolódik (*precypituje*), majd ezt követően hirtelen megjelenik. E pillanatokban valami olyasmi mutatkozik meg, amit nem látni, de ami „hírt ad magáról”. Ily módon egyfajta energia és mozgás fonódik a soron következő események köré, amelyek meglepő tempóra váltanak. A változás, ha bekövetkezik, az olyan változás jellegével bír, amely „nem várt” és amely az egyes élettörténetek belsejében (az egyének „belső fordulópontjaiban”) helyezkedik el. Mintha a szerepek és a projekt valamennyi aktora által eljátszott cselekvések stimulációjának a folyamata volna, amely ezt követően azt eredményezi, hogy a találkozásnak a résztvevők számára is meglepetést okozó különutas logikája a felszínre kerül. Az eseménynek ez a fajta, szemünk láttára létrejövő logikája az, amit Erika Fischer-Lichte (2009 [2004]) a performatív művészetek körében „a jelentés emergenciájának” nevezett. Éppen ez az a pillanat, amikor az emberek és a művészek tevékenysége, az etnográfia és az animáció lényegi változáson megy keresztül. Új jelentések és új, közös szimbólumok születnek; olyan helyzet jön létre, amely egyaránt túllép az animátorok tervein és az életmód helyi keretein.

Fordította Danyi Gábor

A publikáció a Wacław Felczak Alapítvány támogatásának köszönhetően valósult meg.

Hivatkozott irodalom

- Alexander, Bryant K. (2005): Performance Ethnography. The Re-enacting and Inciting of Culture. In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Norman K. Denzin és Yvonna S. Lincoln (szerk.). Thousand Oaks, CA: SAGE, 411–441.
- Binder, Thomas és Joachim Halse (2005): Between Estrangement and Familiarization: Co-Constructing Images of Use and User in Collaborative Design. In *Design Spaces*. Thomas Binder és Maria Hellström (szerk.). Helsinki: Edita Publishing, 128–136.
- Bourdieu, Pierre (2013): *A művészet szabályai: az irodalmi mező genezise és struktúrája*. Budapest: Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskola.
- Bourdieu, Pierre és Loïc J. D. Wacquant (1992): *Réponses: pour un anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Carr, Wilfred (2006): Philosophy, Methodology and Action Research. *Journal of Philosophy of Education* 40(4): 421–435. DOI: 10.1111/j.1467-9752.2006.00517.x
- Crehan, Kate (2011): *Community Art. An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg Publishing.
- Červinková, Hana és Bogusława Dorota Gołębnik (szerk.) (2010): *Badania w działaniu. Pedagogika i antropologia zaangażowane*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Fischer-Lichte, Erika (2009 [2004]): *A performativitás esztétikája*. Budapest: Balassi.
- Foster, Hal (1996): *The Return of the Real. The Avant-garde at the End of the Century*. Cambridge – London: MIT Press.
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Godlewski, Grzegorz, Iwona Kurz, Andrzej Mencwel és Micha Wjtowski (szerk.) (2002): *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.
- Grotowski, Jerzy (1999 [1972]): Az ünnep. *Színház* [Grotowski-különszám] 32: 2–6.
- Hastrup, Kirsten (1995): The Empirical Foundation. On the Grounding of Worlds. In *U6: A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*. London – New York: Routledge, 45–60.
- Hastrup, Kirsten (2001): Az antropológus, mint a színielőadás tárgya. In *Jelen lenni és antropológiát írni: a kutatás és a szöveg talányos viszonya*. Holló Imola Dalma és Komjáthy Zsuzsa (szerk.). Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, 19–37.
- Jabłońska, Elżbieta (2011): Łagodna przewrotność – oto mój ideał. Z Elżbietą Jabłońską rozmawia Emilia Iwanciw. In *Nadzwyczaj nieudane dzieło*, katalog wystawy E. Jabłońskiej. Galeria Sztuki w Olsztynie/Bunkier Sztuki Kraków.
- Kurz, Iwona (szerk.) (2008): *Lokalnie. Animacja kultury / Community Arts*. Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW.

- Kurz, Iwona (szerk.) (é. n.): *Teraz! Animacja kultury*. Warszawa: Stowarzyszenie Katedra Kultury.
- Kwiatkowska, Olga (2007): Lucim, czyli konsekwencje pewnego projektu. In *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*. Jacek Kowalewski és Wojciech Piasek (szerk.). Olsztyn: UWM/Colloquia Humaniorum, 251–270.
- Leavy, Patricia (2009): *Method Meets Art. Arts-Based Research Practice*. New York: Guilford Press.
- Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the Word System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117. DOI: 10.1146/annurev.an.24.100195.000523
- Marcus, George E. (1997): The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork. *Representations* (59): 85–108. DOI: 10.2307/2928816
- Matarasso, Francois (2009): Pośród natężonego ruchu. Istota włączenia w kulturę. *Kultura Współczesna* 4: 23–31.
- Mencwel, Andrzej (2006): *Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michalski, Ryszard és Wioleta Pruska (2010): Wędrowcy ziemi Nod... Rozmowa z Ryszardem Michalskim i Wioletą Pruską. In „Po co pamiętać razem?”. *Praktyki pamięci a kultura obywatelska kobiet w gminie Stare Juchy i w powiecie elckim*. Barbara Markowska (szerk.). Warszawa: Collegium Civitas, 26–38.
- Morawski, Jerzy és Irena Morawska (rend.) (2010): *Czekając na sobotę*. Lengyel dokumentumfilm, 70 perc
- Mosse, David (2006): Anti-social Anthropology? Objectivity, Objection, and the Ethnography of Public Policy and Professional Communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (12): 935–956. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2006.00371.x
- Określenie formuły instytucjonalnego wsparcia oddolnej aktywności kulturalnej w wybranych miejscowościach. *Analiza przestrzeni publicznej i stworzenie modelu funkcjonowania wzorcowych formalnych i nieformalnych instytucji kultury* (2012): raport na zamówienie Departamentu Mecenatu Państwa, Warszawa: Instytut Badań Przestrzeni Publicznej.
- Ptak, Anna (2008): Community arts: wprowadzenie do idei. In *Lokalnie. Animacja kultury / Community arts*. Iwona Kurz (szerk.). Warszawa: Instytut Kultury Polskiej UW, 36–51.
- Rapport, Nigel (2010): Apprehending Anyone. The Non-Indexical, Post-Cultural and Cosmopolitan Human Actor. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(1): 84–101. DOI: 10.1111/j.1467-9655.2009.01598.x
- Reason, Peter és William R. Torbet (2001): The Action Turn. Toward a Transformational Social Science. *Concepts and Transformation* 6(1): 1–37. DOI: 10.1075/cat.6.1.02rea
- Reksnis, Dorota (é. n.): Sztuka. In *Teraz! Animacja kultury*. Iwona Kurz (szerk.). Warszawa: Stowarzyszenie Katedra Kultury, 28–29.
- Rogozińska, Anna (2009): Animacja kultury a zmiana społeczna w kontekście *community arts* i *community cultural development*. *Kultura Współczesna* 4(62): 90–102.
- Scheper-Hughes, Nancy (2010): The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3): 409–440. DOI: 10.1086/204378
- Skąpski, Łukasz (2009): *Maszyny. „Samy” z Podhala*. Kraków: Fundacja Sztuk Wizualnych.
- Svašek, Maruška (2007): *Anthropology, Art and Cultural Production*. London: Pluto Press.
- Tax, Sol (1958): The Fox Project. *Human Organization* 17(1): 17–22. DOI: 10.17730/humo.17.1.b1gr520r323687t
- Turner, Victor (1982): *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- Wasilewski, Jacek (2012): Jesteśmy potomkami chłopów. Z prof. Jackiem Wasilewskim rozmawia Marta Duch-Dyngosz. *Znak* 684: 14–17.
- Wright, Christopher és Arnd Schneider (szerk.) (2006): *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford: Berg Publishing.
- Wright, Christopher és Arnd Schneider (szerk.) (2010): *Between Art and Anthropology. Contemporary Ethnographic Practice*. Oxford: Berg Publishing.
- Żmijewski, Artur (2007): Stosowane sztuki społeczne. *Krytyka Polityczna* 11–12: 14–24.

Tomasz Rakowski

etnológus, kulturális antropológus, orvos, Varsói Egyetem Kulturális Antropológia és Etnológia Intézete (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW) (Varsó, Lengyelország)

MEGJELENT! MEGJELENT! MEGJELENT!

Társadalomtörténeti Monográfiák 9. kötete

Koltai Gábor

AKIK A „PÁRT” ELLEN VÉTKEZTEK
Pártfegyelmi eljárások Budapesten
az MDP időszakában, 1948–1956

Koltai Gábor monográfiájában azt vizsgálja, miként épült ki, s miként működött az állampárt fegyelmi eljárásrendszere 1948 és 1956 között. Többdimenziós megközelítése révén az olvasó megismerkedhet a Magyar Dolgozók Pártja vezető testületei által felállított pártfegyelmi apparátussal és annak eljárásrendjével, amit a fővárosi szint bemutatása követ, a párttagság körülbőlül egyharmada ugyanis Budapesten összpontosult. A részletes vizsgálat színteréül a szerző a főváros második legnagyobb taglétszámú kerületét, a Józsefvárost (VIII. kerületet) választotta, ahol a főszereplők már a lakóterületi és munkahelyi pártszervezetek voltak.

A szerző a Budapest Főváros Levéltárában őrzött VIII. kerületi pártfegyelmi ügyekből egy több mint 6000 esetet magába foglaló adatbázist épített, amely tartalmazza a fegyelmi eljárás alá vont nevét, a pártszervezet nevét, a kerületi pártbizottság által kiszabott fegyelmi büntetést és annak dátumát. Ezen adatbázisból a szerző kialakított egy 10%-os mintát, további adatokat is beemelve az elemzésbe. Ezek sokrétű statisztikai elemzése révén az egyedi pártfegyelmi ügyek részletes bemutatásával valóban sikerült emberközelbe hoznia vizsgálati témáját, és az ideológiai elvárásokat ütköztetni tudta a párttagok egyéni taktikaival, túlélési stratégiáival. Egyúttal a másik oldalt, a fegyelmi eljárások kezdeményezőit is igyekezett árnyaltan bemutatni.

Koltai Gábor e téma történeti feldolgozására elsőként vállalkozott. A monográfiában alkalmazott léptékváltásokkal kialakított egy olyan módszertant, amely példaként szolgálhat arra, miként lehet és érdemes mikrotörténeti vizsgálódást alkalmazni a pártállami rendszer vizsgálata során.

Varga Zsuzsanna

A 295 oldalas kötet bolti ára 3500 Ft,
megrendelhető a terjesztes@korall.org e-mail címen
vagy www.korall.org honlapon.

Személyes átvétellel (Budapesten) a kiadó 25%
árengedményt (2625 Ft) biztosít, postai kézbesítés esetén
10% kedvezményt (3150 Ft) ad.

Várjuk megrendelését!

Korall Társadalomtörténeti Egyesület



Danyi Gábor és Vigvári András

Magad uram, ha szolgád nincs

Rakowski, Tomasz (2009): *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Tomasz Rakowski lengyel kulturális antropológus *Vadászok, gyűjtögetők és a kiszolgáltatottság szakértői. A lealacsonyított ember etnográfiája* című könyve a poszt szocialista Lengyelország társadalmi átalakulására és válságára adott válaszokat vizsgálja, különös tekintettel a posztindusztriális és rurális térségekben élők túlélési stratégiáira (angolul Rakowski 2016 [2009]). A szerző 2002 és 2006 között olyan lengyelországi társadalmi csoportok körében végzett kutatásokat, amelyek a demokratikus átalakulást követően kénytelenek voltak meg tapasztalni a nagyfokú munkanélküliséget és elszegényedést. E vizsgálatok eredményeként született meg az a nagy visszhangot kiváltó és elismeréssel fogadott könyv, amely a délkelet-lengyelországi agrárnépesség és a sziléziai bányászok informális gyakorlatait és túlélési stratégiáit mutatja be, beleértve az önerős házépítést, az „önerős” bányászatot és a különböző gyűjtögető tevékenységeket.

Azt követően, hogy 1990 után az érintett térségekben bezártak az állandó és stabil bér munkát nyújtó gyárak, a helyben maradók számára a segélyek, az alkalmi munkavállalás, az ingázás és a helyben meglévő mezőgazdasági vagy posztindusztriális erőforrások kihasználása maradt a túlélés záloga. Rakowski kutatásai arra hívják fel a figyelmet, hogy a szóban forgó társadalmi csoportokat korántsem a passzív magatartás és a tanácstalanság, hanem a találékonyság, a vadászó-gyűjtögető ismeretek, valamint a nagyfokú aktivitás jellemzik. A kötetben bemutatott közösségek példái jelentősen árnyalják azt a destrukcióról és degradációról tudósító képet, amely a poszt szocialista lengyel gazdaság szerkezetváltozása által negatívan érintett társadalmi csoportokról alakult ki.

Egy „teljes jogú kultúra” vizsgálata

A szerző által megjelenített társadalmi csoportok az 1990-ben történt átalakulásokkal bekövetkező „társadalmi trauma” elszenvedői voltak, akiknek tapasztalatai a közbeszédben és a tudományos diskurzusban egyaránt a maguk idegenségében és érthetlenségében jelentek meg. Rakowski arra figyelmeztet, hogy mindaddig, amíg ezt a tapasztalatot kizárólag a *mainstream* kultúra normatív értékeinek és folyamatainak kontextusában vizsgáljuk, fennáll a veszély, hogy a munkanélküliek világa csupán a „kultúra hiányaként”, a kulturális megkésetttség és az alkalmazkodásra való képtelenség közegeként tematizálódik. Ezt a képet alakítja át a szerző antropológiai látásmódja, amely a marginalizálódott társadalmi csoportok aktivitását nem elmaradottságként veszi szemügyre, hanem a kihívásokra adott társadalmi válaszként.

Rakowski kritikával illeti a valóság textualizációjának antropológiai gyakorlatait, és vizsgálódásainak módszertanát tekintve Merleau-Ponty fenomenológiájához fordul, amelyben a világ közegeiben létező és azzal dinamikus viszonyba kerülő emberi test a társadalmi praxisok felől tételeződik, és egyfajta verbalitás előtti létmódot jelenít meg. Ez a terepmunkára is döntő hatást gyakorló belátás azt is jelenti, hogy Rakowski értelmezésében az etnográfia mint szöveg „a test és a világ egyfajta kölcsönös, kulturális »művelésének« (*cultivatio*) leírásaként” (Rakowski 2009: 32) jelenik meg.

A terepmunka tapasztalatait feldolgozó esettanulmányok közös módszertani vonalak mellett bomlanak ki. Az esettanulmányok tükrében a szocialista és a poszt szocialista időszak közötti átmenet az észlelés radikális módosulásaként, a cselekvő alanyok, a tárgyak és a környezet közötti viszony megváltozásaként tételeződik mind az agrárnépesség, mind a bányavidekek lakói szempontjából. Merleau-Ponty *Az érzékelés fenomenológiája* (2012 [1945]) című műve, amelynek megközelítését Tim Ingold is haszonnal emelte át az ember környezetbe vetett létét vizsgáló antropológiai munkáiba (Ingold 2000), dinamikus folyamatként láttatja az ember, a tárgyak és a környezet közötti viszonyt, amelyben a kultúra és a természet, a test és a környezet, az állati és az emberi lét nem különül el egymástól. Ezen az alapon Rakowski a környezetet az alany tevékenységének függvényeként szemléli, amely így bizonyos értelemben a test toldalékává és meghosszabbításává válik. Ezek között a keretek között a posztindusztriális környezet és a tárgyak „az átalakíthatóságuk és a velük elvégezhető tevékenység lehetőségein keresztül” (Rakowski 2009: 215) mutatkoznak meg. A túlélési kényszer hatására az észlelés és a figyelem révén a környezet korábban láthatatlan elemei hirtelen láthatóvá válnak: ahogy Rakowski a soron következő esettanulmányokban kifejti, a természet által visszahódított földek gyógyfűvek forrásává, a posztindusztriális környezet fémhulladékok lerakatává, a földek és a bányavárosok külszíni szénben gazdag lelőhelyé válnak.

A természet által visszahódított földek erőforrásai

A monográfia első esettanulmánya (a második fejezet), amely a Lengyelország délkeleti részén, a Świętokrzyskie-dombság falvaiban végzett terepmunkán alapul, a poszt szocialista átalakulás falusi társadalmakra gyakorolt hatását vizsgálja. A szerző amellet érvel, hogy a poszt szocialista átalakulás nem csupán a tulajdonviszonyokat és a megélhetési stratégiákat formálta át, de átalakította az emberi kapcsolatokat, illetve a falusiak tágabb környezetükhöz

való viszonyát is. Az államszocialista időszakban a vizsgált települések lakói a közeli gyárakba jártak dolgozni és keresetkiegészítő tevékenységükkel kapcsolódtak be a kisüzemi mezőgazdaságba, amely a formális (ipari) és a háztartási erőforrásokra épülő informális (háztáji) gazdaság szimbiózisára épült. Ezt a korszakot a stabil jövedelmi viszonyok és a materiális felhalmozás jellemezték, melynek következtében az emberek különféle modernizációs beruházásokba fogtak (például építkezés, komfortosítás).

Az 1990 utáni átalakulás azonban alapjaiban változtatta meg a szocializmus idejére viszonyuló mobilizációs és modernizációs pályákat. A gyárak privatizációja folytán az emberek elvesztették az addig stabilnak hitt bér munkájukat, és minden korábbinál kiszolgáltatottabbá váltak a piaci folyamatokkal szemben. Az addig ingázó munkások a falvakban rekedtek, ahol új lehetőségek után kellett nézniük annak érdekében, hogy ki tudják elégíteni az alapvető szükségleteiket. A környéken elérhető stabil ipari bér munkafarmát az időszakos, távol eső, alkalmi munkalehetőségek váltották fel, például varsói építkezéseken vagy németországi gyümölcsösökben. Ezzel párhuzamosan felértékelődött az addig kiegészítő bevételi forrásként működő kisüzemi mezőgazdasági termelés, amely azonban megfelelő eszközök és tőke híján nem tudott rentábilissá válni a megszilárduló új piaci viszonyok között.

A régióban tapasztalt folyamatok – érvel Rakowski – a természet és a társadalom között fennálló szimbiotikus viszonyon keresztül érthetők meg igazán. A végbemenő változások egyik legfontosabb jellemzője az volt, hogy a szocializmus alatt megművelt földterületeket az emberek egyre inkább paragon hagyták, aminek következtében az egykor megművelt területeket fokozatosan visszahódította a természet: ahogy a falusiak megfogalmazták, „most az erdő egészen a faluig ér” (Rakowski 2009: 77). Ezt a helyiek a társadalmi lecsúszás és az elmúlás általános jeleként könyvelték el, a jelent a mozdulatlansággal írták le és a szocialista időkkel állították szembe, amikor a működő gyárakkal és az ingázó munkásokkal egyetemben minden „mozgásban volt”. Bár az etnográfus elismeri, hogy az egykori termőterületek erdősődésével, a bezárkózó emberekkel egy mozdulatlan, lomha és sivár valóság jelent meg a szeme előtt, mégis amellett érvel, hogy a formális munkahelyek beszűkülése, a mezőgazdasági tevékenységek hanyatlása és a természet által visszahódított területek egy új kereseti tevékenységet, a gyűjtögetést hívták életre, és ma ez az újfajta, természetközeli gazdálkodás szervezi a régió lakóinak életét.

Az „ökológiai szakmák” térnyerése: egy új falusi társadalom felé

A posztszocialista átalakulás következtében magukra maradt, bezárkózó falusi társadalmak egyre inkább a természet által visszahódított területek hasznóvételére voltak utalva, ami újfajta készségek és szakmák elsajátításához vezetett. Míg a szocializmus alatt senki sem foglalkozott gyógynövények gyűjtögetésével, sőt nem is vettek tudomást azok létezéséről, a gazdasági szerkezetváltozás nyomása alatt a helyi lakosok felfedezték, hogy a gyógynövényekből hasznó lehet húzni, aminek köszönhetően az emberek és az őket körülvevő természet közötti viszony átrendeződött. Rakowski szerint a gyűjtögetés mint új „ökológiai foglalkozás” kialakulásával voltaképpen az embereket körülvevő természet szabályozása és az erőforrások kihasználása valósult meg. A kisüzemi mezőgazdaság hanyatlásával az elhagyott földek és a természet által visszahódított területek új ökológiai világot és egyúttal új erőforrásokat hoztak létre, ami az egykori tudásformák, praktikák, ösztönök és gyakorlatok

felszínre törését eredményezte. Ezeknek az új ökológiai mesterségeknek a gyakorlása – a különféle bogyók, gombák, fenyőfatobozok, fakérgesek, gyógynövények és faágak gyűjtése – az elszegényedett háztartások túlélési stratégiájává vált.

Ily módon az államszocializmus alatt modernizálódott falvak mindennapi életét a lehetőségek beszűkülésével egyre inkább a természeti környezethez kapcsolódó gyakorlatok határozták meg, aminek következtében nemcsak a környezethez való viszony alakult át radikálisan, hanem a falusi emberek idő- és térhasználat, valamint társadalmi élete is. A gyűjtögetésre jellemző munkafolyamatok következtében a helyi lakosok folyamatos egyeztetésre kényszerülnek, olyan praktikus információkat megosztva egymással, hogy milyen állapotban vannak a lelőhelyek, vagy hogy mennyiért lehet a gyűjtött árut a faluban napi rendszerességgel felbukkanó felvásárlók számára eladni. A „visszaerdősödés” és az ökológiai átalakulás továbbá nem csak az alkalmi munka világát, hanem az emberek magántulajdonhoz való viszonyát is radikálisan átalakította. A gyűjtögetők magántulajdonban lévő, a természet által visszahódított földeken gyakorolják mezei haszonvételüket, és senkit nem érdekel igazán, hogy a szóban forgó földterületeknek ki a voltaképpeni tulajdonosa.

A rendszerváltás utáni strukturális problémákkal küzdő túlnépesedett falvak életét a passzivitás és a lecsúszás fogalmával leíró kutatásokkal ellentétben Rakowski egy meglehetősen aktív és új típusú társadalmi-gazdasági önszerveződést azonosít, ahol az önfenntartás és a mindennapi túlélés béklyójába szorult háztartások a fogyasztási javak helyett sokkal inkább a természeti környezet erőforrásaiba és a helyi adottságként tételeződő erős rokon- és szomszédsági viszonyokra támaszkodhatnak. Ez a fajta mentalitásváltás jelenik meg a rendszerváltás után magára hagyott faluközösségek pénzhez, felhalmozáshoz és magántulajdonhoz való viszonyában is. A szocialista korszakra jellemző felhalmozást ugyanis az emberek önfenntartó életmódja váltotta fel, ahol a szükségletek lefaragása, a pénzgazdálkodás visszaszorítása és a háztartási, közösségi és természeti erőforrások együttes használata vált meghatározóvá. Ezt a szerző az alacsony térbeli és társadalmi mobilitással rendelkező és bezárkózó faluközösség ellenállási stratégiájaként értékeli.

„Aláaknázott” bányavárosok és fémhulladékkláz

A kötet rendkívül izgalmas értelmezési horizontokat nyitó harmadik fejezete, amelyet az alábbiakban különös részletességgel tárgyalunk, az alsó-sziléziai bányavidékről, közelebbről a Wałbrzych és Boguszów-Górze nevet viselő városokról szól. E vidéket a kilencvenes évekbeli gazdasági átrendeződés és az azzal járó hatalmas munkanélküliség a lehető legérzékenyebben érintette. A bányaiipar restrukturalizációja – amely voltaképpen a bányák bezárását és az azokhoz tartozó infrastruktúra felszámolását jelentette – ezen a bányavidéken mintegy húszezer embert hagyott bizonytalanságban. Az 1996–1998 közötti időszakban – az addigi szociális segélyek kifutásával és az azokra való jogosultságok megszűnésével – jelentek meg és terjedtek el az illegális szénkitermelés, a fémhulladékgyűjtés és az általában vett gyűjtögetés különféle gyakorlatai.

E városokban és környezetükben szinte mindenütt ún. szegényfejtők, vagyis külszíni szénfejtők, aknák, „gödrök” jelentek meg, az ebből élők számát a szerényebb becslések kétezer, a bátrabbak öt-hat ezer főre tették, míg a fémhulladék gyűjtésével is több százan foglalkoztak napi szinten. Nem véletlen, hogy az 1996–2005 közötti időszakot a „fémhulladékkláz”

időszakaként emlegetik. E gyakorlatok során a különböző üzemeket, ipari létesítményeket – lényegében a teljes ipari infrastruktúrát – szó szerint az utolsó tégláig lebontották, minden mozdítható nyersanyagot elhordtak és pénzzé tettek. Ezzel párhuzamosan a gyűjtögetés minden értékesíthető hulladékra – például üvegekre, fűtőanyagként használható anyagokra, ruhákra –, de a természeti javakra – gombákra, különböző gyógyfüvekre, erdei gyümölcsökre – is kiterjedt.

E posztindusztriális bányavidéken Rakowski vizsgálatának alanyai mindenekelőtt a mély-szegénységben élő egykori bányászok közül kerültek ki. Az alsó-sziléziai családok, akikkel az antropológus egy fedél alatt élt, mindennapi megélhetési gondokkal küzdöttek, amit az említett illegális vagy féllegális munkákkal, továbbá önellátással és az erőforrásokkal való takarékoskodással (pl. teafilter többszöri használata), valamint a társadalmi kapcsolatok koncentrációjával és maximális kihasználásával igyekeztek enyhíteni – az elszegényedett családok közötti egymásrautaltságra és szimbiózisra példa, amikor az egyik család, amelyet fizetéseképtelenség miatt lekapcsoltak az elektromos hálózatról, a szomszédtól vételezett sáramot és a csekket közösen fizették.

Posztoszocialista romokon: a saját múlt felszámolása

Rakowski külön figyelmet szentel a wałbrzychi szénmedence előtörténetének és annak kollektív emlékezetben betöltött helyének is. A Lengyel Népköztársaság időszakában a bányászok más társadalmi csoportokhoz képest privilegizált helyzetben voltak (az akkori társadalmi-gazdasági stabilitásukat jelzi, hogy a lakhatásuk megoldott volt, könnyen hozzájutottak az alapvető szolgáltatásokhoz, sőt olyan lakossági hiánycikkekhez is, mint a mosógép vagy a hűtőszekrény). Nincs semmi meglepő abban, hogy ez az időszak jelentősen felértékelődik a szegénységbe süllyedt társadalmi csoportok emlékezetében, azt azonban érdemes megjegyezni, hogy a helyzet jóval összetettebb volt az „akkoriban minden megvolt” narrációjánál, hiszen a bányaberuházások hiánya, a technikai eszközök előregedése, valamint a költségvetési források elsősorban propaganda- és reprezentációs célokra történő felhasználása következtében a bányászok élet- és munkakörülményei fokozatosan romlottak a Lengyel Népköztársaság évtizedei alatt. Mindez azt jelenti, hogy a rombolás és a veszteség tapasztalata a maga képeire formálja a világ érzékelését és befolyásolja az emlékezet működését. Ennek következtében – ahogy Rakowski később a *Bányák szabadlábán* című alfejezetben kifejti – „a múlt egyes elemei fejlődnek, megerősödnek és a jelen kifejezőelemeivé válnak, mások azonban kitörlődnek és kizáródnak a társadalmi kommunikációból” (Rakowski 2009: 230).

Rakowski többször is hivatkozik a kilencvenes években zajló lebontás, fosztogatás és szét-hordás tapasztalatának történeti előképére: a háború után Nyugat-Lengyelország posztnémet területein általánosnak számított a német tárgyi és építészeti örökség rombolása, amelynek mozgatórugóit a visszaszerzett területek idegenségének megszüntetése, a háborút követő karneváli hangulat stb. jelentették. Az a fajta rombolás azonban, ami a wałbrzychi szénmedencében a rendszerváltás után történt, jóval inkább az egzisztenciális bizonytalanság és egyfajta agresszió számlájára írható, és – ami annál tragikusabb – nem egy idegen, hanem a saját múlt tárgyi emlékeinek a felszámolásához vezetett. A felszámolás és a rombolás narratívája apokaliptikus hangnemben artikulálódik, az interjúalanyok – és a helyi sajtó is – az aláaknázott városról beszélnek, amely alatt időzített bomba ketyeg. Rakowski rámutat, hogy

a veszteség, a felszámolás, a környezet leépülése a különböző betegségek és a fájdalom révén beíródik a testbe, és áthatja az arról való beszédmódot: az egykori bányászok narratívájában a testük éppúgy „romos”, ahogy a város.

A wálbrzychi tapasztalatokat egy paradoxon is jellemzi: a *szétszedés* ugyanis egyúttal *összeszedés* is, a rombolás ugyanis a gyűjtéssel kapcsolódik össze. Ahogy arról a Bányák szabdlábon című alfejezetben – melyet magyarul a jelen lapszámban közlünk – szó esik, ez a paradoxon teremti meg a tárgyak változékonyságának kereteit. A környezet, a tárgyak és az emberek közötti viszony átrendeződése következtében a tárgyak „felszabadulnak”, vagyis kicsúsznak a korábbi standardizált használatuk keretei közül, új potenciálra tesznek szert, élettörténetük meghosszabbodik, státuszuk változékonnyá válik, átmeneti minőségeket hoznak létre a marxi értelemben vett termékek és a maussi értelemben vett ajándékok közötti térben. Hulladékból nyersanyaggá, nyersanyagból szerszámmá vagy épp a nehéz időkre félretett értéktárgyakká válnak.

A pusztítás és az önpusztítás rítusai a legérzékenyebb tapasztalatok feldolgozását és materializációját végzik el. A munkanélküli bányászok beszámolóit Rakowski információ nélküli kommunikációként, kollektív panaszokként, az (auto)agresszió aktusaiként értékeli, amelyek forrása a valósághoz való viszony. A bányászok agressziója egyrészt saját maguk ellen irányul („kár, hogy nem temetett maga alá minket [ti. a bánya]” [Rakowski 2009: 163]). Másrészt azon környezet, tárgyak és társadalmi szereplők – bányaigazgatók, hivatalnokok, politikusok, döntéshozók – ellen, amelyek és akik a bányászok értelmezésében hozzájárultak jelenlegi reménytelen helyzetükhöz. Rakowski amellet érvel, hogy a bányászok kollektív közleményeiket olyan címzettekhez intézik – legyenek azok valós szereplők vagy valamifajta imaginárius „hatalom” –, akik kommunikációs értelemben nincsenek jelen, akik elérhetetlen távolságban vannak az érdemi párbeszéd folytatásához. Így ez a fajta kommunikáció üres gesztussá válik, amely leginkább a társadalmi rítusok kontextusában ragadható meg. Rakowski rámutat, hogy a destrukció verbális kifejezései és a rombolás tényleges cselekvési formái egyaránt manifesztumok, olyan nyilvánosságnak szánt aktusok, amelyek során az egykori bányászok szemérmetlen módon juttatják kifejezésre helyzetük drámaiságát, azt a szégyent, amely alatt – Anthony Giddens nyomán (1991: 63–69) – a korábban elsajátított normák alkalmazásának, a belsőleg rögzült életmód folytatásának a lehetetlenségét érthetjük. Rakowski szerint az ipari örökség lerombolásának jelensége és a mód, ahogy ezt a bányászok kommunikálják, a szégyen tapasztalatának beíródásaként – és egyúttal annak külsődlegessé tételeként – értelmezhető, hiszen – ahogy James Gilligan megfogalmazta – „az erőszak (az agresszió) az elviselhetetlen szégyenről tanúskodik” (Gilligan idézi Rakowski 2009: 151).

Adaptáció és elsődleges szocializáció

E ponton Rakowski a pszichoanalízis – közelebbről a tárgykapcsolat-elmélet – irodalmához fordul, amellet érvelve, hogy a bányászok, akik a rendszerváltás után értetlenül álltak az életüket gyökeresen felforgató változások előtt, újra egy elsődleges szocializációs folyamaton kényszerültek végigmenni, amelynek során újjá kellett építeniük a valósághoz fűződő viszonyukat. Ebben az értelemben a wálbrzychi munkanélküliek tapasztalata hasonló ahhoz, amit a gyermek vagy a közeli hozzátartozóját elvesztő személy él át, hiszen valamennyien a belső világ (a test) és a külső világ (a társadalmilag felépített valóság) közötti különbség megszűnésének tapasztalatával szembesülnek.

Rakowski részletesen elemzi a szén kitermelésének körülményeit, eszközeit és módjait is. Mint írja, az egykori bányászok meg vannak fosztva a korábbi munkájuk során alkalmazott technológiai háttértől, így a szegényfejtők kialakítása, faszerkezetekkel való megerősítése és a kitermelés is kézzel történik. Rakowski felhívja a figyelmet, hogy a tudás, amellyel az egykori bányászok rendelkeznek, nem absztrakt, hanem gyakorlati, amit a tevékenység végzése hoz működésbe: olyan tudás, amely lényegében a megfelelő testtechnikák alkalmazásának, a szerszámok hatékony használatának a képességét jelenti. A szerszámok így a szénfejtők testének protéziseivé, meghosszabbításaivá válnak, és a test velük együtt tölti ki a cselekvő én és a materiális tárgyak közötti teret. A gyakorlati tudást Rakowski a rutinszerűvé váló hallgatás/hallgatóság képességével illusztrálja, amely – a faszerkezetek által adott hangok észlelése révén – lehetővé teszi az aknák mélyén dolgozó szénfejtők számára a balesetek elkerülését. Rakowski következtetése, hogy a szegényfejtőkben a tudás közvetítése mediális szempontból a szóbeliség keretei között (Ong 2010), míg az emlékezetkutatások kontextusában a beleírt (*inscribing*) helyett a testet öltő (*incorporating*) emlékezet segítségével ragadható meg (Connerton 1989).

A szegényfejtők világának fontos elemét képezik a bányászok által mesélt tréfák és anekdoták, amelyek különböző célokat szolgálnak. A szegényfejtőkben zajló munka a fenyegetettség légkörében, a beomlás, a metángáz jelentette veszély tudatában folyik, aminek a feszültségét a bányászok jellegzetes bányászhumorral igyekeznek csökkenteni. A tréfálkozás kijelölt térben és időben zajlik: általában a ritmikus munkavégzés kb. 10 perces szüneteiben, az aknák mélyén kerül rá sor (ahol nagyobb a fenyegetettség), miközben a felszínen komoly beszélgetések folynak. A ritmizált nevetés – ahogy Rakowski megállapítja – a folyamatosan fenyegető, előreláthatatlan események és azok semlegesítése között foglal helyet. Ezen túlmenően a szénfejtők által mesélt anekdoták és viccek – például arról, hogy egy papnak hogyan adtak el szén helyett térkövet – a kiszolgáltatottság és a függőség társadalmi viszonyainak imaginárius átalakítását szolgálják.

A szegényfejtők világa különböző, gyakran egymással ellentétes jelentésekkel teli határterületen helyezkedik el. A szegényfejtőkben végzett tevékenység jogi szempontú megítélése, a hatóságok hozzáállása a tevékenység kriminalizálásától annak korlátozott elismeréséig, a szerszámok és a szén elkobzásától a hatósági személyek jótékony szemhunyasáig terjedő skálán mozog. Furcsa ellentét áll fenn például aközött, hogy több szénfejtőnek kellett már szembenéznie munkája büntetőjogi következményeivel, és aközött, hogy – korábbi bányász-mesterségüket folytatva – szakértelemmel végeznek kemény fizikai munkát. Az egykori bányászoknak e feszültség keretei között kell újraalkotniuk az identitásukat és megválaszolniuk a kérdést, hogy kik ők valójában.

A modernizáció idegensége és az *orbis exterior*

A wałbrzychi bányavidékhez képest némileg eltérő tapasztalatokat vesz számba a monográfia negyedik fejezete, amely a Łódźtól délre található Bełchatów környékéről szól. Ez a régió – miután a területen a hetvenes években barnakőszén-lelőhelyet tártak fel – gyors iparosodásnak indult: barnakőszénbányát nyitottak, villanyerőművet telepítettek, lakótelepeket emeltek és az ország minden részéből áramlani kezdett a munkaerő. A hirtelen modernizáció tapasztalata a marxi elidegenedés fogalmához hasonlatosan a helyi lakosok elbeszéléseiben egy kívülről jövő, idegen ipari rendként, egy „második természetet” képviselő, önjáró organizmusként jelenik meg, amelynek működésére a helyieknek nincs közvetlen hatásuk.

Ehhez hasonlóan ugyancsak egy külső, előreláthatatlan és a szerencse hatálya alá tartozó tapasztalatként jelent meg a földek bánya általi „kivásárlása”, amire a helyiek közül sokan számítottak, igyekezve különböző stratégiák segítségével – például gyümölcsösök telepítésével – felverni az árakat. A kevésbé szerencsések azonban, akiknek a földjeit nem vásárolta ki a bánya, az ipari komplexum peremére szorultak. Közük tartoztak a földművesek, az egykori munkások, és azok, akiket alacsony képzettségük, vagy térbeli mobilitásuk hiánya a helyi munkaerőpiac peremére sodort.

Rakowski amellet érvel, hogy az ipari modernizáció idegenségének és a társadalmi marginalizációnak a tapasztalata meghatározza azt a módot, ahogy e társadalmi csoportok észlelik a valóságot. A helyi lakosok észlelésmódját kettős topográfia irányítja, amennyiben elkülönül egymástól az *orbis interior* és az *orbis exterior*, ahol az előbbi az ismert, rendezett és saját világot, míg utóbbi az ismeretlent, az idegent és a kiszámíthatatlant jelenti. A bányakomplexumra és az általa okozott vélt vagy valós hatásokra – például a szárazságra, az elmaradó esőkre, a szálló kénporra – a helyi lakosok lokális *orbis exterior*ként tekintenek, egy katasztrofikus, sivár képet alakítva ki a környezetről. Ehhez társul továbbá, hogy a helyiek elbeszéléseiben a bányakomplexum létrejöttét tragikus balesetek és munkáshalálok övezik. Rakowski értelmezése szerint ezt a fajta áldozati narratívát a modernitás destruktív erőitől és annak szándékolatlan következményeitől való félelem irányítja, az a mitikus képzelet, hogy a hirtelen modernizációért és az infrastrukturális fejlődésért komoly árat kell fizetni. Ezen túlmenően a helyiek elbeszéléseiben a bányakomplexum egy fölējük tornyosuló, démonikus hatalom képeként rögzül, így a természeti erőforrások eltékozlása a társadalmi igazságtalansággal kapcsolódik össze.

Megélhetési források és az *orbis interior*

A régió tágabb kontextusának felvázolása után a szerző egy apró településen, Szamówban végzett terepkutatásainak tapasztalatait összegzi. A helybeliek vadászok és gyűjtögetők: különböző segélyekből és juttatásokból, valamint fém- és ipari hulladék gyűjtéséből élnek, de gyűjtik a természeti javakat és vadásznak is. A háztartásokban halomra állnak a bánya szemétlerakójából, töltésekről, csatornákból és kiszáradt földekről összeszedett különböző tárgyak: autó- és munkagépkatrészek, gumik, ponyvák és más anyagok. A javak, tárgyak, hulladékok gyűjtögetése, átalakítása és sokrétű felhasználása olyan általános gyakorlat, amelyet Rakowski a találékony paraszti kultúra túlélési stratégiájaként értékel.

Rakowski a helybeli háztartások jellemzőjeként említi, hogy a bennük foglalt tárgyak, eszközök és berendezések „kintre”, az udvarra tevődnek át, ahol a mindennapi tevékenységek java részét is végzik. Ez azzal áll összefüggésben, hogy a helybeli háztartások számára a külső világ egyfajta *oikos*ként létezik, és az önellátáson, a fel- és újrahasznosításon alapuló gazdálkodás szerves eleme lesz. Nem véletlen, hogy a helyiek a bányakomplexumhoz tartozó földek egy részét saját vadászterületüknek tekintik, amelyet úgy ismernek, mint a saját tenyerüket. Így a kinti világ felé meghosszabbodó háztartások és a bánya között egy kapcsolat jön létre, aminek földrajzi síkja mentén az itt élők mindennapi tevékenysége zajlik. Mindez azt jelenti, hogy a helyiek rendkívül szoros, mindennapi viszonyba kerülnek a bányakomplexummal, annak hulladékaival, környezetével és topográfiájával.

A gyűjtött tárgyak, a vadásztrófeák pedig nem csak abból a szempontból bírnak különös jelentőséggel, hogy lehetővé teszik a nyersanyagok bekapcsolódását az áruforgalomba, hanem abból is, hogy a környezetről való egyedülálló tudás beíródásaiként jelennek meg, a bánya „működésében” való részvétel és a bánya „birtokba vételének” tanúbizonyságai. Ily módon, érvel Rakowski, a múzeum egy formája jön létre, ami hasonló a 16–17. századi európai gyűjtők tevékenységének eredményét bemutató ritkaságok gyűjteményéhez. Ezek a gyűjtemények ugyanis a világmindenség kicsinyített mását alkották, céljuk pedig az volt, hogy a nyugtalanító idegenséget a privát, saját tér részévé téve felszámolják, és ezáltal ellenőrzést gyakoroljanak felette.

Ezzel a gyakorlattal párhuzamba állítva említi Rakowski azokat a gyűjtőket, akik különböző hordozóanyagokra alapos részletességgel jegyzik fel az időjárás változásait vagy vezetnek naplót a helyi történekekről. Rakowski értelmezése szerint ezek a feljegyzések egyrészt az emlékezés egy stratégiáját, egyfajta mnemotechnikai eljárást képeznek, amely révén a gyűjtögetés műveleteiről és topográfiájáról való tudás rögzül és felidézhetővé válik. Másrészt a tárgyakkal való bensőséges viszony kialakítását, s így módon a világ birtokba vételét, ellenőrzés alá vonását és saját jelentésekkel való felruházását is lehetővé teszik, ami egyúttal a saját helyzet feletti kontroll visszanyerését jelenti.

Rejtett dimenziók felé

A kötetet összegezve megállapítható, hogy a három vizsgált régió – a Świętokrzyskie-dombság (Szydłowiec és Przysucha környéke), az alsó-sziléziai bányavidék (Wałbrzych és Boguszów-Górze), valamint Bełchatów környéke (Szamów) – eltérő túlélési stratégiákat hozott működésbe a poszt szocializmusba való átmenet kontextusában. A Świętokrzyskie-dombság agrárjellegű falvaiban a „túlélés kultúrájába való bezárkózás” és egy új ökológiai rend kialakulása volt tapasztalható, amelyet a természet által visszahódított termőföldekből származó erőforrások határoztak meg. Az alsó-sziléziai bányavidék egykor németek lakta területein a drámai változások kezdetben az agresszió megnyilvánulásait váltották ki, majd arra kényszerítették a bányászokat, hogy korábbi tudásukat az új valósághoz adaptálva „saját szakállukra” folytassák mesterségüket, ami új technológiákat, képességeket és az anyagi erőforrások új szféráját hívta életre. Bełchatów környékének tapasztalatait a hirtelen és erőszakos modernizáció határozta meg, amely kizárta a helyi közösségeket a lokális fejlődés folyamataiból. Az itt élők számára a bányakomplexum egyrészt az ökológiai katasztrófa és a társadalmi marginalizáció eredőjévé, másrészt azonban a túlélés zálogává vált, amennyiben a bánya magából kivetett hulladékai és erőforrásai segítették az ipari komplexum környezetében élők megélhetését.

Ahogy azt a monográfia harmadik fejezetének részletesebb ismertetésével igyekeztünk nyomatékosítani, terepkutatásainak interpretációját Rakowski egy rendkívül imponáló, szerteágazó teoretikus apparátus segítségével végzi, amelynek egyaránt részét képezi a freudi pszichoanalízis, a társadalmi emlékezet vagy az antropológiai tárgymélet szakirodalma, miközben folyamatos viszonyítási pont marad Merleau-Ponty fenomenológiája is. A szerzői gondolatmenetek, amelyek a széles elméleti keretrendszer felől a munka voltaképpeni tárgyát képező társadalmi tapasztalatok felé közelítenek, gyakran futnak össze egy közös

pontban. Az elszegényedett társadalmi csoportokról készített „sűrű leírásban” Rakowski többször is arra a következtetésre jut, hogy az adott társadalmi gyakorlat egyfajta védekező mechanizmus – amely a munkanélküliség és a mélyszegénység drámai helyzetének feszültségét csökkenti – a könyörtelen valósággal szemben.

A könyv a posztszocializmusba való átmenet történeti kontextusában az antropológiai kutatásokra jellemző holisztikus látásmód segítségével helyezi új megvilágításba az általa bemutatott közösségek, a dezindusztrializált falvakban és bányavárosokban lakók mindennapi életét. Bár a kötetben bemutatott élethelyzetek látszólag a társadalmi marginalizáció jellegzetes közép- és kelet-európai példái, a monográfiát olvasva egy társadalmi és gazdasági értelemben aktív, rejtett tudásokat és találékony túlélési stratégiákat használó társadalom képe rajzolódik ki az olvasó szeme előtt. Azokat a kérdéseket azonban, hogy mennyire függenek ezek a közösségek az őket körülvevő társadalmi-gazdasági folyamatoktól, és miként befolyásolhatja ezeknek a stratégiáknak a továbbélését a változó politikai környezet, a munka nyitva hagyja. Ezzel a megválaszolatlanul hagyott kérdéssel együtt sem vitás, hogy a lengyel szerző monográfiája mind a magyarországi posztszocialista környezettel rezonáló témaválasztás, mind a végső következtetések szempontjából számot tarthat a magyarországi olvasóközönség kiemelkedő érdeklődésére.

A publikáció a Wacław Felczak Alapítvány támogatásának köszönhetően valósult meg.

Hivatkozott irodalom

- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012): *Az észlelés fenomenológiája*. Sajó Sándor (ford.). Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Ong, Walter J. (2010): *Szóbeliség és írásbeliség: a szó technologizálása*. Kozák Dániel (ford.). Budapest: AKTI – Gondolat.
- Rakowski, Tomasz (2016 [2009]): *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness: An Ethnography of the Degraded in Postsocialist Poland*. Søren Gauger (ford.). New York – London: Berghahn.

Danyi Gábor

irodalomtörténész, doktorjelölt, Eötvös Loránd Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudomány Program (Budapest), Emlékezet és Szolidaritás Európai Hálózata (Varsó, Lengyelország)

Vigvári András

szociológus, etnográfus, MTA KRTK Regionális Kutatások Intézete (Budapest)

I just called to say I love you



CITY OF
HARTSVILLE
SOUTH CAROLINA

D R I V E I N

Movie Night

\$10
per car

**SATURDAY,
SEPTEMBER 16, 2017**

8:00 PM

Gates Open @ 6:00 PM

BYERLY PARK

1109 14TH STREET



featuring

Dirty Dancing

Food & Beverage Vendors – Dance Lessons Beginning at 7:00 PM

More Info 843 917 0609

Fáber Ágoston

Az autotelikus párkapcsolat és a gyerekvállalás mint „metaprojekt”

Absztrakt: A házasságok és az intim kapcsolatok általában az elmúlt évtizedekben egyre sérülékenyebbé váltak. Ez különösen akkor szembeötlő, ha azokat a tartósságra orientált premodern házasságok perspektívájából vesszük szemügyre. Az apa kétségbevonhatatlan uralmán, valamint a család vagyonának és társadalmi státuszának továbbörökítésén alapuló tradicionális házasságokat fokozatosan felváltják olyan új kapcsolatok, amelyek, legalábbis a késő modernitás uralkodó diskurzusa szerint, szinte kizárólag a partnerek közötti érzelmi kötődésre épülnek. A kapcsolatok történeti elmozdulása az általam „autotelikus párkapcsolatnak” nevezett kapcsolati forma felé kétségkívül a felek közötti viszonyok demokratizálódásának irányába hat. Ugyanakkor a partnereket egyúttal arra is kényszeríti, hogy saját boldogságukat immáron a párkapcsolaton belül találják meg, ennek érdekében pedig saját terveiket, váramozásaikat, reményeiket diskurzus tárgyává tegyék, eközben szüntelenül elemezzék és értékeljék saját kapcsolatukat, amely így a transzparencia irányába tolódik el. Mindez jelentős terhet ró a párkapcsolatokra, ugyanakkor a nem kis részben ambivalenciára és projekcióra épülő intimitás megélését is egyre nehezebbé teszi. Önségítő könyvek szerzői, coachok és párkapcsolati szakértők sietnek a párkapcsolati nehézségekkel küzdők segítségére, mivel azonban maguk is gyakran folyamatos kommunikációra, a kapcsolati viszonyok diskurziválására és transzparenssé tételére bátorítják az érintett feleket, csak még sérülékenyebbé teszik azokat. A törekény párkapcsolat (legalább időleges) stabilizálására irányuló egyetlen hathatós – és többé-kevésbé tudattalan – stratégia, úgy tűnik, a gyerekvállalás. Így válik jobb híján a gyerek a késő modernitás egyetlen „metaprojektjévé”.

Kulcsszavak: késő modernitás, intimitás, autotelikus párkapcsolat, episztemológiai ellenforradalom, diskurzív alkoholizmus

*A testi vágy ide térül és oda fordul, nincsen lekötve és rögzítve, azért nevezzük állatinak.
De ha egyetlen arcultattal bíró emberi személyre rögződik, akkor szájunk szerelemről szólal.*

(Thomas Mann: A varázshegy)

Könnyű filozófiát alkotni terebélyes fák alatt, boldog békeidőkben!

(Alekszandr Szolzsenyicin: A pokol tornáca)

Bár a szociológia maga is a modernitás szülötte, azokban az esetekben, amikor hajlandó eltekinteni a modernitás programjának – többé-kevésbé nyíltan vállalt – képviselésétől, képes nemcsak a premodern kort a modernitás vagy a modernitást a premodern kor perspektívájából szemügyre venni, hanem a modernitás (szekularizáló, racionalizáló, individualizáló és piacositó) projektjében az ellentmondásokat, nem szándékolt következményeket is feltárni. A szociológiának nem feladata, hogy átfogó társadalmi berendezkedések egymáshoz viszonyított értékét meghatározza, még kevésbé, hogy megmondja, „összességében” vagy „általánosságban” melyik mennyire élhető.

Ennek legalább két oka van.

Egyrészt, bizonyos társadalmak vagy korok részletes, átfogó és értékelő összevetése túlmutat a szociológia kompetenciáján – bár annak meghatározása, hogy bizonyos változások mely társadalmi csoportokat érintenek előnyösen vagy hátrányosan, ennél jóval beláthatóbb feladat.

Másrészt, a felvetés történetietlen, és a gyakorlat számára csak csekély eligazítást nyújt: nincs ugyanis választásunk azt illetően, hogy rendi, modern vagy késő modern társadalmakban szeretnénk-e inkább élni, illetve, még ha el is költözhetünk olyan országokba, amelyek viszonyai közelebb állnak a tradicionális formákhoz, még ekkor is visszavonhatatlanul a késő modernitás gyermekei maradunk egy tradicionális társadalomban, ami egészen más viszonyokat teremt, mint ha beleszülettünk volna.

Mai társadalmaink – tipikusan nyugati projektként kialakuló¹ – késő modern szellemét már nem tudjuk, és legtöbbünk nem is akarja visszazárni a premodernitás palackjába. Mégis képesek lehetünk arra akár a modernitás vagy a premodern kor, akár saját belső ellentmondásainak perspektívájából rátekinteni. Mindez itt és most – az imént elmondottak értelmében – természetesen nem jelenti azt, hogy „általánosságban” letennénk a garast egyik vagy másik típus mellett, csupán annyit, hogy minden kornak megvannak a maga kihívásai. Amennyiben képesek vagyunk ezekre a társadalomtörténet vagy a szociológia szemüvegén keresztül tekinteni, látni fogjuk, hogy bizonyos társadalmi korok vagy körök normatív

Köszönettel tartozom Berger Viktornak, Éber Márk Áronnak, Fáber Andrásnak, Havas Ádámnak, Szalai Erzsébetnek és Szelényi Ivánnak a kéziratához fűzött megjegyzéseikért. Természetesen felelősség – a bevett formula szerint – az itt leírtakért kizárólag engem terhel.

1 A modernitáselméletek „nyugati” vagy „első világbeli” fókusza azzal magyarázható, hogy a modernitás viszonyait kutató szerzők a modernitást – Giddens (2009: 174–175) nyomán – tipikusan „nyugati projektnak” tekintik. A következőkben a párhuzamokkal összefüggésben a modernitásra olyan kevert típusként fogok – leggyakrabban inkább csak utalásszerűen – hivatkozni, amely még magán hordozza a tradicionális viszonyok némely vonásait, de már a késő modernitásban megjelenő új jelenségek egyike vagy másika is feszíti. Ebből adódóan nem a modernitást, hanem a modernitást megelőző premodernitást és az azt időben nagyjából követő késő modernitást fogom ideáltípusnak tekinteni. Természetesen a valóságban e három normarendszer gyakran átfedésben van egymással: a jelenkori kapcsolatok nagy részében ezek változó arányban, de mind jelen vannak.

sztenderdjei se nem „természetesek”, se nem „természetellenesek”, bár ettől még a tudatokra továbbra is kényszerítő erővel hatnak. Tudjuk, hogy egyrészt, amennyiben „az emberek egy helyzetet valósággal értékelnek, akkor azok következményei is valóságok lesznek” (Thomas és Thomas 1928: 571–572), másrészt az intézmények akkor is keretet szabnak mindennapjainknak, „ha az ember nem érti meg értelmüket vagy objektív hatásukat”, ezzel ugyanis „nem csökken objektív valóságuk” (Berger és Luckmann 1998: 89). Más kérdés, hogy a társadalmi viszonyok akár tudományos elemzése, akár – hogy tulajdonképpen tárgyunkra térjünk – az intimitás viszonyainak szüntelen „tudományos”, „pseudotudományos” vagy „laikus” „monitorozása” és „menedzselése” nemcsak (1) a valóságérzékelésre, hanem (2) a társadalmi viszonyokra, vagyis magára a társadalmi valóságra is visszahat.

Egyrészt kevés olyan vizsgálati terület van, amelyre igazabb lenne, mint az intimitás viszonyaira (és mindenekelőtt a lelki folyamatokra), hogy tudományos elemzése, vizsgálata vagy „pseudotudományos” „monitorozása” és „menedzselése” szükségszerűen és jelentős mértékben visszahat a társadalmi viszonyokra.

Másrészt a társadalmi viszonyok tudományos igényű (strukturális, történeti vagy a belső ellentmondásokra összpontosító) elemzése, a nem látható viszonyok láthatóvá tétele már önmagában is társadalomkritikai (Bourdieu 1992: 167–168), vagyis – a lehető legtágabb értelemben vett – politikai cselekvésnek tekinthető (Mauger 2012), amennyiben a valóság láthatóvá tétele nem áll egyforma mértékben a különböző társadalmi csoportok (osztályok) érdekében (Bourdieu 1980: 24), és mint ilyen, a társadalmi erőviszonyokat is képes lehet megváltoztatni.

Az együttélés kereteinek átalakulása – a tartósságra orientált *teleologikus* házasságtól a boldogságra orientált *autotelikus* párkapcsolatig

Általánosan elterjedt vélekedés, hogy „a nyugati világban a házasság és a család válságban van”. Kétségtelen tény, hogy – legalábbis a 60-as évektől kezdve – a legtöbb európai országban szinte folyamatos csökkenés mutatható ki a házasságkötések gyakoriságában. Míg az 1960-as évek elején Európában még évente hozzávetőlegesen 2,5 millió házasság kötött, addig ez a szám az 1990-es évekre kétféle módon csökkent, jöllehet eközben az európai népesség száma 20%-kal növekedett (Hadas 2016: 532–533). Emellett Amerikában is azt látjuk, hogy az 1960-as és az 1980-as évek között a válási arány hozzávetőlegesen megduplázódott (Illouz 2012: 60). Magyarország is a nyugati országok általános trendjéhez illeszkedik: a házasságkötések számra 1949 óta folyamatosan csökken, a válásoké pedig nő, sőt 1000 házasságkötésre még 1980-ban is csak 346 válás jutott, 2011-re viszont már 649.²

Nagyjából 2010 után e tekintetben néhány európai országban némi korrekció mutatkozik. Csehországban, Romániában, Szlovákiában, Bulgáriában, Magyarországon és a balti államokban ismét emelkedett a házasságkötési hajlandóság (Murinkó és Rohr 2018: 25), azonban e trend tartósságával kapcsolatban joggal lehetünk szkeptikusak, mivel továbbra is igaz, hogy az első házasságkötés és az első gyerek megszületése egyre későbbre tolódik,

2 Forrás: http://www.ksh.hu/docs/hun/xtabla/nepmozg/ta1nep11_06.html és http://www.ksh.hu/sajtoszoba_kozlomenyek_tajekoztatok_2017_02_14.

és a házasságon kívüli „alternatív” együttélési formák is egyre gyakoribbakká és elfogadottabbakká válnak,³ és mint ilyenek, ma már aligha lehet őket patológiakusnak tekinteni⁴ (Durkheim 1978: 76). Ezért az egyszülős vagy mozaikcsaládokat – amelyekben a ma és a közeljövőben megszülető gyerekek nagy része vagy akár többsége fel fog nőni – egyre kevésbé indokolt a pszichológiai, szociológiai vagy ismeretterjesztő könyvekben az „alternatív” párkapcsolati vagy családmodellek címszó alatt tárgyalni.

Mindemellett, mintha a párkapcsolat maga is egyszerű áru (commodity) volna. Az elmúlt évtizedekben a párkapcsolati ciklusok is rövidülni kezdtek: a házasságkötések száma és átlagos hossza – legalábbis a 20. század utolsó három évtizedében Franciaországban (Boltanski 2004: 138–139) – csökken, a válások száma pedig itt is – ahogyan Skandináviában, hosszú távon pedig Portugáliában, Spanyolországban és Olaszországban is (Hadas 2016: 533) – nő, és – főleg a nagyvárosokban – egyre többen élnek egyfős háztartásokban (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 9, 15). Úgy tűnik, a *beépített elavulás* (built-in obsolescence) nemcsak a nagyiparilag előállított tömegtermékeket, de az intézményes – és amint majd látni fogjuk, az intézményen kívüli – párkapcsolatokat is sújtja.

A család definíciója térben és időben meglehetősen nagy változatosságot mutat, ennek áttekintésére itt és most nincs lehetőségünk, ezért csak jelezzük, hogy „egy késő középkori francia parasztszaládba mindazok beletartoztak, akik egy fedél alatt éltek és közösen étkeztek” (Csíkszentmihályi 2010: 114), vagyis messze nem csak a vér szerinti rokonok kerültek be a háztartás fogalmába.

„Minden intézményes rend” – így a házasság és a család is – „a saját és idegen magatartások tipizációja” (Berger és Luckmann 1998: 104). A tipizáció révén az intézmények – így a házasság és a család is – csökkentik a bizonytalanságot, rendszerességet és állandóságot biztosítanak a mindennapokban, „útmutatást nyújtanak az emberi interakciókhoz” (Fiori 2011: 188). A házasság mint intézmény feladata negatív irányból is meghatározható: amennyiben felbomlását anómiás állapotnak tekintjük, úgy a házasságot „nómoszépítő eszközként” kell felfognunk (Berger és Kellner 1984: 431). Az intézményekre – így a házasságra is mint intézményre – hárul a *szemantikai és ontológiai bizonytalanság* csökkentésének feladata, vagyis annak meghatározása, hogy „mi az, ami van” (Boltanski 2009). Egy intézmény jelentésadási képességét annak köszönheti, hogy egy adott közösségben „valamilyen »állandó« problémára »állandó« megoldásnak tartják” (Berger és Luckmann 1998: 101).

Minden jel arra utal, hogy a késő modernitás viszonyai között egyre kevesebben gondolják úgy, hogy az együttélés állandó problémájára a házasság adekvát megoldást nyújtana. Amíg a házasság prereflexív intézményi garanciájával szemben pusztán reflexív és diskurzív „garanciára” (ígéretekre) épülő párkapcsolat szinte semmiféle, addig az intézményesített házasság is csak átmeneti védelmet tud nyújtani azon kényszerekkel szemben, amelyek a feleket kölcsönös – érzelmi – helyzetük folyamatos reflexív újrateremtésére, az egyéni tervek

3 Magyarországon csak 1990 és 2016 között a házasságon kívüli élettársi közösségben élők száma 251 000-ről 1 087 000-re emelkedett, vagyis megkétszereződött(!) (forrás: http://www.ksh.hu/sajtoszoba_kozlomenyek_tajekozatok_2018_02_14).

4 „Normálisnak azokat a tényeket fogjuk nevezni, amelyek a legáltalánosabban elterjedt formákat mutatják, a többi tény pedig betegesnek vagy patológiakusnak fogjuk hívni. [...] azt mondhatjuk, hogy a normális típus valójában azonos az átlagossal [...]” (Durkheim 1978: 76) – bár Durkheim azt is hozzáteszi, hogy a normális és az általános megféleltetése „átmeneti időszakokban” problematikus lehet, és csak olyan konszolidálódott társadalomra lehet megkötés vagy fenntartás nélkül érvényes, amely „már teljes történelmi pályáját megjárta” (Durkheim 1978: 81).

összeegyeztetésére és a boldogság megalkuvást nem tűrő keresésére készítetik. Ha a mai házasság intézményére úgy tekintünk, mint amelynek legfőbb feladata, hogy két ember számára az együttélés kereteit egyszer és mindenkorra meghatározza, akkor vitathatatlanul válságban van. Hiszen egy intézmény esetében, amely nagyságrendileg ugyanannyiszor látja el jól a feladatát (tart össze két embert), mint ahányszor kudarcot vall (vagyis a házasság válással végződik), joggal felvethető, hogy diszfunkcionálisan működik. Joggal állapíthatjuk meg, hogy a rendi társadalom perspektívájából nézve mára nem egyszerűen a család, hanem már az alapját képező házasság is válságba jutott.

Ebből következően a család viszonyainak elemzéséhez elengedhetetlen, hogy annak történelmi tartópilléréről, a házasságról, valamint a házasság vélelmezett alapjáról, a romantikus szerelemeszményről is részletesebben szót ejtsünk.

A romantikus szerelem, mint a házasság alapja, történeti távlatban rendkívül kései fejleménynek számít, például a 17. századi francia és német parasztság körében a házastársak között a csók vagy az ölelés is ritka volt (Giddens 1992: 39).

A szexualitás csak a 17. századtól kezd el megszabadulni diskurzív tabujellegétől – ez érdekes módon legelőször gyóntatás közben figyelhető meg. A gyónás során minden jó kereszténynek „nemcsak hogy töredelmesen be kell vallani[a] minden törvényszegést, de a vágyat teljes egészében diskurzussá kell átalakítani[a]” (Foucault 1999: 23). A 18. századi Angliában a szexualitás fokozatosan eloldódik a reprodukció céljától, és a korábbi szokásokkal ellentétben egyre nagyobb mértékben a házasság válik a szexualitás kibontakoztatásának terepévé, a nemek közötti hatalmi aszimmetria pedig csökken: azelőtt a család biológiai reprodukciójáért a feleség, míg a férfi szexuális kielégüléséért a szeretők vagy a prostituáltak⁵ voltak felelősek; természetesen a genderegyenlőtlenségek ekkor még áthidalhatatlanok: a férfakkal szemben a nők nemigen tarthattak szeretőt, szexuális kielégülésük szempontja pedig ekkor még egyszerűen fel sem merült. A romantikus, szenvedélyes és – elvileg – szabadon megválasztott szerelem lehetősége Angliában és Franciaországban valamikor a 18. században és a 19. század elején bontakozik ki (Illouz 2012: 177), mégpedig a romantikus irodalom⁶ elterjedésétől nem függetlenül (Illouz 1997: 169), bár ekkor is elsősorban csak a nemesi családokban (Fáber 2016b). A „szív útjának” követése korábban egyértelmű normaszegésnek számított – ha máshonnan nem, Shakespeare 16. század végi *Rómeó és Júliá*jából többek között ez is kiderül.

A romantikus szerelem elfogadottá válását megelőzően a házasságkötésről mindenekelőtt az érintett családok családfői döntöttek, mégpedig a két család közös anyagi érdekeit, felekezeti azonosságát és társadalmi presztízsét (így a *mésalliance*⁷ elkerülésének fontos szempontját) szem előtt tartva. A válás informális és formális tilalmak hatálya alá esett,⁸ mivel azonban az átlagos várható élettartam ekkor a mainak legjobb esetben is csak a fele volt,

5 Az „örömlányok” szó használatának funkciója annak az egyszerre gazdasági és hatalmi viszonyoknak a leplezése, amely a „szolgáltatást nyújtó” nőt és a „szolgáltatást igénybe vevő” férfit a patriarchátus valóságában egymással összeköti.

6 A francia nyelvben a roman (regény) és a romantique (romantikus) szó közös töről fakad.

7 A mésalliance sokáig nem egyszerűen azért volt problematikus, mert csorbitotta a család rangját, hanem azért is, mert a rangon aluli házasság esetében feltételezhető – és féltő – volt, hogy az illendőséggel szemben nem a társadalmi státusz hasonlóságára, hanem a kölcsönös szexuális vonzalomra épül, amely a házasságot integráló erőként csak a 18. század végétől kezdett elfogadottá válni (Luhmann 1997: 140–141).

8 Emlékeztet péld, hogy VIII. Henrik azért volt kénytelen új egyházat alapítani és szakítani a katolikus egyházzal, mivel az nem volt hajlandó érvényteleníteni Aragóniai Katalinnal kötött házasságát.

a gyakran boldogtalanságra ítélt kényszerházasságok nem tartottak nagyon sokáig. Csak az elmúlt évszázad során Magyarországon a születéskor várható élettartam nagyságrendileg a duplájára (35–40 évről 70–75 évre) nőtt, és még ha igaz is, hogy az első házasságok egyre később kötöttek (Hadas 2016: 533), ez a változás messze nem követte a várható élettartam növekedési ütemét. Nem meglepő tehát, hogy a házasságban potenciálisan eltölthető évek száma az elmúlt mintegy száz évben hozzávetőlegesen ugyancsak megduplázódott (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 68).

Az ipari forradalommal a kiterjedt, több generáció együttélésére épülő család vagy háztartás helyett a nukleáris családmodell kezd el terjedni, és azt mondhatjuk, hogy Európa döntő többségében a 20. század közepére kétségkívül ez a forma válik uralkodóvá, jóllehet Magyarországon már a 20. század elején is ez tekinthető domináns családtípusnak (Tóth 2017: 52).

Ha csak a késő középkortól tekintjük át a tendenciákat, akkor a következőket látjuk: a házasságkötésben a családi – vagyoni, vallási vagy mezőgazdasági munkaszervezési – kényszerek szerepe csökken, ezzel párhuzamosan pedig egyre fontosabbá válik a romantikus szerelemeszmény követése. A születéskor várható élettartam és a házasságban potenciálisan eltölthető idő minimum a duplájára nő, a család fogalmából pedig fokozatosan kikerülnek az oldalági rokonok, a nagyszülők, a dédszülők és értelemszerűen mindazok, akik a család magját alkotó házastársak egyikével sem állnak vérrokonságban. Azok a sokrétű (gazdasági, nevelési, felügyeleti, gondozási, lelki stb.) funkciók, amelyeket korábban nem kis részben a kiterjedt család periferiája látott el, a nukleáris családban egyre nagyobb mértékben a házaspárra (a *nucleusra*, vagyis a *magra*) és részben a hol jobb, hol rosszabb minőségű, hol szűkebb, hol pedig szélesebb körben hozzáférhető intézményi hálózatra (bölcsőde, óvoda, iskola, napközi, kórház, pszichológus) hárulnak.⁹

A 30 éves korban házasságra lépő feleknek nagyjából 50 éven keresztül kell kapcsolatukat értelemmel és intimitással megtölteniük, gyerekeiket felnevelniük, eltartaniuk, életcéljaikat egymással összehangolniuk. A fokozatosan kitolódó gyermekvállalási kor és a nukleáris család – egyébként igencsak *normatív*¹⁰ – kényszere, illetve a térbeli mobilitás fokozódása miatt a házastársak vagy együtt élő párok egyre kevesebb segítséget kapnak felmenőiktől és oldalági rokonaiktól, ez pedig súlyosan megterheli a párkapcsolatokat (Bánki 2018: 106), amelyeknek így az anyagi és érzelmi nehézségek mellett az élet kiszámíthatatlanságával, projektszerűvé válásával és a minden területen egyre rövidülő (termelési, fogyasztási, kapcsolati) ciklusok nyomásával is meg kell(ene) küzdeniük. A centrumországokban ebben némi segítséget nyújtanak a széles körben hozzáférhető intézmények, amelyek képesek legalább részben átvenni a premodernitásban az oikosz periferiája által elvégzett feladatokat. A félperiférián és a periférián a modernizáció (és vele együtt a szekularizáló és az individualizáció) hatására a nukleáris családra nehezedő terhek súlyának enyhítésére nem áll rendelkezésre hasonló intézményi struktúra.

A kapcsolati formák átrendeződésének hátterében ugyanakkor – természetes módon – egyszerre okként és okozatként mentalitásbeli változásokat is találunk. Anthony Giddens a

9 Ezzel párhuzamosan dúlák, coachok, babajóga-oktatók, motivációs trénerek, életmódfesztiválok és önismereti csoportok katalizálják és kapitalizálják azt a lelki munkát, amelyet korábban a tradicionális családban vagy a szekularizáció előtt – ezzel nagyjából átfedésben – a vallási közösségekben magától értetődő módon (és ellenszolgáltatás nélkül) végeztek.

10 A „felnőtté válás”, a szülőkről való „leválás” és az „egyéni felelősségvállalás” késő modern (vagyis társadalmilag kondicionált) pszichológiai – és gyakran morális (!) – imperatívusza a kiterjedt családokra épülő és a tradíciók által integrált társadalmakban egyáltalán nem is volt értelmezhető.

modernitás – és még inkább a késő modernitás – egyik jellegzetességét a társadalmi viszonyok reflexívebbé válásában ragadja meg (lásd például Giddens és Pierson 1998: 115–116; Giddens 2009: 36–45; Sik 2015: 30). A hagyományokra hagyatkozás háttérbe szorul, és a társadalmi viszonyok egyre nagyobb mértékben kollektív definíciós tevékenységek eredményeként jönnek létre és alakulnak át. A hagyomány önmagában többé nem magától értetődő hivatkozási és legitimációs alap, a társadalmi viszonyok különféle igazságossági szempontok szerint széles körben vitathatókká válnak.

Az élethosszig tartó *hosszú házasság* helyett – a felvilágosodás, a modernizáció, a racionalizáció, az individualizáció és a szekularizáció mellett nem kis részben a (neoliberális) kapitalizmus logikájának hatására, amely az azonnali szükségletkielégítésre, a szubjektum örömszerzésére és a társadalmi kötöttségek felszámolására ösztönöz – az érzelmileg is kielégítő jó párkapcsolat kerül fókuszba. Másképpen fogalmazva: a *tartósságra orientált teleologikus házasság* helyett a *boldogságra orientált autotelikus párkapcsolat* kerül előtérbe.¹¹ A boldogságra orientáltság természetesen – legalábbis egyelőre – nem szükségszerűen jelent hedonisztikus beállítódást, továbbá fenntartása a felektől jelentős figyelmet, idő- és energiabefektetést is igényel, noha – nem utolsósorban a lakóhely és a munkahely történeti szétválásával, valamint a nők kényszerű belépésével a munkaerőpiacra, és így a családok kétkeresőssé válásával¹² – az érintettek gyakran mindkettőnek szűkében vannak.

A munkából gyakran elcsigázottan hazatérő feleknek alig marad energiájuk az előttük otthon mosatlan edényként egyre csak halmozódó érzelmi munka elvégzésére (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 63 nyomán), így „a társadalmi integrációt megbénító bizonytalanságok és kockázatok következményeit a túlterhelt cselekvőknek” kellene valamilyen módon kezelniük, miközben „maladaptív válaszaik potenciálisan maguk is társadalmi patológiák forrásává válnak” (Sik 2018: 51).

A reflexivitás és az intimitás boldogtalan házassága

Az *ontológiai biztonságra* és az *egzisztenciális szorongás* elkerülésére irányuló emberi törekvést Giddens hajlamos valamiféle korokon átívelő pszichológiai állandónak, tudat alatti váagnak tekinteni. Az ontológiai biztonság azokat a kiszámítható helyzeteket jellemzi, amelyeket a praktikus tudat szervez, és rutinizált interakciók révén fenntarthatók, a rutinizáltság által ugyanis többé-kevésbé hatékonyan ellenőrzés alatt tartható az interakciók kimenetelének bizonytalansága. Az interakciók rutinizálásában kulcsszerepet játszanak az intézmények, amelyek lehetővé teszik az interakcióban részt vevő felek számára, hogy „a másik cselekedeteit előre felbecsüljék”, és ez őket komoly feszültségektől mentesíti (Berger és

11 Természetesen egy hosszú házasság is lehet boldog, ahogyan egy rövid is boldogtalan. Még azt sem állítanánk, hogy a két típusban e domináns szempont mellett a másik típus szempontja kevésbé dominánsként ne volna jelen. Itt a két analitikus fogalommal mindösszesen csak a kapcsolat fókuszának megváltozására utalunk ideáltipikus formában. A „párokapsolat” terminus egyébként egészen új keletű (Giddens és Pierson 1998: 119), és csak a házasság magától értetődőségének megkérdőjelezését követően szerzett magának létjogosultságot.

12 „Eisenstein úgy látja, hogy a mozgalom második hullámának sikerei elsődlegesen a munka világában jelentek meg, mivel e követelések mögé a tőke is be tudott állni. Fraser a »történelem ravaszságának« (»cunning of history«) nevezi (Fraser 2012), ahogy a »kereslet és kínálat« összetelálciozott a történelem azon pontján, amikor a nők emancipációjának kulcsmomentumaként – a második világháborút követő dicsőséges évtizedek után – a férfiak által keresett »családi bér« (»family wage«) elképzelését a kétkeresős családmodell váltotta fel» (Hirsch és Alexandrov 2019).

Luckmann 1998: 85). Ezekben a tipizált interakciókban a mindennapi cselekvő képes otthonosan mozogni, mivel világosak az én bemutatásának és az együttműködésnek a keretei. Az interakciók sorozata az ontológiai biztonság próbatételeiként jelentkezik. Míg a pre-modern kor többé-kevésbé megjósolható kimenetelű és a praxis szintjén kezelhető próbatételei nem jelentenek veszélyt az egyén biztonságérzetére és saját értékességébe vetett hitére, addig a modernitás – és még fokozottabb mértékben a késő modernitás – szüntelen reflexiók kényszere folyamatosan az egyén egzisztenciális szorongását táplálja (Sik 2015: 13–26 nyomán), mivel

a megszokás [értsd: a reflektálatlan, rutinszerű gyakorlatok] a korlátozott választék pszichológiailag fontos hasznát biztosítja. Lehetséges, hogy elméletben százféle útja van annak, ahogy gyufából csónakot lehet készíteni, a megszokás ezt végül is egyetlenegyre csökkenti. Ez felszabadítja az egyént a „döntés terhe” alól, és gondoskodik a pszichológiai tehermentesítésről (...) (Berger és Luckmann 1998: 80–81).

Vagy azért, mert az interakciók egyre kevésbé rutinizáltak, vagy pedig azért, mert a rutinizációs kísérletek valamilyen okból kudarcot vallanak, a praktikus tudat által megszabott kereteket között megjelenik a reflexió kényszere. A cselekvés, Luc Boltanski terminusaival élve, a gyakorlati szintről metapragmatikus szintre lép át (Boltanski 2008: 64–67, 2009: 100–108), és immáron az interakció jellege, megakadásának oka vagy akár a feleket ebben terhelő felelősség is reflexív elemzés alá vonható.

A rendi társadalom interakcióihoz képest azonban a késő modernitás interakcióinak fenntartása igencsak „költségessé” válik, amennyiben ez utóbbiak egyre kevésbé támaszkodhatnak a prereflexív elvárásokra, holott a pragmatikus szinten végbemenő gyakorlatok a cselekvés metapragmatikus formájához képest „gazdaságosak”, „energiatakarékosak”, és gyakran hatékonyan is működnek. Egyre fokozottabb azonban az elvárás, hogy a társas interakciók reflexív kezelése minél nagyobb mértékben a késő modern habitus konstitutív dispoziációjává váljék, ezzel párhuzamosan pedig a cselekvés alanya és tárgya is összezsúszik. Egyfajta skizofrén helyzet alakul ki: nem egyszerűen saját interakciós helyzeteinket vonjuk elemzés alá, de azt is elemezni kezdjük, hogy jól elemeztük-e a helyzetet – és így tovább, *regressio ad infinitum*.¹³

A (késő) modernításban – nem kis részben az előrehaladott individualizáció hatására – az interakciókban is előtérbe kerülnek az egyéni szempontok, vagyis bármely interakciós helyzet – a propozicionális igazság, az őszinteség és a normatív helyesség szempontjaiból (lásd például Habermas 1994: 236, 256) – potenciálisan bírálhatóvá válik. „Szerintem nincs igazad!”, „Ugye, ezt te se gondold komolyan?”, „Ez nekem rosszlesik!” – megannyi lehetőség és felhívás a praxis szintjén zajló interakció reflexív felülvizsgálatára.

A korábbi rendi kötöttségek felbomlásával a sűrű szövésű társadalmi háló által nyújtott biztonság is felfeslik (Beck és Beck Gernsheim 1995: 46). A nyugati társadalmak szekularizálódásával a kollektív hagyományok és vallási rítusok szerepe gyengül, az ontológiai biztonság fenntartásában a poszttradicionális társadalmi képződmények: szubkultúrák, fo-

¹³ Terápiás ülésen gyakran nemcsak egy adott helyzet reflexív elemzése, hanem a reflexív viszony reflexív elemzése is zajlik. Nem egyszerűen az a kérdés, hogy az adott szituációban partnerként vagy szülőként hogyan viselkedtem, hanem az is, hogy mit gondolok vagy érzek azzal kapcsolatban, ahogyan viselkedtem. Talán mondanunk sem kell, hogy a képesség a verbális reflexió e felfokozott formájára nem egyenlő mértékben van jelen a különböző társadalmi osztályok osztályhabitusában, ezért nem alaptalan az a gyakran megfogalmazódó kritika, amely a terápiás helyzetet mindenekelőtt a középosztályi dispoziciókra szabottnak tekinti (Máriási és Vida 2015).

gyasztási csoportok és az evilági üdvözülést ígérő mozgalmak (például a *New Age*) mellett az egyéni szokások, babonák, kényszerek (kényszerképzetek és kényszercselekvések), függőségek is egyre jelentősebb szerephez jutnak. A széles körben elterjedt, intézményesült, de nem feltétlenül közösségben végzett egyéni szokások (pihenés, várakozás stb.) normalitása kétségbevonhatatlan, amikor azonban e megszokások a kényszerek, babonák¹⁴ és a függőségek irányába tolódnak el, a késő modernitás körülményei között patológiázzá válnak, mivel ezek a gyakorlatok azáltal próbálnak meg enyhíteni a szüntelen reflexiós kényszer által okozott egzisztenciális szorongáson, hogy erősen korlátozzák vagy teljes mértékben aláássák a reflexió lehetőségét. Ebben az értelemben a jelen tanulmány igyekszik elhelyezni magát a babonák és kényszerek ellenpólusán, amennyiben látszólag paradox módon a késő modernitás reflexiós kényszerére még fokozottabb reflexióval válaszol, és a fokozott reflexivitás kockázatait vonja reflexió alá.¹⁵ A reflexió reflexív elemzése azonban szintén nem áll távol a modern és késő modern viszonyoktól (Giddens 2009: 39).

Ugyancsak a (késő) modernitás fejleményeinek egyik – az ontológiai biztonságot fenyegető – lényegi hatása, hogy az emberek „értékének” meghatározásában és stabilizálásában egyre kisebb – bár még így is jelentős – szerepet játszik az a társadalmi közeg, amelybe beleszülettek.

A rendi társadalomban, amelyben a szubjektum – az egyéni kiválóság érvényesítése iránti igény zárójelbe tételével – aláveti magát az interakciók normatív erejének, az emberek „értékét” is mindenekelőtt társadalmi helyzetük határozza meg és rögzíti. Ebben a közegben elismerésre leginkább az ember társadalmi státuszának és viszonylagos társadalmi pozíciójának megfelelő praxisok zökkenőmentes „performálása” révén lehetett szert tenni (Illouz 2012: 38–39). Ekkor ugyanis még nem fogalmazódott meg az az elvárás, hogy az ember gyakorlataira-cselekvéseire és szokásaira önmaga felfedezésének és saját identitása létrehozásának eszközeként tekintsen (Giddens 1992: 75).

Mivel a modernitás és a késő modernitás szubjektumának „értékességét” egyre kevésbé határozza meg társadalmi beágyazottsága, az interakciók becsatornázottsága pedig bizonytalanabbá válik, önértékelését egyre inkább a teljesítménykényszer és a szüntelen külső megerősítés iránti igény határozza meg.

Ebből a szempontból a „narcisztikus ént” – amelynek kialakulásában a társadalmilag kondicionált pszichológiai tényezők szerepe nem vitatható – sajátosan késő modern produktumnak tekinthetjük, amennyiben saját önértékeléséhez folyamatos külső megerősítésre, saját pozitív önképének táplálásához folyamatos „teljesítményfelmutatásra” van szüksége. A narcisztikus én felfokozott formában a késő modernitás minden jellegzetességét magán hordozza: folyamatos külső megerősítés iránti igény, szüntelen teljesítménykényszer és korlátlan kompetitivitás jellemzi, mindezt azonban paradox módon éppen nem a világ reflexív és racionális megértésének vágya motiválja, hanem az ontológiai bizonytalanság – és a gye-

14 A babonaság annyiban különbözik a vallási rítustól, amennyiben nem kollektív, hanem egyéni, és annyiban tér el a reflexív gondolkodástól, amennyiben nem racionális vagy reflexív, hanem emocionális vagy kényszeres.

15 Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az egyszerű cselekvőkkel szemben, akik leginkább csak akkor hajlamosak reflexíven viszonyulni saját helyzetükhöz, amikor a dolgok maguktól értetődősége megkérdőjeleződik, a tudós saját pozíciójának konstitutív elemévé teheti a folyamatos reflexív elemzést, mivel – ideális esetben – saját hivatása megteremti azokat a körülményeket, amelyek számára lehetővé teszik, hogy szabad idejében (ez a szkhólé), amelyet hivatásának köszönhetően nem kell saját létfenntartására fordítania, elméleti kérdések vizsgálatával foglalkozhasson (Bourdieu 2002: 186, idézi Fáber 2018: 258).

rekkori szeretetlenség – táplálja. Vagyis távolról úgy tűnhet, a narcisztikus szubjektum kibontakozása számára éppen a késő modernitás jelent ideális közeget, az empatikus és szimmetrikus kapcsolódásra való képtelensége azonban leleplezi: a rendi társadalom teleologikus házasságával szemben a késő modernitás autotelikus intim viszonyainak nélkülözhetetlen alkotóeleme a szimmetriára törekvés, ami könnyen konfliktusba kerül a narcisztikus én grandiózus igényeivel.

Úgy tűnik, a házasságot legújabbán éppen a racionalitás térhódítására büszke modernitás állítja komoly kihívás elé, és e kihívás gyökerét nem kis részben a társadalomtudományok tevékenységében, ezen belül is a kritikai elméletekben és a társadalomtörténeti kutatásokban kell keresnünk: ezek ugyanis azáltal, hogy az együttélési formákat történeti perspektívába ágyazzák (a társadalomtörténet a múltba, a kritikai elmélet pedig gyakran egy elképzelt vagy utópisztikus jövőbe tekint), rámutatnak arra, hogy a valóság többféle lehet, és ezzel – ha nem is ténylegesen, de legalábbis potenciálisan vagy szimbolikus értelemben – megfosztják a társadalmi viszonyokat fátumjellegűtől, „denaturalizálják” azokat. Emellett az önségítő könyvek is az olvasók elé tárják a kapcsolódási viszonyok potenciális sokféleségét, amelyek így még akkor is szükségszerűen megnyitják az utat a házasságon kívül eső affektív viszonyok elgondolása felé, ha ezekből a valóságban nem válogathatunk kényünkre-kedvünkre, és problematikussá – értsd: nyitottá – tesznek valamit, ami korábban többé-kevésbé magától értetődő volt. Mindez azonban korántsem jelent lemondást a normatív igényről: az intimitás viszonyainak aprólékos vizsgálatával elkezdődik a párkapcsolatok eltolása a transzparencia irányába, ezzel párhuzamosan pedig bizonyos – korábban maguktól értetődőnek számító – gyakorlatok a pszichológia, a szociológia vagy az igazságosságközpontú feminista társadalomelméletek perspektívájából nézve patológikussá válnak. Vagyis a kapcsolatok normatív kerete nem tűnik el, csak átalakul: bár a kapcsolódási és együttélési tilalmak száma csökken, a megmaradt „tabuk” tudományos megerősítést nyernek, és gyakran medikalizálódnak vagy patologizálódnak.

Mindennek következtében a (késő) modernitás viszonya az érzelmekhez meglehetősen ellentmondásossá válik. Ahhoz ugyanis, hogy a házasság gravitációs pontjának az érzelmeket lehessen megtenni, azokat fel kell szabadítani. Csakhogy a felszabadítás útja a (késő) modernitásban jellemzően éppen hogy nem emocionális, hanem diskurzív, reflexív és racionális jellegű. Az uralkodó ideológia szerint a késő modernitás embere sosem függesztheti fel saját és környezete érzelmeinek reflexív „menedzselését”. A tradicionális viszonyokkal szemben a késő modern kapcsolatok alapját képező érzelmek változatosak, bizonytalanok és mulandók, minden igyekezet ellenére azonban mégsem transzparenssek. Továbbá a szeretet (és szerelem) kinyilvánítása és dekódolása is igen összetett – és gyakran egymásnak is ellentmondó elvárásokból felépülő – folyamat (Katz 1976). És ha mindez még nem volna elég, megállapíthatjuk, hogy saját érzései gyakran még a szubjektum előtt is bizonytalanok és homályosak.

A házastársak vagy párkapcsolatban élők közötti viszony reflexívvá válása valóban lehetővé teszi a nemek közötti strukturális hatalmi aszimmetria (patriarchátus) feltárását és – legalábbis a diskurzus szintjén – a kapcsolat affektív legyökerezését, kérdés azonban, hogy vajon ésszerűbb-e a párkapcsolatot pusztán a kölcsönös vonzalomra, az intimitásra és a közös valóság ciklikus narratív újratermelésének kényszerére alapozni, mint a makrotársadalmi normákra vagy a vagyon összetartó erejére. Bizonyos szempontból igen, más szempontból nem.

Amikor Marx a kapitalista viszonyok kizsákmányoló jellegét és elidegenítő, eltárgyasító hatását bírálta, nem felejtette el kiemelni, hogy a kapitalizmusnak vitathatatlanul a javára írható, hogy felszámolt egy korábbi elnyomó rendszert, a rendi társadalmat (Marx). A helyzet az intimitás és a párkapcsolatok modern és késő modern átalakulásai esetében is hasonló: a korábbi nehézségek megszűnését követően újabbakkal kell számolnunk.

A késő modernitás párkapcsolatait legfőképpen az affektivitás és az intimitás legitimálja, a kölcsönös és/vagy gazdasági haszonszerzésre épülő kapcsolatok egyre inkább normaszegésnek minősülnek (lásd még: „playboyok”, „sugardaddyk”, „aranyások” stb.), bár paradox módon a kulturális tőke, ami potenciálisan gazdasági tőkére is átváltható, legitim szempontnak számít a párválasztásban.

Az egyre gyakoribbá váló házassági szerződések szerepe egyértelmű: rögzítik a felek házasságkötés előtti anyagi viszonyait, kizárva ezzel az egyik fél gyarapodását a másik rovására abban az esetben, ha a házasság mégsem állná ki az idő próbáját. Ebből adódik azonban a házassági szerződés paradox hatása: már a házasságkötés pillanatában anticipálja, a közös valósághorizont fölé emeli a házasság felbomlását, ezzel pedig erodálja a felek közötti bizalmat: „Ha örök időkre összekötjük az életünket, miért van szükség házassági szerződésre? Ha pedig nem örök időkre tervezünk, egyáltalán miért házasodunk össze?” A helyzet makroszinten is hasonló: mivel a válás feltételeit már a házasságkötés pillanatában szerződés rögzíti, a zátonyra futó házasság kockázat nélkül felbontható, a válás folyamata mederben tartható és lerövidíthető. Ebből adódóan az érzelmileg – vagy egyéb szempontból – nem kielégítő házasság lezárása is könnyebbé válik, vagyis a házassági szerződések terjedése és a válások számának növekedése egymást erősítő körfolyamattá kapcsolódik össze (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 157–158).

Ezzel párhuzamosan a törvényi szabályozás, a vallási normák vagy a közösségi elvárások is egyre kisebb mértékben csatornázzák be a kapcsolatokat, a tiltások egyre inkább csak a család tagjait védik az erőszak eszkalálódásától. Míg az 1900-ban hatályba lépő német polgári törvénykönyv még kimondta, hogy „a házaseletet érintő minden döntést a férfi hoz meg” (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 89), a mai törvények megfosztják az apát és a férjet a gyerek és a feleség fizikai „fegyelmzésének” lehetőségétől; ezt leszámítva azonban meglehetősen tág teret biztosítanak az intimitás mindennapjainak megélésére. A párkapcsolat – és ezen belül a házasság is – külső legitimáció híján egyre inkább önmagából kénytelen erőt meríteni.¹⁶ Ahogyan Luhmann már az 1980-as évek elején éles szemmel megállapítja: „A külső tartóoszlopokat leépítik, a belső feszültségek viszont kiéleződnek. Most tisztán személyes forrásokból kell lehetővé tenni a stabilitást, méghozzá miközben a másik felé fordulunk!” (1997: 200).

A párkapcsolat e típusát Anthony Giddens (1992: 58) „tisztá kapcsolatnak” (értsd: saját létjogosultságát kizárólag önmagából merítő kapcsolatnak), Eva Illouz pedig „az érzelmi autentikusság rezsimjének” (Illouz 2012: 31) nevezi, mivel azonban az érzelmek „bizonytalanok, törekenyek és tökéletlenek” (Badinter 1999: 15), komoly kihívások elé állítanak mindenkit, aki megpróbál rájuk tartós kapcsolatot építeni. Feltehetőleg ebből a tényből adódik a késő modernitás „fecsegő” érzelmessége, amely nem egyszerűen az érzelmek megélését, hanem azok folyamatos külsővé tételét – amely korántsem tekinthető az ember korokon

¹⁶ A homoszexuális kapcsolatoknak pedig ezenfelül gyakran még az uralkodó normák által közvetített helytelenítéssel is meg kell(ene) küzdeniük.

átívelő „természetes” vagy primer szükségletének (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 24) –, de mindenekelőtt diskurzíválását és deliberációját tekinti kívánatosnak. Ennek hátterében az a – nem is implicit – feltételezés húzódik meg, hogy az érzelmekről folytatott végeláthatatlan diskurzusok elősegítik mikromenedzselésüket és a kapcsolat alapját képező – ingatag – homeosztázis fenntartását, noha a szerelemről folytatott beszéd nyilvánvalóan nem azonos a szerelemmel.¹⁷

Ha hihetünk Simmelnek, miszerint a nemek viszonyában „az úr egyik kiváltsága az, hogy nem kell mindig arra gondolnia, hogy ő az úr, míg a szolga helyzete gondoskodik arról, hogy soha ne felejtkezzék meg a helyzetéről” (Simmel 1996: 46), akkor joggal gondolhatjuk, hogy a párkapcsolatok és a házasságok eloldozódása a külső normatív bázistól és ezzel egyidejű eltolódása a szimmetria felé sokkal inkább a férfit zökkenti ki abból a perspektívából, amelyben saját uralkodó helyzetét magától értetődőnek és problémamentesnek tekinthette, ezért az átalakulás időszakában saját férfiasságának (társadalmilag konstruált) problémája és problematikus mivolta – a nők nőiségéhez képest – még kérlelhetetlenebbül tör be a tudatába.

A mindennapok – így az intimitás mindennapjai is – fokozott reflexivitásra és olyan kvázitudományos habitus elsajátítására készítetik az „egyszerű” cselekvőket, amelytől nem áll távol a viszonyok folyamatos reflexív értékelése és felülvizsgálata.

A reflexív érzelmenedzsmet a házasságban – legalábbis a kvantitatív adatok tanúsága szerint – nem képes a korábbi tradicionális integráció szerepét betölteni: a válások aránya Európán belül is a szekularizáltabb országokban nő a leggyorsabban. A késő modernitás párkapcsolatokat szétfeszítő viszonyaival és az ontológiai bizonytalanság által okozott egzisztenciális szorongással szemben legalább korlátozott védelmet nyújt a mindkét fél számára első párkapcsolat, mivel a felek ekkor még nem rendelkeznek egy párkapcsolat felbomlásának tapasztalatával. Ez a fajta kapcsolat részben a tradicionális házassági mintához láncolja magát, amennyiben a felek még nem rendelkeznek a házasság felbomlásának személyes tapasztalatával, így első kapcsolatuk magától értetődéséből adódóan egy új – és a mindig nagyobb boldogság ígéretével kecsegtető – kapcsolat mentális horizontja még zárva van. Mivel azonban a kapcsolat e típusának „idegen terepen”, vagyis a késő modernitás közegeiben kell(ene) boldogulnia, az autotelikus párkapcsolathoz hasonlóan szintén számolnia kell azokkal a feszítő erőkkal, amelyek a késő modernitás intimitásában az igazságosságra, az egyenlőségre és mindenekelőtt a boldogságra törekvés kényszeréből adódnak.

A kölcsönösen első párkapcsolat házasságkötés és gyerekvállalás általi „lehorgonyzását” a felek egyéni és osztályhabitusa kondicionálja, és olyan többé-kevésbé „tudattalan stratégiaként” (Alexander 2000: 77–90) működik, amely, mivel legalább időlegesen megóvja a feleket a párkapcsolat felbomlásának tapasztalatától és fájdalmától, valamiféle – legalábbis átmeneti – védelmet nyújt számukra az ontológiai bizonytalanság és az egzisztenciális szorongás feszítő erejével szemben. Ez a „tudattalan stratégia”, amely „a lehető legmegfelelőbb partner” szüntelen keresése helyett „az első kielégítően jó partner” elfogadásán alapszik, vagyis erejét a tradicionális kapcsolatokra jellemző magától értetődéséből meríti, a korai gyerekvállalásnak köszönhetően akár másfél-két évtizedre is képes lehet a házasságot a tealeologikus szakaszban megtartani. Ugyanakkor a boldogságkeresésnek és a vágykiélésnek a késő modernitás – és a neoliberális kapitalizmus – uralkodó ideológiájából táplálkozó im-

17 Vö.: „A beszéd nem szerelem” (Lévinas 1999: 57).

peratívusza – bár később, mint az eleve autotelikus fókuszú párkapcsolatok, de legkésőbb a gyerekek felcseperedésével – a párkapcsolat e tradicionálisabb formáját is feszíteni kezdi.¹⁸

Az ontológiai bizonytalanságon kívül ugyanis a késő modern párkapcsolatokat két, egymással ellentétes veszély is fenyegeti: az *uralom*¹⁹ és az *unalom*. Ami az uralom kérdését illeti: a felek már nem kötelesek elviselni a másik fél (döntően a férfi) szinte korlátlan uralmát, ezért a tradicionális viszonyok közé visszacsúszó konfigurációkból ma már – jogilag teljes mértékben és anyagi szempontból is egyre inkább – ki lehet lépni.²⁰ Ami pedig az unalmat illeti: a felek ugyancsak rosszul viselik a lángoló szerelem elmúltával a kapcsolat „konszolidálódását”, pragmatikus működési módra történő – szinte törvényszerű – átállását,²¹ főként, hogy az ebben az esetben a kapitalizmus ingerlő és fogyasztást ösztönző hatása *ellenére* megy végbe, és a kapcsolat a fogyasztás *par excellence* nyilvános színtereit (utazás, színház, mozi, étterem) elhagyva a fogyasztást kevésbé (bár az internetes vásárlás lehetőségének terjedésével mégis egyre inkább) ösztönző négy fal közé húzódik vissza.

A munka világának prekarizálódása

A munka világának „projektesedése” csak tovább fokozza a (késő) modernitásra általánosan jellemző ontológiai bizonytalanságot és a belőle táplálkozó egzisztenciális szorongást.

A „projektesedés” a munka szervezésének rugalmasítását, ezzel együtt pedig prekarizálódását jelenti. A stabil, akár a munkaképes kor egészét átfogó egyetlen munkahelyeket felváltják a hosszabb-rövidebb, többé-kevésbé bizonytalan, a megélhetés hosszú távú biztosítására alkalmatlan projektek. Az élethosszig tartó tanulás imperatívusza is ebbe a – profitorientált – logikába illeszkedik bele, amelynek valódi célja – az emancipatorikus fedő-

18 Az első párkapcsolat minőségileg különbözik az összes továbbiától, amennyiben vagy semmihez, vagy legfeljebb önmagához méri magát, ezzel szemben a későbbi kapcsolatok szükségszerűen a korábbiak alapján kiformált inkább virtuális, mintsem valós szztenderdek perspektívájából tekintenek önmagukra. Az első párkapcsolat reflexiós pontja tehát önmagán belül található, míg a későbbiekéi már önmagukon kívül. Vagyis itt a definíció szerint naiv („ártatlan” és „avatatlan”) tekintet áll szemben az elvarázstalanodott – mert a racionalizáció felé elmozdult – tekintettel. Ha nem volna logikailag lehetetlen, akkor az egyetlen párkapcsolat ontológiai biztonságának és a későbbi párkapcsolatok során szerzett belátásoknak az ötvözése jelentené azt a meglehetősen szilárd talapzatot, amelyre a családot alapozni lehetne.

19 „[...] a mindennapi élet racionalizálása unalomhoz vezet, amit a felek szüntelenül és implicit módon az emocionális izgalom, intenzitás és teljesség médiában sugárzott modelljeihez mérnek” (Illouz 2012: 220).

20 Mivel az 1950-es évektől a nők tömegesen munkába álltak – korábban is dolgoztak, de leggyakrabban a ház körül, és inkább csak házasságkötés előtt –, lehetővé vált számukra, hogy anyagilag felkészüljenek arra, hogy akár ők, akár férjük kezdeményezze a válást, ezt követően el tudják majd tartani magukat (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 30, 59–60). A nők tehát anyagi szempontból már – többé-kevésbé – megengedhetik maguknak, hogy egy boldogtalan, elnyomó vagy bántalmazó kapcsolatból kilépjenek, így azok a kapcsolatok, amelyek fél évszázaddal ezelőtt az egyik fél haláláig tartottak volna, ma már inkább felbomlanak. Ez történeti léptékben nézve ugyancsak meglepően kései fejlemény.

21 „Jönnek az élet rossz varázsígei. Ekkor még harmonikus házasságban élnek, vessző. Daru látja magát, ahogy várja haza Grétát, és nem jön. Egyre később jön. Daru kiszállt a bandából, nem jó, ha férj és feleség együtt zenélnek. Gréta késő estig próbál, kihül a vacsora. *Mi a válás oka?*, kérdezi a nő. Daru a bíróra néz, remeg a térde, alig bír állni. Próbál nem sírni. *Nem élhetek a barátommal*, mondja. A bíró dühösen kapja fel a fejét, *ezt vegyem jegyzőkönyvbe?* Daru vár, *maga kérdezte*, feleli ingerülten. *Ne sértesse a bíróságot!*, mondja a nő. Az ügyvéd nő feláll, azt mondja, *elnézést kérünk a bíróságtól, levegőt vesz, a válás oka*, és Darura néz, próbálja lehiggasztani, *a felperes elhidegült az alperestől!*” (Greccsó Krisztián: *Megek utánad*, 244. o.).

diskurzus ellenére, amelybe nemritkán beágyazódik – nem a *citoyen* művelődésének vagy önkiteljesedésének támogatása, hanem a *bérmunkás* alkalmazhatóságának folyamatos fenn-tartása a szüntelenül változó körülmények között. Mivel a projektek nem feltétlenül követik automatikusan egymást, a munkavállalóra hárul ön maga menedzselésének feladata, ami azt jelenti, hogy igyekszik igazodni a „projektek rendjének” idealizált – és mint ilyen, természetesen normatív – emberképéhez, a menedzserirodalom által körülírt tökéletes munkavállaló álomszerű alakjához, aki a világban mindenütt otthon érzi magát, sokféle emberrel képes együttműködni, bizalmat ébreszt másokban, lelkesítőleg hat másokra, jól kommunikál, nyitott és kíváncsi. Mindig elérhető mások számára, magabiztos, de nem arrogáns, szolgálatkész, mások kérés nélkül látják el számára fontos információkkal, meghallgat másokat és figyel másokra, képes a legkülönbébb emberekhez alkalmazkodni. Sajátos vonzerővel bír, amely lehetetlenné teszi, hogy sztereotípiák alapján besorolják; nem csak saját hasznát lesi, de másoknak is segít, másoknak is hasznót hajt. Karizmatikus személyiség, akit mások követnek, terveit, vízióit másokból lelkesedést váltanak ki. A csapat, amelyet irányít, megbízik benne, mert nem tartja meg magának a megszerzett információkat, hanem azt a csapat sikeressége érdekében a többi taggal is megosztja, stb. (Fáber 2018: 231–232; Boltanski és Chiapello 1999: 168–173 alapján).

Minden projekt lezárultával többé-kevésbé bizonytalanná válik, hogy a munkavállaló mikor, milyen minőségben és milyen típusú projektbe tud ismét bekapcsolódni, és e helyzet kezelésében szerződéses garanciák helyett leginkább csak informális kapcsolataira támaszkodhat.

A projektalapú munkaszervezés tehát nagyfokú bizonytalanságot jelent a „munkavállaló” számára, aki emiatt más területen próbálhatja meg a biztonság iránti vágyát kielégíteni. Egy ilyen „kézenfekvő megoldás” lehet a gyermekvállalás, amelynek hátterében, visszavonhatatlansága okán, egészen másfajta logika húzódik meg, és amely a késő modernitásban az „autentikus lét” iránti igény egyik fő kielégülési formája lehet. Az autentikusság ebben az esetben Luc Boltanski felfogásában nem a külső kényszerek alóli felszabadulást jelenti, hiszen a cél itt nem az elviselhetetlen elnyomás alóli felszabadulás, hanem éppen ellenkezőleg: az élet legkülönbözőbb területeit átható bizonytalanság „menedzselése”, amennyiben a gyerekvállalás, ha nem is egész életen át tartó, de legalábbis olyan hosszú távú „projektnek” tekinthető, amely hosszú évekre képes lehet az ember életét strukturálni, annak irányt szabni. A gyerekvállalással összefüggésben a „projekt” terminus idézőjeles használatát az indokolja, hogy itt a munkaprojektekhez képest valóban másfajta minőségről van szó, egyfajta ellenhatásról, amely mintegy keresztbemetszi a lét bizonytalan szféráit, és konzisztenciát ad a létezésnek (erre a kérdést *A gyerek mint „metaprojekt”* című fejezetben fogok kitérni).

Mivel a munkaprojektek szerialitása folyamatos döntési kényszer alá helyezi a „munkavállalót”, akinek a lehetőségek mérlegelésével szüntelenül alkalmazkodnia kell a változó körülményekhez, számára a munka gyakran sokkal inkább nyűg, mint az öröm forrása vagy a kiteljesedés lehetősége.

A késő modernitás elbizonytalanító viszonyaival karöltve a neoliberális kapitalizmus mind az életvilágban, mind pedig a munka világában az egyénre rója ön maga reflexív – és nemritkán ugyancsak kapitalista szemléletű, vagyis az „énmárkaépítés” diskurzusaiban megfogalmazódó – „menedzselésének” terhét. A késő modernitás emberének párkapcsolatok és projektek bizonytalan szerialításában kell boldogulnia. A minden akadályt legyőző romantikus szerelem illúziója és az önmegvalósításnak, önkiteljesítésnek és önmenedzselésnek az élethosszig tartó tanulás emancipatorikus fedődiskurzusába csomagolt ideológiája

a neoliberais kapitalizmussal összefonódó késő modernitás emberét egyik magánéleti és professzionális projektől tereli a másik felé. Ez a reflexív önmenedzselés azonban a professzionális vagy intim kapcsolatok igazgatásán túl a saját érzelmi homeosztázis szabályozásának imperatívuszát is jelenti.

E professzionális és érzelmi önmenedzselés doxikus – és toxikus – ideológiájával összhangban működik az egyéni pszichoterápia, és ezen uralkodó ideológia inkább rosszul, mint jól leplezett kiszolgáltatás jött létre a pozitív pszichológia és a – kizárólag piaci szolgáltatásként árult – coaching, az „episztemológiai ellenforradalom” két élharcosa.

Társadalmi kényszerek és egyéni válaszok. Terápiás kísérletek, episztemológiai ellenforradalom és diskurzív alkoholizmus

A pszichotudományok fejlődésével, a társadalmi viszonyok individualizálódásával és az egyéni boldogságkeresés mint legfőbb szempont megjelenésével a párkeresésben egyre nagyobb szerephez jut a potenciális felek kulturális, pszichológiai, biológiai stb. kompatibilitásának kérdése. A megfelelő társ kiválasztásában egyre több szempont játszik szerepet, amelyek leginkább komplementer viszonyban állnak a „kiválasztás” premodern logikájával. A tradicionális viszonyok közepette a „társkeresés” nem volt szisztematikus, és nem is az egyén, hanem tágabb családja vállalta magára ennek feladatát (Illouz 2012: 179). Emellett elegendőnek tűnt a szóba jöhető, a társadalmi és földrajzi kötöttségekből adódóan egyébként nem túl nagyszámú jelölt attribútumainak hozzávetőleges ismerete: egy nem feltűnően riasztó külsejű (Illouz 2012: 178), valamint „rangban” és anyagi szempontból megfelelő vőlegényből és menyasszonyból hamar férj és feleség lett. Egy efféle frigytől joggal lehetett várni, hogy legfőbb társadalmi funkciója, vagyis a család presztízsenek és vagyonának továbbörökítése szempontjából nem fog csalódást okozni. Az érzelmek marginalitását jelzi a párválasztásban, hogy az érintett családok gyakran azon reményüknek adtak hangot, hogy a házastársak idővel majd csak megkedvelik egymást (Illouz 2012: 178).

Ahogy a teleologikus házasság fokozatosan az autotelikus kapcsolat felé tolódik, a human és természettudományok boldogan sietnek a boldogságkereső egyén segítségére. A biológiai, pszichológiai, érzelmi kompatibilitás kérdésével párhuzamosan egyre fontosabbá válik az „önismeret”, hiszen az új pszichológiai és érzelmi szempontok érvényesítése – szól a diskurzus – csak akkor lehetséges, ha az egyén e téren saját adottságaival is tisztába kerül. Az önismeret kultuszának hátterében az a feltételezés húzódik meg, hogy az egyén pszichikai terhei vagy patológiai terápiás gyakorlatok segítségével többé-kevésbé hatékonyan leválaszthatók az autentikus és egészséges énről, amely a gátló tényezőktől ekképp megszabadulva „valódi önmagaként” immáron képes lehet szabadon, kizárólag érzelmeire és racionális belátásaira támaszkodva a „másik felét” megtalálni.

A pszichológiai önismeret népszerűsége ugyanakkor szinte teljes mértékben kiszorítja a társadalmi viszonyok sokféleségének és változásainak megismerése – például a bourdieui ihletettségű szocioanalízis – iránti igényt, noha a párkapcsolati problémák pszichologizálása helyett (vagy mellett) fontos lenne azok historizálása és szociologizálása, így a pszichopatológiák gyökerét nem a pszichológia által önkéntelenül is saját lelki homeosztázisáért felelős egyén életének korai szakaszában, hanem azokban az életére közvetlen vagy közvetett módon hatást gyakorló társadalmi változásokban és kényszerekben lehetne fellelteni, amelyek

e pszichológiai problémákat kondicionálják – egyébiránt többek között erre is törekszik a kritikai pszichológiai mozgalom (Éber 2017a; Máriási és Vida 2015).

Az egyén értékét és identitását meghatározó stabil rendi viszonyok felszámolódása, valamint a saját lelki és érzelmi homeosztázis fenntartásának vele szemben – általában explicit formában is – megfogalmazódó elvárása miatt egy párkapcsolat felbomlása esetén a párok a konkrét tettek által kiváltott *bűntudat* helyett sokkal inkább a saját integritásukat is megkérdőjelező *szégyent* élnek át. A kudarcot saját alkalmatlanságukra kénytelenek visszavezetni, a *szégyent* pedig az is erősíti, hogy úgy érzik, elfogadhatatlanná váltak a másik szemében (Sik 2015: 36 alapján).²² Hasonlóképpen az intim közeledés elutasítása is könnyen szégyenérzetet válthat ki az egyénből, mivel egy olyan korban, amikor a közeledés elfogadása vagy elutasítása az egyéni – külső és belső – vonásokra hivatkozva történik, az elutasított az elutasítást nem ágyazhatja társadalmi kontextusba, vagyis nem írhatja például túlságosan alacsony származásának számlájára (Illouz 2012: 34).

A házasság és a párkapcsolatok történeti alakulásának áttekintésével a kritikai társadalomtudomány az egyénre és legfeljebb közvetlen hozzátartozóira (felmenőire és párkapcsolataira) fókuszáló pszichoterápia helyett képes lehet a „jó kérdést” feltenni. Tágabb perspektívából szemlélve a kérdés ugyanis nem úgy hangzik, hogy a két fél adott esetben miért nem (volt) képes párkapcsolatát „hatékonyan” „menedzselni”, hanem inkább úgy, hogy egyáltalán miért nehezedik rájuk a hatékony és reflexív menedzselés, valamint az érzések diskurziválásának folyamatos és engesztelhetetlen kényszere, és hogy vajon ilyen körülmények között nem azon kellene-e csodálkoznunk, hogy egyáltalán léteznek „funkcionálisnak” mondható hosszú távú kapcsolatok.

Az egyre terjedő – de széleskörűen hozzáférhető állami intézményi hálózat híján csak a kiváltságosok számára elérhető – terápiás gyakorlatok során a figyelem az „ontológia” felől az „episztemológia” felé tolódik el, a világ megváltoztatása helyett a világról alkotott kép megváltoztatása kerül előtérbe, a kollektív projektek helyett pedig az egyéni projektek válnak fontossá. Ez azonban aláássa a társadalmi mozgalmak bázisát, hiszen amennyiben a szenvedés csökkenését saját percepcióm megváltoztatásától remélem, akkor számomra teljes mértékben közömbös, hogy mi a szenvedés társadalmi oka és forrása, és hogy milyen társadalmi igazságtalanságok húzódnak meg ezek hátterében.

Nincs okunk feltételezni, hogy korábban az embereknek ne lettek volna érzelmeik. Az új elem itt a diskurzív kényszer, az érzelmek – majdhogynem kényszeres – megosztása iránti általános elvárás. Az „éld meg az érzelmeidet” imperatívusza nem annyira emocionális, mint inkább intellektuális és diskurzív kényszer, felszólítás az érzelmek explicit megosztására a másikkal.

A pszichológiaiaként számon tartott problémák – kötődési, elköteleződési nehézség, leválás a szülőkről, egzisztenciális szorongás, életközepi válság (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 67) stb. – mind társadalmi gyökerűek; mindezek a kórképek a modernitást megelőzően nemcsak hogy nem léteztek, de nem is létezhetek, és jóval kevésbé tekinthetők „természetes emberi igényeknek”, mint azt gondolnánk. Ezek a társadalmi változások által kondicionált pszicho-

²² A tradicionális társadalmakban a szégyen sosem egyéni, mindig kollektív gyökerű. Egy hagyományos kisközség tagja jellemző módon vagy azért szégyenkezik, mert csoportjának egy másik tagja szégyent hozott rá, vagy azért, mert valamely tettel ő hozott szégyent másra. A legnagyobb szégyen pedig azt éri, aki nem torolja meg a csoportját ért szégyent, vagy a csoportja valamelyik tagja szégyenletes cselekedetének következményét eleinte represszív, majd egyre inkább restitutív eljárással (Durkheim 2001: 84) nem kompenzálja.

lógiai „tünetek” mind a tradicionális kötelékek felszámolódásának és a modernizációnak a következményei, és mivel gyökerük társadalmi, egyéni terápiás kezelésük sikere is kétséges.

Az univerzális – tértől, időtől, kultúrától független – pszichológiai vonások és problémák száma csekély, és a pszichológusok által feltárt szenvedések végső forrása szinte mindig társadalmi, vagyis vagy a társadalmi változások ellentmondásosságából fakadnak (az individualizáció és a kötődés iránti igény kettőse között őrlődő párkapcsolataival ilyen ellentmondásos kor a késő modernitás), vagy pedig abból, hogy valaki egy korábbi világból származó értékekkel, habitussal próbál a megváltozott körülmények közepette boldogulni (például mindennél fontosabbnak tekinti az élethosszig tartó házasságot egy olyan korban, amelyben ennek objektív – vagyis rajta kívül álló – társadalmi feltételei már nem adóttak).²³

Az életközépi válság tehát tipikusan nem pszichológiai probléma: a 20. század második feléig egyáltalán nem létezett az igény, hogy az ember a gyerekek „kirepülését” követő 20-30 évben szubjektív értelmet adjon saját életének, mégpedig azért, mert egyrészt az emberek várható élettartama alig nyúlt túl a gyerekek „kirepülésének” idején, másrészt az egyéni önmegvalósítás imperatívusza is csak a 20. század végének fejleménye, legalábbis a nők esetében mindenképpen. Korábban egészen egyszerűen – társadalmi és demográfiai okokból – senki sem szenvedhetett életközépi válságban. Noha az „értelemtel” élet iránti vágyat általános pszichológiai igénynek gondolhatnánk, ebben a formában azonban korábban fel sem merült, és tipikusan a modernitás kényszere vagy – ahogyan Viktor E. Frankl nevezi (Beck és Beck Gernsheim 1995: 48) – uralkodó betegsége.

„Leválás a szülőkről”, „elköteleződés” és a kapcsolatban megélt érzelmek „verbalizálása” – mindezen imperatívuszok azóta hatnak a felekre, amióta a házasság/párkapcsolat saját létokát nem külső forrásból, hanem önmagából kénytelen meríteni, ebből adódóan nem indokolt rájuk tértől és időtől független univerzális pszichológiai igényekként és normatív elvárásokként tekinteni.

A pszichológus vagy a *self help* könyvek szerzőinek bátorítása érzelmeink verbalizálására paradox módszer, amely egyszerre okozhatja az érzelmek elmélyülését és elsekélyesedését. Elmélyülést okoz abban az esetben, amikor erősen elfojtott érzelmeket segít a felszínre, de minden más esetben könnyen az érzelmek (weberi) „elvarázstalanodásához”, (durkheimi értelemben vett) „profanizálódásához” vagy (közgazdasági metaforával élve) „elinflálódásához” vezethet, hiszen az érzelmek erőteljes hatása nem kis részben éppen körvonalazatlanságukból, a munka világának – elviekben – racionális ügymenetétől, a termelési rezsimtől élesen elkülönített megnyilvánulásaikból és verbalizátlanságukból fakad. Ebben az értelemben a verbalizálás a biológiai redukcionizmushoz hasonló eredményre vezet: akár biológiai, idegi vagy hormonális alapokra vezetjük vissza, akár diskurzív síkra tereljük, az érzelmekkel kapcsolatos perspektívánk szükségszerűen megváltozik és racionalizálódik. Nem kérdés: a pszichológusi tekintet legalább annyira objektíváló (tárgyasító), mint a biológusé. Hasonlóképpen, minden (tudósi) objektivációban benne rejlik az (érzelmi) elidegenedés lehetősége vagy veszélye.

Soha annyi terápiás lehetőség nem volt – legalábbis a középosztálybeliek számára – elérhető, mint ma (coaching, pszichoterápia, kommunikációs vagy párkapcsolati tréning stb.), a házasságok mégis gyakran vagy meg sem kötöttek, vagy tönkremennek. Ezt azzal magya-

23 „Hamis és ideologikus az a tudat – mondja Mannheim –, amelynek tájékozódási módja nem érte utol az új valóságot, és ezért azt voltaképpen elleplezi idejétmúlt kategóriákkal” (1996: 114).

rázhatjuk, hogy a késő modern párkapcsolatokat feszítő erő társadalmi, vagyis az egyéneken kívüli, és a párkapcsolat reflexív és diskurzív menedzselésébe belefásult párok a terápiás üléseken is gyakran csak azt folytatják, amibe tulajdonképpen belefásultak.

A késő modernitás párkapcsolatának a coaching vagy a párterápia legtöbbször olyan, mint az alkoholbetegnek az alkohol: átmeneti enyhülést hoz a szenvedésben, de hosszú távon gyakran csak súlyosbítja a helyzetet, és szétfeszíti a párkapcsolatot. Ezek a technikák ugyanis éppen a problémák tipikusan késő modern gyökerével nem tudnak mit kezdeni, sőt gyakran csak olajat öntenek a tűzre: arra biztatják a feleket, hogy vonják reflexív elemzés alá kapcsolatukat, amelynek válságáért nem kis részben éppen a folyamatos és társadalmi gyökerű reflexiók kényszer a felelős.

A késő modern párkapcsolatok, ezek „válságba kerülése” esetében pedig a párkapcsolati tréningek reflexív kényszere ugyanis a vágy és a romantikus szerelem fenntartásához szükséges *homályosságot* (ambiguity) számolja fel, amely nem egyenlő, sőt funkcióját tekintve éppen ellentétes a korra jellemző *ontológiai bizonytalansággal*. Ez utóbbival szemben, amely az interakciók kereteinek és kimenetelének szüntelen bizonytalanságát is jelenti, a homályosság inkább az interakciók szabályaival, a szavak jelentésével kapcsolatos játékoságot, virtuozitást és a másik iránti érdeklődés és vágy felkeltését segíti elő (Illouz 2012: 190–193). Ez a fajta homályosság teszi lehetővé, hogy – mindenekelőtt az udvarlás szakaszában – az ember félreérthető jeleket küldjön, kétértelmű utalásokat tegyen, röviden: „saját testével és a nyelvvel oly módon játsszon, hogy az a másikban vágyat keltsen” (Illouz 1996: 191). A paradox beszéd (Luhmann 1997: 44) és főleg a kétértelmű nemverbális üzenetek, egy félmosoly vagy egy hosszabb pillantás a másik reakciójának függvényében (retrospektíve!) akaratlagos gesztusként (weberi értelemben vett társadalmi cselekvésként) vagy nem akaratlagos testi reakcióként (viselkedésként) értelmeződik. Az üzenet kétértelműségének köszönhetően a rámenősség nyitottsággá, a kacérság érdeklődéssé szelődül.

Ez a fajta ambivalens beszéd vagy nemverbális kommunikáció lehetővé teszi a helyzet interszubjektív meghatározását, pontosabban, hogy az egyáltalán valamiféle társas, sőt udvarlási helyzetnek minősíthető-e, szemben a társkereső oldalak által már eleve keretbe foglalt explicit helyzettel, amely esetében a helyzet minősítése (explicit ismerkedési helyzetként) már eleve rögzített. Ugyancsak ez a fajta beszédmód vagy kommunikáció a többé vagy kevésbé tudatosan kezdeményező fél számára azt is lehetővé teszi, hogy az esetleges elutasítást ne a saját önértékelésére negatívan ható elutasításként, hanem *ad absurdum* félreértésként – vagyis a másik vagy néhány pillanat időtávlatából visszatekintve visszamenőlegesen a saját(!) társadalmi cselekvését is egyszerű, társas dimenzió nélküli viselkedésként – értelmezhesse.

Az intim vagy szexuális szándék félreérthetetlen verbális kinyilvánítása – mindenekelőtt, de nem kizárólag az udvarlás vagy a kapcsolat kezdeti szakaszában – éppen azt a fajta homályosságot oszlatja el, amely projekciós felületként szolgálhat a másik számára, és amelyben a másiktól érkező üzeneteket a közeledés iránti fogadókészsége függvényében vagy így (nyitottságként és az önértékelésére pozitívan ható elismerésként), vagy úgy (minden társadalmi mozzanatot mellőző testi reakcióként, viselkedésként) értelmezheti.

A projekció lehetősége és a késő modern kapcsolatok transzparencia, reflexió, egyenlőség, méltányosság stb. iránti igénye közötti különbség *in extremis* az erotika és a pornográfia oppozíciójában ragadható meg: az erotikát éppen a projekció lehetősége állítja szembe a por-

nográfiaival.²⁴ A pornográfia mindent átható transzparenciája nem ad teret a fantáziák kiélésének, és azáltal, hogy mindent megmutat, lehetetlenné teszi a vágy tárgyának *megkonstruálását*. A vágyat ugyanis hosszú távon nem az azonnali kielégülést ígérő vizuális reprezentáció vagy az érzések transzparenciára törekvő diskurzíválása, hanem a várakozással teli projekciós tevékenység képes hosszabb távon fenntartani. Ahogyan Luhmann írja: „a felfokozás lehetősége a *képzeletbe* tolódik. Képzeletben rendelkezhetünk a másik szabadsága fölött, egybeolvaszthatjuk saját vágyainkkal, a metaszinten meghaladhatjuk a kettős kontingenciát, amely *a saját énhez és a másik énjéhez is azt rendeli hozzá, amit a saját én mindkettőbe belevetít*” (Luhmann 1997: 33, az első kiemelés az eredetiben, a második kiemelés tőlem – F. Á.).

A késő modernitás párkapcsolatait éppen ez állítja kihívás elé: a lelkiállapot folyamatos kommunikálása, a kapcsolat státuszának monitorozása, a rövid, közép- és hosszú távú tervek diskurzíválása és összehangolása, a szexuális és egyéb igények és elvárások egymáshoz igazítása, a szerepek és kötelességek kvázisziszterződéses rögzítése stb. mind-mind a késő modern párkapcsolat elvarázstalanításának és a projekciós felületek felszámolásának irányába hat, amely kapcsolat így kétségkívül a nemek közötti nagyobb egyenlőség felé mozdul el, ugyanakkor a másik iránti vágy fenntartása szempontjából komoly kihívásokkal találja szembe magát.

Fontos azonban látni, hogy az intimitás ugyanakkor nem a nemek nagyjából egyenlő hozzájárulásának magától értetődőségével összeegyeztethetetlen, hanem az egyenlő hozzájárulás folyamatos monitorozásával és kikényszerítésével. Vagyis nem az egyenlőség, hanem az egyenlőséghez vezető rögzös út rázza szét a párkapcsolatokat. Ez azt jelenti, hogy nem is annyira a nemek közötti egyenlőség már belsővé tett szempontja, hanem a patriarchátusban az egyenlőség szempontjának folyamatos napirenden tartása és a feladatok egyenlő elvégzésének szüntelen monitorozása hajlamos a párkapcsolatban az intimitást felszámolni.

Ahhoz ugyanis, hogy a nemek közötti egyenlőség végül reflektálatlan habitussá válhasson, először a nemek közötti egyenlőtlenség reflektálatlan habitusát kell reflexívvé, vagyis problematikussá tenni. A habitussá vált hozzávetőleges – és nem patikamérlegen kimért, mivel nem reflexív módon ellenőrzött, hanem „csak” habituálisan biztosított – egyenlőség összetartó erejéhez az egyenlőtlenség reflexív számonkérésének feszítő erején és véráldozatain keresztül vezet az út.

Ebben az értelemben a genderszempontok érvényesítésével szembehelyezkedő konzervatív világnézet nem annyira *bizonyos* – a nagyobb igazságosság felé elmozduló – társadalmi változások jogosságát vonja kétségbe, hanem mindenekelőtt a társadalmi viszonyok racionális, tudományos és igazságossági elvek szerinti átalakítását utasítja el. Nem kérdés, hogy a nemek között kialakult aszimmetrikus uralmi viszony általánosságban a férfiaknak kedvez, ugyanakkor az erőviszonyok e konstellációját a nők közül is sokan üdvösnek tartják, számukra ugyanis a világ megingathatatlan „rendjét” jelképezi, amely, mivel habitusuk részévé vált, távol tartja tőlük az önmeghatározás, a célkijelölés és az értelemadás reflexív formájával járó ontológiai bizonytalanságot.

24 Az erotika és pornográfia analógiája nem légből kapott, már Max Weber is hangsúlyozta, hogy az erotikát elvarázstalanítja, kiüresíti, ha tartalmát kizárólag a szexuális aktusra szűkítjük (Szelényi 2014: 1399). Bár más kontextusban, a műalkotások esztétikai értékével kapcsolatban, mégis erre a kérdésre rimelve Walter Benjamin is hangsúlyozza, hogy „a szépség [...] önmaga számára lényegi csak a burok alatt lehet s marad. [...] Mert a szép nem a burok, de nem is a burkolt tárgy, hanem: burkában a tárgy” (1980: 182).

A tradicionális alapokon nyugvó házasság ugyanis – a gyakori látszat ellenére – nem a szeretet, hanem a normatív rend nyelvét beszéli. Amint a felek elkezdik a boldogság szempontját és az egyenlőség eszméjét érvényre juttatni, a házasság e típusa *per definitionem* megszűnik tradicionálisnak lenni. Ettől még a tradicionális kapcsolatban élők is élhetnek boldog életet, de csak mintegy nem szándékolt következményként, vagyis nem a boldogság keresésének eredményeképpen – ez ugyanis felszámolja a hagyományos kötelekeket, és a házasságon kívüli célokról a házasságon belüli célokra helyezi át a figyelmet, vagyis a házasság teleologikus formáját az autotelikus forma felé mozdítja el. A tradicionális kapcsolatban – legalábbis a 17–18. század angolszász világában – a házastársak potenciális boldogsága nem kapcsolatuk érzelmességéből vagy szexuális életük kielégítő mivoltából, hanem sokkal inkább a szerepeikhez kötődő társadalmi elvárások elismerést kiváltó teljesítéséből adódott: a nő boldog volt, ha társaságban „jó feleségként” tűnhetett fel, a férfi pedig elégedett lehetett, ha felesége mellett nyilvánosan „jó férjként” mutatkozhatott (Illouz 2012: 39).

A jóléti szolgáltatások lebontása és a segítő szolgáltatások piacosítása

A késő modernitást (és a vele szorosan összefonódó neoliberális kapitalizmust) a második világháború utáni – és Franciaországban „trente glorieuses-nek” nevezett – három évtizednyi jóléti állami működést követően a jóléti transzferek és a széleskörűen hozzáférhető segítő intézmények leépülése jellemezte. A „there is no such thing as society” thatcheri jelmondatával összhangban a kollektív érdekérvényesítés rovására Nyugat-Európában is előtérbe kerültek az egyéni boldogulási stratégiák, amelyek azáltal, hogy hosszabb távon aláássák a kollektív cselekvés és a szolidaritás bázisát, a világ jobbá tétele érdekében kifejtett közösségi erőfeszítéseket is népszerűtlenné teszik.

A jóléti szolgáltatások leépülése öngerjesztő folyamat. Egyrészt azok, akik nem elégedtek a széleskörűen hozzáférhető állami szolgáltatások színvonalával (oktatás, egészségügy, napközi stb.), ha van rá lehetőségük, ugyanezeket a szolgáltatásokat piaci formában fogják igénybe venni. Így a piac éppen azokat az embereket szívja el az állami fenntartású rendszerből, akik – magasabb társadalmi státuszukból adódóan és jobb kapcsolataik révén – a szolgáltatás minőségének romlása miatt a leghatékonyabban tudnának tiltakozni, a kollektív cselekvés megszervezésével nyomást tudnának gyakorolni az intézmények vagy az állam vezetőire a szolgáltatások javítása és többletforrások bevonása érdekében (Fáber 2016a: 15).

Az államival párhuzamos piaci szolgáltatások működése közvetlen – anyagi – és közvetett – ideológiai – formában is fokozza az állami szolgáltatások színvonalának romlását. Ha ugyanis – szól az egyéni boldogulás imperatívuszának uralkodó ideológiája – egyesek képesek a maguk és gyerekeik számára piaci szolgáltatások igénybevételével kellemes és biztonságos környezetet biztosítani, akkor magától értetődő módon azok, akik erre nem képesek, kétségkívül rosszul menedzselik önmagukat, és rossz példát mutatnak saját gyerekeiknek. Az így előálló helyzet azt az illúziót táplálja, hogy a széleskörűen hozzáférhető állami szolgáltatások egyrészt diszfunkcionálisak, másrészt végső soron szükségtelenek, hiszen ha *egyek* ezeket meg tudják vásárolni a piacon, akkor majd nyilván *mások* is.

Az ingyenes állami szolgáltatások leépítése nemcsak anyagi többletletterhet ró a családokra, de bizonyos szolgáltatásokat egyenesen elérhetetlenné tesz sokak számára, akik így gyak-

ran kényszerűségből a nukleáris családon kívüli szereplőkre hárítják ennek terhét és költségét egy olyan világban, amelynek uralkodó ideológiája a modernitásban a *nukleáris család*, a késő modernitásban pedig egyre inkább már az *egyén* anyagi és érzelmi autonómiája. Ennek következtében a kialakult helyzet feszültséget teremt ideológia (elvárás) és gyakorlat, egyrészt a „nem szeretnék másoktól segítséget kérni”, másrészt a „nincs más lehetőségünk” között. A tágabb családi-baráti kör bevonása a gyereknevelésbe korábban magától értetődőnek számított, ezért nem is segítségkérésként jelent meg, a mai viszonyok közepette azonban egyre inkább az adott nukleáris család „önállótlanágának” és diszfunkcionalitásának jeleként tűnik fel.

Az állami és piaci szolgáltatások abuzív házasságának egyik legszembevetőbb példája a brazil nagyvárosok luxusenklávéi, ahova a jómódúak az állam rendfenntartó funkciójának elégtelensége miatt menekülnek, egyrészt ezzel tovább erősítve az állami szolgáltatások színvonalromlását, másrészt elfelejtve, hogy egy olyan társadalomban, amelyben a legtöbben boldogtalanok, valójában senki sem élhet boldogan (Karsenti és Lemieux 2017: 141), és hogy a leszakadás ellen ható és a mobilitást elősegítő nagyobb társadalmi egyenlőség hatására a társadalom globális mutatói is javulnak, így perspektivikusan a középosztálynak sem lesz érdeke, hogy luxusenklávékba zárva élje kiváltságos, de egyre kevésbé boldog életét (Wilkinson és Pickett 2009, idézi Pogácsa 2016: 206).

A neoliberais kapitalizmussal összefonódó késő modernitás uralkodó ideológiája azonban egyre inkább az egyéni stratégiák felé tereli az embereket. A megoldáskeresés individualizálódása a társadalmi szolidaritás bázisának erodálódásával körkörös öngerjesztő folyamatáá kapcsolódik össze. A kollektív cselekvéshez szükséges szövetségesek híján a cselekvés nem egyszerűen az egyéni stratégiák követése felé, hanem jobb híján a valóság átalakítása helyett a valósággal kapcsolatos szemlélet átalakítása felé terelődik, vagyis a „trente glorieuses” társadalmi mozgalmaira jellemző „ontológiai forradalmat” fokozatosan maga alá gyűri az „episztemológiai ellenforradalom”, amely megelégszik a szenvedést okozó problémák egyéni „átkeretezésével”, a társadalmi viszonyok romlásával szemben fellépőket pedig medikalizálja és patologizálja: ők azok, akik képtelenek – pszichoterápia vagy coaching segítségével – saját érzelmi homeosztázisukat biztosítani. A boldogságra törekvés uralkodó ideológiájának hatására újfajta „érzelmi hierarchia” jön létre, amelyben azok kerülnek felülre, akik saját boldogságukért minden körülmények között harcolni, a negatív érzelmeket pedig a tudatukból hatékonyan száműzni képesek, a többiek pedig alulra (Cabanais és Illouz 2018: 198–199).

Az „episztemológiai ellenforradalom” mindemellett ideologikus célokat is szolgál, amennyiben felszámolja az uralkodó osztályoknak kedvező társadalmi renddel szembeni ellenállás és kollektív cselekvés (társadalmi mozgalmak) lehetőségét. Kizárólag az uralkodó osztály domináns pozíciójának megtartását segíti elő, ha az alávetett helyzetben lévők a társadalmi valóság átalakítása iránti igényeiket a valósággal kapcsolatos reprezentációik átalakításában szublimálják. Azok, akik belsővé teszik az „episztemológiai ellenforradalom” eszméit, engedelmes állampolgárokká és bér munkásokká válnak: szervezkedés, sztrájkok, a jobb munkakörülmények és többletjuttatások követelése helyett minden helyzetben kizárólag pozitív hangoltságuk megőrzésére törekcsenek. Így válik a biopolitika egyre inkább pszichopolitikává (Éber 2017b): a hatalom számára immáron az engedelmes testnél is értékesebb az engedelmes tudat.

A romantikus illúzió

A késő modernitás megváltozott viszonyai közepette a szerelem meghatározása szinte lehetetlen feladattá válik, főleg azok után, hogy a természet- és humán tudományok a 20. században inkább dekonstruálásán fáradoznak. A szociológia lehasította a szerelemről mindazt, ami hatalmi, vagy a társadalmi homofília tudattalan kereséséhez kötődik, a biológia mindazt, ami hormonális, vagy az evolúcióelmélettel magyarázható, a pszichológia pedig mindazokat a viselkedési mintázatokat, amelyek a kapcsolatfüggőségre²⁵ vagy az ellentétes nemű szülő ideálképének tudattalan keresésére vezethetők vissza. Tulajdonképpen ezt jelenti a giddensi értelemben vett „tisztá (pár)kapcsolat”: az illegitim alkotóelemeitől megtisztított (purifikált) szerelmet, amelynek megéléséhez, legalábbis egyelőre, nemigen vannak meg az adekvát eszközeink.

Amennyiben ugyanis a romantikus szerelem varázsából a részben vagy teljes mértékben illegitim tényezőket kiemeljük és karanténba zárjuk, nem sok marad meg belőle filozófiai vagy akár csak hétköznapi használatra. A késő modernitás elvarázstalanító viszonyai közepette a szerelem pozitív meghatározása már-már lehetetlenné válik, de vég nélkül sorolhatnánk azokat a patológiás képleteket, amelyek a szerelmet – állítólag – kontaminálják, és így autentikusságát kétségbe vonják. Kérdés, vajon nem lehetséges-e, hogy az, amit szerelemnek hiszünk, a valóságban inkább a „normális” és „patológiás” elemek valamilyen sajátosan szimbiotikus elegye. Jobb-e, boldogabb-e, szabadabb-e, tartósabb-e, és legfőképpen: romantikusabb-e az az intim kapcsolat, amely a patologikusnak vélt alkotóelemek kiselejtezését tekinti legfőbb feladatának?

Jobb híján a szerelmet „tünetei” vagy „következményei” felől kell megpróbálnunk körvonalazni. Luc Boltanski az *agapé rezsimjének* nevezi azt a kegyelmi állapotot, amikor a felek a szerelemben feloldódva elutasítják egymás „értékének”, teljesítményének megmérését és összevetését (Boltanski 2008: 64–66; Boltanski–Thévenot 2008: 41–42). Annak meghatározása, hogy ki mekkora arányban járul hozzá a közös költségekhez, veszi ki a részét a házimunkából – és ma már: az érzelmi munkából(!) –, a párkapcsolat e szakaszában implicit tilalom alá esik. Eva Illouz megfogalmazásában a szerelem legfontosabb vonása, hogy „a másik kritikátlan figyelmünk tárgyává válik” (2016: 111), Luhmann szerint pedig „a szerelmesek csak pozitív tulajdonságokat látnak” (1997: 54).

A romantikus szerelemeszmény ugyanakkor sajátos társadalmi konstrukció, amelynek létrejötte a teleologikus házasság kötelékeinek felfesléséhez köthető – olyan konstrukció, amelynek konstruált volta ugyanakkor mindenki előtt rejtve marad. Korábban már említettük, hogy e társadalmi konstrukció létrejöttében döntő szerepet játszott a 18. században megjelenő romantikus szépirodalom. A konstrukció fenntartását manapság leginkább (1) a népi bölcsességek, illetve legújabbban (2) a segítő foglalkozások (tréning, coaching), valamint (3) a hollywoodi típusú romantikus filmek és a profitorientált boldogságipar táplálja.

(1) A szerelemmel kapcsolatos talán legmakacsabb romantikus mítosz, hogy „minden akadályt legyőz”. Ezzel szemben egyrészt a szerelemnek csak ritkán kell legyőznie áthidalhatatlannak hitt akadályokat, mivel a párok – még a késő modernitásban is – gyakran hason-

25 Mivel a kapcsolatfüggőség tipikusan a késő modernitás terméke és a szintén sajátosan késő modern ontológiai bizonytalanság kezelésének – patologikusnak tekintett – eszköze, ugyancsak nem sok értelme van visszavetíteni ezt a problémát egy olyan korbá, amelyben a párkapcsolat legitim formájának tekinthető házasság magától értetődő módon rendszerint az egyik fél haláláig tartott.

ló társadalmi közegekből származnak (Fáber 2016b), vagyis a párválasztás mind a mai napig „előrendezett”, és mintha valamiféle „tudattalan stratégiát” követne, másrészt az akadályok legyőzésének feladata éppen nem a kapcsolat kezdeti „lángoló” szakaszához, hanem az azt követő konszolidált szakaszhoz tartozik, amennyiben a felmerülő nehézségekre a felek reflexív módon tekintenek, számba veszik és mérlegelik a szóba jöhető lehetőségeket.

A bourdieu-i társadalomelméletben az *amor fati*, vagyis a „szükségyszerű szeretete” kifejezés arra utal, hogy hajlamosak vagyunk olyan emberbe beleszeretni, akivel reális lehetőségünk van intim közelségbe kerülni (Bourdieu 1998: 116). A földrajzi tér átfedésben van a társadalmi térrel, amelyben többé-kevésbé homogén gócpontok alakulnak ki: az iskolai, munkahelyi és lakóközösségek társadalmilag többé-kevésbé homogén közegeket alkotnak, amelyek így nagymértékben „előrendezik” a kialakulandó párkapcsolatokat. Mindebből Peter Berger egyenesen arra a merésznek tűnő feltételezésre jut, hogy „nem is annyira a szerelem érzése az, amely létrehozza a kapcsolat bizonyos fajtáját, hanem a körülmények előrendezett és gyakran eltervezett kapcsolatok azok, amelyek a megfelelő érzelmeket létrehozzák” (1988: 48).

(2) A (neoliberális) kapitalizmus logikájával kivételes összhangban lévő segítő foglalkozások felfogásában a szerelem, az intimitás és a párkapcsolat – akár a szó átvitt, akár konkrét értelmében – „munka”, erőfeszítés (Illouz 1997: 163): a boldogságért meg kell dolgozni, és folyamatosan dolgozni kell a kapcsolat fejlődésén, építésén. Ezzel a felfogással a segítő tevékenységek azt az illúziót táplálják, hogy a konszolidálódott és a szükségyszerűen teleologikus irányba eltolódó autotelikus kapcsolat még mindig – legalább részben – a szerelem romantikus eszményén alapul, figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy a reflexió, a munka, a diskurziválás éppen a mindent magával ragadó spontán és irracionálisnak tűnő, szavakba is alig önthető lángoló szerelem ellenpólusa, vagyis a segítő foglalkozások éppen hogy nem gyógyítják, hanem tovább táplálják a késő modernitás „diskurzív alkoholizmusát”, ami a vonzalom erősítéséhez szükséges homályos projekciós felületek felszámolásának irányába hat. A szerelem fenntartása vagy felélesztése egészen egyszerűen házi feladattá válik (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 90), és így a szerelem minden misztikumától megszabadul.

Ezek a segítő foglalkozások rendszerint figyelmen kívül hagyják, hogy a szerelem „megtalálása” vagy „felélesztése” egészen addig nem merült fel feladatként, amíg 1. nem fogalmazódtak meg romantikus elvárások a házasságban, mert azok vagy nem jelentek meg szempontként, vagy a felek – főleg a férfi – a házasságon kívül éltek ki, és 2. a férfiak gyakran nem ahhoz a nőhöz kötődtek érzelmileg, aki számukra a konszolidálódott házasság alapját biztosította.

Ebből a szempontból érdekes – és minden intuíciónak ellentmondó – fejlemény, hogy a párkapcsolati lét szempontjából a modernitás és a késő modernitás nem a fokozott munkamegosztás, hanem a funkciók összevonódásának és halmozódásának irányába mutat. A széleskörűen hozzáférhető állami szolgáltatások leépítése miatt pedig egyre inkább piaci szereplőket vagyunk kénytelenek a munkamegosztásba bevonni, de továbbra is igaz az, hogy vágyaink és elvárásaink teljesülését egyre nagyobb mértékben egyetlen embertől reméljük (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 50). E szolgáltatások nélkül azonban a párkapcsolatra nehezedő nyomás csak tovább fokozódna (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 25).

(3) A hollywoodi típusú közhelyek már igen korán és észrevétlenül beszivárognak az egyéni tudatokba. Amikor Eva Illouz (1997) arra kért 8–16 éves amerikai gyerekeket, hogy mondják el, hogyan képzelnek el egy romantikus randevút, ők ezt az idilli pillanatot gyakran gyertyafényes vacsoraként írták le. Egyértelmű, hogy életkorukból adódóan nem saját ta-

pasztalataikról, hanem a tömegkultúra által közvetített maguktól értetődőségekről számoltak be (Illouz 1997: 115118), a gyertyafényes vacsora (*dining out*) ugyanis a „konzervromantika” *par excellence* formája.

Eva Illouz (1997) empirikus kutatásából az is kiderül, hogy a „sikerese” (értsd: hosszú) házasság és a „romantikus” kapcsolat között az általa megkérdezett interjúalanyok egyértelműen különbséget tudnak tenni, sőt a kettő működési módja közötti ellentéttel is tisztában vannak. Amikor Illouz arra kérte interjúalanyait, hogy idézzék fel életük legromantikusabb epizódját, az 50 megkérdezettből mindösszesen hárman említettek olyan élményt, amelyet aktuális párkapcsolatukban éltek meg, a többiek általában egy már lezárt, rövid, de érzelmi-
leg heves időszakot jelöltek meg (Illouz 1997: 169). Nemcsak az elmélet, de az empiria is azt mutatja, hogy a romantikus szerelemre alapozott kapcsolat és a konszolidálódott házasság között nem egyszerűen határvonal húzható, hanem éles ellentétben is állnak egymással. És bár a megkérdezettek viszonylag szűk és társadalmilag is többé-kevésbé homogén háttere miatt a reprezentativitás kérdése joggal vethető fel, a felmérés tanúsága szerint az emberek hosszabb távon végül nem azzal a személlyel kötik össze az életüket, akihez legromantikusabb élményeik fűződnek, vagy nem azokhoz fűződnek romantikus élményeik, akivel életüket összekötötték.

A szerelemmel kapcsolatos felfogásunkat hosszú ideje – de legalább egy évszázada – a diskurzusok és az elvárások kettőssége feszíti. Egyrészt hajlamosak vagyunk elfogadni, hogy egy hosszú kapcsolat nem éghet folyamatosan ugyanazon a hőfokon, mint a kezdetekkor, másrészt mégis ezt a romantikus lángolást tekintjük mércének, amelynek felszítására időről időre – a hollywoodi tömegfilmipar hatására, piaci szolgáltatások bevonásával, vagyis önszervező kézikönyvek, párkapcsolati tanácsadók, coachok és trénerek segítségével – kísérletet teszünk. A helyzet paradox voltát Illouz kiválóan ragadja meg, amikor ezen erőfeszítésekkel kapcsolatban a *kitervelt spontaneitás* (*calculated spontaneity*) és a *megtervezett eredetiség* (*scripted originality*) kifejezéseket használja. A paradoxon hátterében a szerelem és a párkapcsolat egyidejűleg jelen lévő, de egymásnak ellentmondó felfogása áll: a szerelemre hol spontán éledő, mindent felperzselő és minden akadályt legyőző erőként, hol pedig kemény munkaként vagyunk hajlamosak tekinteni (Illouz 1997: 1–92–193). Illouz – egyszerre ironikus és drámaian találó – szóhasználata arra utal, hogy a tudatos erőfeszítések nem képesek spontaneitást szülni, a reflexió pedig mindent elsöprő szenvedélyt szítani. A tömeg- és olykor a magaskultúra termékeinek – magazinok, filmek, regények, reklámok – diskurzusával szemben nem könnyű elfogadni, hogy a házasság *korábban nem a romantikus szerelem megélésének terepe volt*. A mai helyzet ellentmondásos elvárásai feltételezhetően a társadalmi funkciók korábban már említett összetorlódásából, összesűrűsödéséből adódnak: ami a nőket illeti, a tradicionális házasság keretei között az ő érzelmi, szexuális szükségleteik vagy az intimitás iránti igényeik kielégítése fel sem merült, a férfiak pedig, ha nem is teljes mértékben legitim módon, de legalábbis következmények nélkül elégíthették ki a romantikus szerelem és a konszolidált házasság iránti kettős igényüket – természetesen két külön helyen. A házasságszédelgés a férfiak esetében legfeljebb csak sajnálatos, de érthető gyarlóságként jelent meg (Giddens 1992: 7).

A szülő-gyerek viszony átalakulása – teherből áldás, majd projekt

Az elmúlt közel fél évezred során nemcsak a romantikus viszonyok, hanem a szülő-gyerek kapcsolat is gyökeresen átalakul. Philippe Ariès (1987), elsősorban Franciaországra vonatkozóan, végigtekinti a gyermeki lét és a gyerekkel kapcsolatos felfogások változásait a középkorban. Középkori műalkotások és irodalmi művek elemzéséből arra a következtetésre jut, hogy egészen a 12. századig nem léteztek gyermekábrázolások (bár az ókori görög művészetben – úgy tűnik, inkább kivételként – még jelen voltak, vagyis tág perspektívából nézve a 12. században nem a gyerek „felfedezéséről”, sokkal inkább „újrafelfedezéséről” van szó). A 13. századi műalkotásokban három gyermektípus is megjelenik: az angyal, a gyermek Jézus, valamivel később pedig a meztelen gyermek. A 15–16. században az ábrázolás részben leválik az egyházi ikonográfiáról, a gyerek a zsánerjelenetek közkedvelt alakja lesz, és mozgásával (játsszó, pisilő gyerekek) dinamizmust visz a korabeli ábrázolás statikusságába, ám még ekkor is csak a felnőtt alakok „kiegészítőjeként” jelenik meg (Ariès 1987: 35–43), és a korábban kicsinyített felnőttként ábrázolt gyerekek is csak fokozatosan nyerik el valóságosabb gyermeki formájukat.

A korabeli vélekedés szerint – érvel Ariès és feltehetőleg Ariést olvasva Badinter – a gyerekekkel szembeni szülői közöny, amely a francia falvakban egészen a 19. századig jellemző volt, logikusan következett a kor objektív demográfiai viszonyaiból: egy olyan korban, amelyben a terhesség nemcsak a gyerek, hanem az anya életére is komoly veszélyt jelentett, számolni kellett azzal, hogy szülés közben az anya és az újszülött egyaránt könnyen meghalhatott. Az objektív demográfiai körülményekből adódóan az anya kötődése gyermekéhez szükségszerűen igen korlátozott volt. A gyerek periferikus helyzetét ugyancsak jól jelzi, hogy a családi konfliktusok esetében a feleség rendszerint férje pártját fogta gyermekével szemben: „a feleség a férfi érdekeit a gyermeké elé helyezi” (Badinter 1999: 58). Bár megjelenik a kisgyerek valamiféle sajátos funkciója, nevezetesen a szülők szórakoztatásának feladata, általánosságban azért megfogalmazható, hogy a gyerek leginkább terhet és kockázatot jelentett a szülők számára (Badinter 1999: 40), akik különböző módokon igyekeztek minél kevesebb időt tölteni vele.

A család vagy az „egyedülálló” leányanya boldogulása előbbre való volt a gyermekénél, akit jobb esetben gyakran dajkához adtak, nemritkán siralmas körülmények közé, rosszabb esetben pedig akár meg is gyilkoltak (Badinter 1999: 48–59). A dajka kiválasztása nemritkán teljességgel esetleges: az anya olykor újszülött gyermekét az első szembejövőre rábízta, aki „gondozását” dajkaként magára vállalta, vagy a nagyobb tereken működő közvetítőkhöz, egyfajta „gyermekkihelyező irodához” fordult. Mindezek fényében nem meglepő, hogy a szülők és a dajka olykor egymás nevét vagy lakhelyét sem ismerte, és hogy a gyerek túléli-e az utazást a dajka (külvárosi) lakóhelyére, egyáltalán épségben vagy akár élve visszakérül-e a szülőkhöz, mellékkörülménynek számított (Badinter 1999: 96–97). Badinter igen súlyos következtetésre jut: a korabeli statisztikai adatok tükrében nem túlzás azt állítani, hogy a dajkaság egyfajta születés utáni passzív abortusz, „»objektíve« rejtett gyermekgyilkosság” volt, mivel fogamzástól egészen a 18. század végéig nem létezett (Badinter 1999: 110; Csányi és Kerényi 2018: 139).

Ha a dajkától többé-kevésbé épségben vissza is került a családhoz a gyerek, szülei rövidesen ismét mindent elkövettek annak érdekében, hogy ne sokáig legyen láb alatt: ha megenedhettek maguknak (itt elsősorban polgári és arisztokrata családokról van szó), házitanítót fogadtak fel mellé, majd amint lehetett, a lánygyerekeket gyakran zárdába, a fiúkat bentlakásos iskolába küldték (Badinter 1999: 95). Nem ritka tehát, hogy a 17–18. században felnőtté váló gyerek összesen alig néhány évet töltött szülei mellett, és rá mindenekelőtt a boldog élet kerékkötőjeként tekintettek.

Ebből adódóan nemhogy – ma már megszokott módon – a magzattal, de még a néhány éves gyerekkel sem alakul ki intim szülői viszony, ez majd csak a 19. századi demográfiai átmenet hatására (alacsony natalitás, alacsony halandóság) változik meg gyökeresen, bár a gyermekportrék – vagyis a gyerek mint önálló entitás iránti érdeklődés – megjelenése ennél mintegy 150–200 évvel korábbra tehető.

Nicholas Orme (2003) brit történész kétségbe vonja Ariès módszerét, amely irodalmi és műalkotások elemzéséből következtet valós társadalmi-családi viszonyokra, és úgy véli, a gyerekekre már a középkorban is önálló entitásként tekintettek, korai haláluk pedig a túlélés objektív demográfiai esélyeitől függetlenül lesújtotta a szülőket, a túlélő gyermekeket pedig valószínűleg ugyanúgy szerették, mint ma (Orme 2003: 3–10). Hasonlóan látja a kérdést Gyáni Gábor is, aki egyrészt hangsúlyozza, hogy a családok társadalomtörténetének felvázolását elősegítő források az elitrétegek esetében jóval gazdagabbak (Gyáni 2015: 13), míg az alsóbb rétegek mindennapjaira első kézből származó források (naplóbejegyzések) híján legfeljebb csak következtetni tudunk. Ariès franciaországi tapasztalatainak ellentmondva Gyáni úgy véli, Magyarországon már a kora újkorban létezett a bensőséges szülő-gyerek és anya-csecsemő kapcsolat. Az általa idézett 20. század végi naplóbejegyzések egy szülés előtt álló nő, Keli Lajosné boldogságáról és kétségeiről, a gyermekvárás ambivalens izgalmairól és előkészületeiről számolnak be. A bejegyzések arra utalnak, hogy a szülés körüli aggodalmak még ekkoriban sem voltak indokolatlanok: „Oh! Bárcsak már túlestem volna mindenem, mert nagyon szörnyen félek a [szülés utáni] lebetegedéstől. Oh! Csak nem fog az életembe kerülni!” (Gyáni 2014: 14–15).

E kérdésben nem könnyű igazságot tenni, mindenesetre felvethetjük, hogy a nézetkülönbségeket részben akár a földrajzi eltérések is okozhatják: Ariès elsősorban Franciaországot, Orme Angliát vizsgálta, Gyáni írása pedig a 19. század végi magyarországi körülményeket elemzi. Mindazonáltal logikusnak tűnik Ariès (és Badinter 1999: 66) érvelése, miszerint az objektív túlélési esélyek (és azok időbeli változása) nem hagyhatták érintetlenül az anya és gyermeke közötti viszonyt, bár az inkább körkörös, mintsem egyirányú volt: a magas gyermekhalandóság a gyerekek iránti kötődés hiányának nemcsak oka, hanem következménye is, vagyis sok gyerek valószínűleg éppen azért halt meg, mert a korai halál eshetősége miatt hozzá érzelmileg kevésbé kötődő szülők elhanyagolták.

A felvilágosodás hatására a család szereplői közötti viszonyok a nagyobb egyenlőség felé tolódnak el (Badinter 1999: 133), ugyanakkor figyelmet érdemel, hogy az anya és a gyerek közötti kapcsolat szinte minden forrásban valamiféle zéró összegű játszmaként jelenik meg, mintha csak ellenérdekelte felek volnának: vagy az anya áldozza fel magát a gyerekéért, vagy a gyerek sínyle meg az anyát „önző” vagy passzív viselkedését. Sarkosabban: vagy a gyerek sodorja – születésével – veszélybe az anyát életét, vagy az anyát teszi ki életveszélynek a gyermekét – például amikor akár megszületését követően néhány órával évekkel általa zömmel ismeretlen dajkákra bízta (Badinter 1999: 96; Shahar 2000: 111). A két érintett fél egyidejű és kölcsönös „kielégülésének” alig találjuk nyomát.

Az anyai szeretet fontosságát hangsúlyozó kiadványok – Franciaországban – az 1760-as években jelennek meg (Badinter 1999: 120), valószínűleg nem függetlenül attól, hogy az állam – és a demográfia új tudománya – ekkoriban fedezi fel a polgárban az „erőforrást”. Ebből a perspektívából nézve az igen magas gyermekhalandóság komoly problémát jelent, amelyet különböző eszközökkel orvosolni kell, hiszen adóalanyként és – a férfiak – katonaként az állam prosperitása szempontjából létfontosságúak (Badinter 1999: 127). Az anyacsecsemő viszony medikalizálásával lehetőség adódik a szoptatás bátorítására, ami korábban – elsősorban a felsőbb és a legalsóbb körökben (előbbieket az élénk társasági élet, valamint a szoptatásnak a női testre gyakorolt vélelmezett negatív hatása és lealacsonyító testisége, utóbbiakat a munkakényszer tartotta távol az újszülöttől) – ugyancsak nem volt magától értetődő. A szoptatás széles körűvé válása nemcsak a demográfiai mutatókat javította, hanem az anyának a csecsemőhöz fűződő viszonyát is szükségszerűen bensőségesebbé tette. A romantikus szerelemeszmény megjelenésével nagyjából párhuzamosan az anyai gyengédség is elfogadottá, majd normává válik. Az pedig, hogy az anyai tevékenység és a nőiség ily módon összefonódik egymással, a nő relatív hatalmának növekedéséhez vezet a családban (Hadas 2016: 531). Nemcsak a házasság, hanem a család is eltolódik a szimmetrikusabb viszonyok felé, és egyre inkább a boldogság, az öröm és a gyengédség közegévé válik (Badinter 1999: 146).

Az előbbiek fényében jól látszik, hogy nemcsak a házasság, hanem a szülő-gyerek kapcsolat megszervezésében is csökken a szűk értelemben vett családon kívüli célok szerepe. A párkapcsolatok eltolódnak a „tisztá kapcsolat” felé, ahogyan – metaforikus értelemben – a szülő-gyerek kapcsolat is: a gyermek születése mindenekelőtt már nem nyűg, hanem (gyermek)áldás, a nyugdíjrendszer kiépülésével az idős szülők öreg napjainak támaszából a párkapcsolat legfontosabb céljává, majd később „metaprojektjévé” válik.

A történelem során az anya és gyermekének viszonya, amelyet hol az odafigyelés és a szeretettili kötődés, hol a gyakran elutasításig fajuló közömbösség jellemez, igen változatos képet mutat. Annyi mindenesetre megállapítható – és tulajdonképpen ez Elisabeth Badiner könyvének fő mondanivalója –, hogy a változatosság inkább aláássa, semmint megerősíti valamiféle korokon átvívelő „anyai természet” létezését. Bizonyos korokban ugyanis a gyermek nemhogy kitüntetett figyelmet nem kap, de még a szükséges törődést is megvonják tőle, és évekre dajkához számúzik, ahol még életben maradása is kétséges, és korabeli beszámolók tanúsága szerint erről a jelentős kockázatról a szülőknek is tudniuk kellett.

Ami ennél sokkal egyöntetűbb változást mutat, az az apa és gyermekének kapcsolata. Egészen a legutóbbi időkig az apa olyan tekintély forrása a családban, amellyel a gyermek iránti gyengédség bármiféle kinyilvánítása összeegyeztethetetlen. Bár a 18. század elejére a nyugat-európai polgárság körében a szigorú büntetési központú nevelés eltűnik (Csányi és Kerényi 2018: 142), egészen a 20. század utolsó negyedéig kell várni, hogy a fegyelmező és gazdasági dimenzióra redukált apa a család „rendjének” és egzisztenciájának biztosításán túl a gyermek testi és lelki fejlődésében is szerepet vállaljon, és autoritásának egy részét gyengédségre cserélje. Az „új anya” meghatározásánál az „új apa” körvonalazása tehát jóval egyszerűbb feladatnak tűnik.

Túl azon, hogy korábban a férfibarátságok alapja is sokkal inkább a közös élmények és tapasztalatok voltak, semmint érzelmi világuk kölcsönös diskurzíválása (Giddens és Pierson 1998: 135), az „új apa”, elődeivel szemben, immáron fontos szerepet vállal a család érzelmi homeosztázisának aktív – és diskurzív – fenntartásában. Ez a fajta „új érzelmesség” egyrészt élesen elválik a trubadúrok, lovagok, minnesängerek érzelmes poétikájától, mely-

nek címzettje nem a házastárs, hanem a testi vagy plátói szerelem házasságon kívüli megtestesülése volt, és amely az érzelmi viszony *interszubjektív megkonstruálására és fenntartására* nézve semmiféle ígéretet nem hordozott magában. Másrészt férfitársaságban is legitimé válik a belső érzelmi világ diskurzíválása.

A gyerek mint „metaprojekt”

A késő modernitás/neoliberális kapitalizmus elbizonytalanító viszonyai közepette a saját igazolását önmagából meríteni kénytelen párkapcsolat fókusza idővel az egyetlen olyan „tárgy” felé terelődik, amely a munka egyre nagyobb mértékben projektalapúvá váló világában enyhét tud adni, és a felek „affektív projektjeire” is ható folyamatos egyeztetési kényszer hatását legalább átmenetileg korlátozni tudja, az autotelikus kapcsolatot pedig képes legalább részben a teleologikus működési módra visszaállítani: ez pedig jobb híján a *gyerek*.

A gyerek, aki már nem (vagy csak igen korlátozottan) szolgálja a vagyon és a társadalmi státusz átörökítésének célját, és az individualizáció térhódításával az állam is egyre kevésbé legitim módon tekinthet rá a biopolitika alanyaként és erőforrásaként, az affektív és profeszszionális projekteknel tartósabb, szilárdabb vagy „reziliensebb” „metaprojekt” alanyává és tárgyává válik. Ezt a szülő-gyermek viszony fokozatos történeti átalakulása tette lehetővé, amelynek során a magzat az anya életére leselkedő veszélyből, a cseperedő gyermek pedig nyúgból a család érzelmi homeosztázisának kulcsfontosságú szereplőjévé válik. A „szerető anya” – legalábbis Franciaországban – viszonylag korán, már a 17. században megjelenik, azonban – amint azt az imént láttuk – a család érzelmi háztartásában szerepet vállaló „melegszívű” apa megjelenésére egészen a 20. század végéig várni kell. Ezek a társadalmi változások teszik lehetővé, hogy a látszólag kizárólag affektivitásra épülő, érdekmentesnek tűnő szülő-gyermek viszony a gyermekvállalást nemcsak az anya, hanem immáron az apa számára is a késő modernitás magától értetődő és szinte kizárólagos „metaprojektjévé” formálja, és a család korábbi egzisztenciális szükségletei helyett a szülők társadalmilag kondicionált pszichológiai szükségleteinek – és a közösségi médiában gyakran az elismerés iránti vágyuk – kielégítését szolgálja, és így válik a „jó anya” (és a „jó apa”) meghatározása reprezentációs versengés tárgyává a nyilvános térben, ahol *ad absurdum* a gyerek relatíve gyorsabb biológiai fejlődése – korábban kezd el felülni, állni, járni, beszélni, mint kortársai – ugyancsak az anya (és az apa) szülői kompetenciáinak bizonyítékeként jelenik meg (még akkor is, ha tudjuk, hogy egy gyerek átlagosnál feltűnően gyorsabb mozgásfejlődése sokkal inkább fizikai környezetének elégtelenségére, semmit kivételes képességeire utal)²⁶.

A gyerekvállalás az életvilág további fragmentálódásának megálljt parancsoló bástyaként nem egyszerűen menedéket nyújt az anya számára a munka világának lélekölő rutinjával vagy bizonytalanságával szemben (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 106) és megalapozza pozitív önértékelését (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 137), de a világ általános elvarázstalanodása közepette a „visszavarázsosítás” eszköze is egyben (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 37), mindenekelőtt pedig az „autentikus” – szülői – lét záloga (Boltanski 2004: 141). Ez az oka annak, hogy

26 „[a] csoportjában lévő és még csak a hátukon fekvő fiatalabb társaihoz képest az egyik kisgyereknek már igen korán kedve támad gurulni, de ehhez nem állt rendelkezésére elég szabad tér. Ezt ellensúlyozandó hamar felfedezte a kúszást, ami lehetővé tette számára, hogy könnyebben kikerülje a társait, vagy adott esetben átmászson rajtuk” (Szántó-Féder 2017: 271).

bár a késő modernitásban a családonkénti átlagos gyerekszám radikálisan csökken, a legalább egy gyermeket vállalók vagy vállalni tervezők aránya nem követi ezt a csökkenési ütemet.

Paradox – de a késő modernitás mindent elbizonytalanító logikájából következő – módon azonban az autentikusságot itt éppen nem a társadalmi kényszerek alóli felszabadulás, hanem a gyerekneveléssel járó kényszerek többé-kevésbé önkéntes vállalása, az egyébként sérülékeny és szinte bármely pillanatban felszámolható párkapcsolat legyökerezése, becsatornázása jelenti, amely így több-kevesebb sikerrel mentesíti a feleket a közös értelemadás és döntéshozatal folyamatos kényszere alól (Boltanski 2004: 141 nyomán), a felek – anyai és apai – kötelességeit legalább átmenetileg meghatározza, és őket – ha nem is szükségszerűen affektív, de legalábbis földrajzi és erkölcsi értelemben – egymáshoz és a gyerekhez kapcsolja. Sőt a gyerekre hivatkozva – még ma is! – *legitim* módon és több-kevesebb sikerrel elháríthatók bizonyos olyan professzionális vagy tágabb családi-baráti kötelezettségek, amelyek nem járulnak közvetlenül hozzá a gyerekvállalás mint „metaprojekt” sikerre viteléhez, amely így nemcsak időtartamában, de fontosságában is kiemelkedik az egymást követő projektek folyamából (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 76). A gyerek olyan hosszú távú és alig-alig felbontható kötelezettségvállalást jelent, amely a „folyékony modernitásban” (Bauman 2003: 43) az élet egyéb szféráiban ma már szinte elképzelhetetlen.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a párkapcsolat efféle gyerekvállalás általi legyökerezése a késő modernitásban többé már nem evidencia, hanem maga is gyakran – bár a különböző társadalmi osztályokban és miliókban feltehetően igen eltérő mértékben – a felek közötti reflexív egyeztetés eredménye, és ebben az értelemben „önként vállalt rabság”, amelyet természetesen az egyéni és az osztályhabitus továbbra is kondicionál. A felek Odüsszeuszként a hajó árbócához kötöztetik magukat, mert tudják (vagy érzik), hogy a szirének szigete mellett elhajózva nem tudnának ellenállni a szirénhangok csábításának. A késő modernitás/neoliberális kapitalizmus által generált szüntelen reflexiók kényszer ugyanis nem olyan talapzat, amelyre könnyű bármit is építeni. Ebből a szempontból a párkapcsolat efféle lehorgonyozása – bár nem kockázat nélküli, de – korántsem irracionális gyakorlat. C. Wright Millsszel csak egyetérteni tudunk:

A gondolkodás a rend kialakítására, de egyúttal a teljes körű megértésre is irányul. Nem szabad túl korán abbahagyni, különben az ember nem tudja meg mindazt, amit tudnia kellene; de egy idő után mégiscsak fel kell hagynia vele, máskülönben megőrül. Úgy vélem, a gondolkodás, azon ritka esetekben, amikor többé vagy kevésbé sikerrel jár, ettől a dilemmától válik a leglelkesebb erőfeszítéssé, amelyre ember csak képes (Mills 1967: 223).

Egy olyan világban, amely többé már nem biztosít kiszámítható karrierutakat és stabil munkahelyeket, a projektszerű termelés és munkavégzés folyamatosan az egyik városból vagy országból a másik felé tereli az embereket, a párkapcsolatok felbomlása és felbontása pedig egyre kevesebb akadályba ütközik, a gyerekvállalás az élet egyik leghosszabb kihatású, egy szerre idegőrlő és feszültségekkel teli döntése (Bauman 2003: 42–43 nyomán).

Nem kockázatok nélküli „stratégiáról” van azonban szó, ugyanis a gyerek megszületése jelentős változást idéz elő a párkapcsolatban, amely így a „nagy lánggal égő”, „romantikus” szakaszból szükségszerűen átlép egy olyan konszolidált szakaszba, amely – legalábbis a gyerekek felcseperedéséig – az autotelikus kapcsolatot ismét a teleologikus modellhez közelíti. A hormonális változások szerepét nem vitatva gondolat kísérletként megfogalmazhatjuk, hogy a szülés utáni depresszió gyakori jelensége annak a radikális változásnak a pszichés

leképeződése lehet, amely a gyerek megszületésével a felek egymásra irányuló kölcsönös és romantikus tekintetét annak a feladatnak a praktikus és pragmatikus ellátására irányítja, amelyet a gyerek mint „metaprojekt” számukra jelent. Bár a gyerek születése közelebb hozza a feleket az ontológiai biztonság pólusához, ezzel párhuzamosan el is oldozza őket az önmagáért létező, önnön létüket az affektivitásban és a szexualitásban fellelő, a romantikus illúziót szüntelenül táplálni képes autotelikus párkapcsolat ideáljától. Szociológiai értelemben az első gyerek megszülése utáni depresszió a romantikus szerelem illúziójából táplálkozó autotelikus kapcsolat elgyászolásaként is értelmezhető. Annál is inkább, mivel – ahogyan azt korábban láttuk – a romantikus illúzió fenntartására irányuló társadalmi elvárást a felek igen hatékonyan belsővé teszik anélkül, hogy tudnák, a gyerek megszületésével ismét nagyrészt teleologikus pályára álló párkapcsolat ezen illúzió táplálására kevésbé alkalmas.

A másik komoly kockázatot az jelentheti, ha a gyerekekre a felek már megszületésétől fogva – vagy akár már azt megelőzően is – túlságosan nagy terhet raknak. Popper Péter „funkciógyerekeknek” (2010: 94–96) nevezi azokat a gyerekeket, akiktől szüleik saját kapcsolatuk megmentését vagy tartósítását remélik. Ez a „stratégia” korántsem irracionális, hiszen az autotelikus működési módot nehezen viselő kapcsolat egy teleologikusabb pályára állva akár működőképesnek is bizonyulhat. Kevésbé ideális esetben azonban a gyerek a felek közötti küzdelem eszközévé, szülei szükségleteinek kielégítésére hivatott „tárggyá” válhat. Ez a tárggyiasult viszony a gyerek számára szeretet helyett legjobb esetben is csak valamiféle sajátos figyelmet képes biztosítani, ami későbbi narcisztikussá válásának kedvez (Bánki 2017: 169–176). Az érzelmileg elhanyagolt és manipulált, eszközként kezelt gyerek felnőtt korában már az autotelikus kapcsolatok menedzselésében is nehézségekbe ütközik, mivel saját „grandiózus szelfje” nem kompatibilis a kölcsönösség és a szimmetrikus kapcsolódás alapelveivel, amely a késő modernitás autotelikus kapcsolataival szemben elvárásként megfogalmazódik. (Egy hatalmaskodó, nagyzó, másokat saját bizonytalan lelki homeosztázisának fenntartásához eszközként felhasználó családfő, mivel ez a működési mód a teleologikus házasság elképzelésével teljes mértékben összeegyeztethető volt, a premodernitás életvilágában egyáltalán nem szűrt szemet – vagy akár még elismerést is kiválthatott. A narcisztikus működési mód csak azóta számít patológusnak, amióta az igazságossági elveket egyre nagyobb mértékben érvényre juttató kapcsolatok korában a párkapcsolatok integrációjának egyre kevésbé legitim alapja a felek közötti hatalmi aszimmetria.)

A gyerekvállalás esetében tehát ugyanaz jelenti a megnyugtató biztonságot, mint a nyugtalanító bizonytalanságot: nevezetesen, hogy egy morális értelemben kényszerítő és visszavonhatatlan metaprojektről van szó, amely sokáig tart, és bár „normális működési módban” képes a feleket egymáshoz kötni, a kapcsolat esetleges felbomlását követően azonban – a felek minden ellenkező irányú szándéka ellenére – közös gyerekükön keresztül továbbra is egymáshoz láncolja őket. A megosztott gyermekfelügyelet a feleket arra készteti, hogy egymás földrajzi közelségében maradjanak, így például egy külföldi állásajánlat elfogadása az érintett fél számára lehetetlenné tenné szülői teendőinek ellátását, vagyis a feleket a kapcsolat felbomlását követően paradox módon nagyobb mértékben „röghöz köti” a gyerek, mint a párkapcsolat „normális működési módjában”, amely a helyváltoztatásra vonatkozó döntés meghozatalában a feleket kölcsönös alkalmazkodásra készteti.

A késő modernitás megváltozott viszonyainak hatására, mivel „az első kielégítően jó partner” melletti lehorgonyzás helyett a keresés a fizikailag, érzelmileg és pszichológiailag megfelelő partnerre irányul, a gyerekvállalás egyre későbbre tolódik, és egyre közelebb kerül a nő termékenységi periódusának végéhez. Ennek következményeként a gyermektelen – vagy a meglévő(k) mellett újabb gyerekre vágyó – nő a párkapcsolatot hajlamos saját nemzőképessége időbeli korlátjának elképzelt perspektívájából visszatekintve szemlélni (Illouz 2012: 75), és e választóvonal közeledtére – a férfival ellentétben, akinek időperspektívája nemcsak tágabb, de lineárisabb is – saját szervezetének havi ciklusa is visszatérő módon figyelmezteti. A késő modernitás uralkodó ideológiája – a romantikus szerelemeszmény és a minden szempontból megfelelő partner megtalálásának imperatívusza – által leszűkített időhorizont egy új párkapcsolatot is viszonylag hamar a döntés kényszerének nyomása alá helyez.

A késő modernitás „termékenységi időablaka” egyre gyakrabban túlságosan „szűknek” bizonyul, ezért a nők, akik a férfival közös gyermekvállalás szempontjából genderhátrányban vannak, erre a dilemmára biológiai sajátosságukból adódóan kénytelenek sajátos választ adni, vagyis egyre gyakrabban vállalnak egyedül gyereket – ebből a szempontból pedig vitathatatlan előnyt élveznek a férfakkal szemben, akik, ha egyedül szeretnének saját gyereket nevelni, legalább kilenc hónapig, de inkább tovább (legalábbis egyelőre) kénytelenek egy női test „szolgáltatásait igénybe venni”, jóllehet őket e tekintetben a jóval tovább nyitva álló termékenységi ablak kisebb nyomás alá helyezi.

A késő modernitás uralkodó ideológiája tehát – most csak a különmemük párkapcsolatait figyelembe véve – mindkét nem tagjaira egyformán hat, biológiai sajátosságukból adódóan azonban a nők és a férfiak nem egyformán engednek a szirénhangok csábításának. Amíg a házasságkötés és családalapítás az „első kielégítő partner” megtalálása köré szerveződött, addig a nők termékenységi ablakának bezárulása nem helyezte különösebb nyomás alá a házasságot. A korai megismerkedés és a nő biológiai termékenységének vége között bőségesen volt idő a kívánt vagy elvárt mennyiségű gyereknek életet adni. Ezzel szemben a „tökéletes társ” megtalálásának imperatívusza mindkét nemet újabb és újabb kalandok és párkapcsolatok felé hajtja, ez azonban a nőknél – objektív biológiai okokból adódóan – korábban ütközik áttörhetetlen korlátba. A férfiak „elköteleződésfóbiájának” biologizáló, evolúciós színezetű magyarázatai sem a párválasztás és családalapítás kulturális beágyazottságáról, sem pedig a párválasztási időkeret nemek közötti objektív egyenlőtlenségéről nem vesznek tudomást.

Egyrészt a teleologikus – premodern – házasság idején a házasság felbomlása, amikor a válás egyáltalán lehetséges volt, rendszerint sokkal nagyobb szégyent jelentett a felekre és családjaikra nézve, mint az a szenvedés, amelyet egy érzelmileg, szexuálisan vagy bármilyen más szempontból nem kielégítő házasság okozott. Másrészt egyértelmű, hogy a késő modernitás a boldogságkeresés uralkodó ideológiája és a „megalkuvás” tilalma révén mindkét felet újabb és újabb kapcsolatok felé tereli, ugyanakkor egészen addig, amíg a gyerekvállalás „metaprojektként” az ontológiai bizonytalanság kezelésének egyetlen lehetősége marad, a nőknek mindig is kevesebb idejük lesz a „tökéletes társ” megtalálására; vagyis egészen addig, amíg a mozaikcsalád mint együttélési forma nem válik magától értetődővé, hamarabb lesznek kénytelenek hosszú távra „elköteleződni”.

	PREMODERNITÁS		KÉSŐ MODERNITÁS
Együttélési forma	házasság	MODERNITÁS	párkapcsolat
Orientáció	tartósságra orientált		boldogságra orientált
Legitimáció	teleologikus		autotelikus
A párválasztás logikája	az első kielégítően jó partner		a minden szempontból ideális partner
Az „elköteleződés” jellege	erkölcsi		érzelmi
Párkapcsolati integráció	erkölcsi, gazdasági, vallási		affektív-szexuális
„Biztosíték”	szerződéses		diskurzív

Konklúzió

Az együttélés keretei – a tőkés termelésben végbemenő változásoktól nem függetlenül – az elmúlt évszázadok során fokozatosan átalakultak. A *premodernitás* teleologikus családmódeljét a *modernitás* párkapcsolataira ható normatív kényszerek erjedése és a boldogságra törekvés céljának megjelenése követte, végül lehetővé vált a tradicionális kötetékektől eloldódó, az *egyéni boldogságkeresés köré szerveződő* és a kapcsolat szüntelen menedzselésének terhével szembesülni kénytelen *autotelikus* párkapcsolat ideáltípusának körvonalazása, amely jobb híján az intimitás és a szexualitás összetartó erejében, az érzelmek folyamatos monitorozásában, verbalizálásában és racionalizálásában bíz. Ez természetesen nem jelenti, hogy minden mai – akár csak európai – párkapcsolat e logika szerint működne, mivel leginkább a három kor három típusának változó arányú együttes jelenléte figyelhető meg, de azt igenis jelenti, hogy még azokban a párkapcsolatokban is, amelyek a premodern vagy a modern kor integrációs modelljére épülnek, az új kényszerek feszítő erőként jelennek meg. A késő modernitás párkapcsolati normái ugyanis uralkodó ideológiaként nemcsak a vele összhangban működő, hanem a másfajta integrációs „stratégiát” „választó” házasságokat, párkapcsolatokat is a boldogságkeresés kényszerének és a „megalkuvás” tilalmának nyomása alá helyezik.

A külső erők (szülők, vallási és gazdasági szempontok, a kisközösség elvárásai stb.) által mederbe terelt házasság az elmúlt évszázadok során fokozatosan levetkőzte magáról a hagyományos kényszereket, mégpedig olyannyira, hogy a párkapcsolat nagyrészt öncélúvá vált. A *teleologikus házasság* tehát fokozatosan *autotelikus párkapcsolattá* alakul át, és itt mindkét változás fontos és egymástól elválaszthatatlan: a *házasság* egyeduralmát azért képes megtörni a házasságon kívüli *párkapcsolat*, mert az együttélés kíváncsatos formája maga is az adott kapcsolatban involvált felek közötti egyeztetés tárgyává válik. A késő modernitás jelenéből visszatekintő kritikusok szemében a tradicionális alapokon nyugvó házasság ma már rugalmatlannak, boldogtalannak és elnyomónak, vagyis nemcsak diszfunkcionálisnak, hanem morális szempontból is elfogadhatatlannak tűnik. Ettől még a késő modernitás párkapcsolatát nem tekinthetjük minden szempontból „jobbna”, egyrészt, mert annak meghatározása, hogy ki milyen típusú párkapcsolatban éljen, nem szociológusi feladat, másrészt a nehézségek nem vesznek el, csak átalakulnak. Az együttélés teleologikus és autotelikus

történeti formái között leginkább valamiféle *trade-off* viszony látszik körvonalazódni, vagyis a kecske csak a káposzta rovására tud jóllakni. Minden jel arra utal, hogy a tradicionális formák *ontológiai biztonságát* az igazságossági szempontok érvényre juttatása, a maguktól értetődőségek megtartó erejét pedig a felek közötti viszonyok reflexív felülvizsgálata szükségyszerűen csökkenti. A statisztikai adatok egyelőre azt mutatják, hogy a boldogságra és igazságosságra törekvő párkapcsolatok hamarabb felbomlanak, mint a felek közötti hatalmi aszimmetriára épülő házasságok.

Az eddig elmondottak alapján ugyanis összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy az autotelikus párkapcsolatokat egyszerre feszíti (1) a tradicionális alapok megszűnésének elbizonytalanító hatása; (2) a kiterjedt család összes (gazdasági, nevelési, kommunikatív és affektív) funkciójának áthelyeződése a nukleáris családra, majd az egyénre; (3) a valóság és az elvárások antagonizmusa, vagyis a kapcsolat szükségyszerű konszolidálódása és az ideálisnak tekintett romantikusszerelem-ideológia közötti ellentét kialakulása; (4) a párkapcsolat szüntelen menedzselésének reflexív kényszere; valamint (5) a késő modernitás mindent transzparenssé tevő – és így elvarázstalanító – *diskurzív alkoholizmusa*.

A párkapcsolatok „korai” felbomlásának hátterében valójában nem a „felelősségvállalástól” vagy az „elköteleződéstől” való félelem, esetleg a „rossz kommunikáció” áll, hanem azok a makrostrukturális változások, amelyek – akár közvetlenül okozzák e tüneteket, akár más csatornákon keresztül, de – olyan terheket rónak az érintett felekre, amelyek korábban – száz évvel vagy akár csak néhány évtizeddel ezelőttig – egyáltalán nem is léteztek, és amelyek nyomása alatt a boldogságra orientált párkapcsolat jóval hamarabb felbomlik, mint a tartóságra orientált házasság tradicionális formája. Egy pszichológiailag, intellektuálisan, érzelmileg vagy szexuálisan nem kielégítő kapcsolat, amely akár csak néhány évtizeddel ezelőtt is évtizedeket kibírt, ma az egyéni boldogságkeresés ideológiájának belsővé tételével néhány év vagy hónap után felbomlik.

A premodern teleologikus házasság „*til death do us apart*” liturgikus gyökerű integrációjával szemben a modernitás intim kapcsolatai már inkább az „*until further notice*” bizonytalanabb, félhivatalos, de a magától értetődőség korlátozott összetartó erejét még felmutatni képes logikáján alapulnak, míg a késő modernitás (a neoliberális kapitalizmus) tradicionális funkcióitól megszabadított, így szinte kizárólag az affektív-szexuális integráció lehetőségére támaszkodó, az „*I just called to say I love you*” tömegkulturális logikájára épülő, olykor inkább érzélgős, semmint érzelmes autotelikus kapcsolatai egyéb támaszték híján már folyamatos diskurzív megerősítésre szorulnak. A diskurziválás e szüntelen kényszerének legfontosabb „beszállítója” a popzenei ipar és a hollywoodi tömegfilmkultúra. Ez a mélyreható társadalmi változás az alapja annak a pszichológiai és *self-help* könyvek által is receptként javasolt „stratégiának”, amely – még a konszolidálódott párkapcsolatok esetében is – az érzelmek folyamatos külsővé tételét tartja kívánatosnak, és az érzelmek szüntelen kommunikációja mellett a „ciklikusan visszatérő romantikus időtöltés” pseudopszichológiai imperatívuszát táplálja.

Az „elkötelezett” és „felelősségteljes” párkapcsolat kérdése csak azóta merül fel, amióta nem a holtig tartó házasság a magától értetődő együttélési forma, vagyis amióta intézményként nem képes egyszer és mindenkorra rögzíteni a felek közötti viszonyokat, és arra az elmentmondásra utal, amely a korábbi korszakok ideológiája (a párkapcsolatot a hosszú házasság jelenti) és a jelen objektív viszonyai (a házasságok egyre rövidebb ideig tartanak) között – a tradicionális és a késő modern kapcsolat közé szorult modernitás viszonyaiban – mind

a mai napig fennáll, és amely ellentmondás a kapcsolat sikeres „diskurzív menedzselésének” terhét már az első *self-help* könyvek mintegy száz évvel ezelőtti megjelenése óta kizárólag az egyénekre rója. Mivel azonban a modernitás és késő modernitás párkapcsolatainak legfőbb feszítőereje nem egyéni, hanem társadalmi, a probléma egyéni szintű kezelése iránti elvárás indokolatlan mértékben felelőssé teszi az érintetteket abban, ha kapcsolatuk legjobb igyekezetük ellenére is „zátonyra fut”.

A boldogságkeresés uralkodó ideológiájával összhangban a jóléti állam korára jellemző társadalmi mozgalmak *ontológiai forradalmát* fokozatosan felszámolja az *episztemológiai ellenforradalom*, amely „a világ jobbítása” vagy a társadalmi viszonyok átalakítására irányuló kollektív erőfeszítések helyett az egyén tudati folyamataiba kíván beavatkozni, az egyén pszichés és érzelmi homeosztázisát igyekszik a fennálló társadalmi valósághoz igazítani. Az episztemológiai ellenforradalomban fontos szerepet játszik a pszichoterápia, újabban a pozitív pszichológiai mozgalom (Illouz és Cabanas 2018), legújabban pedig a neoliberális ideológia élharcosaként megjelenő *coaching*, mely utóbbi – és mindenekelőtt az igazság és az episztemológia esztétizálásában élen járó (a legkülönbélebb vallásokból szinte tetszőlegesen különféle elemeket kombináló és vulgarizáló) ezoterikus irányzatai – a preszekuláris világ tradicionális legyőkezhetettségének, ontológiai biztonságának illúzióját árulja a sikeresség- és boldogságpiacra.

Ha a tradicionális házasság volt a Marx által bírált, ám a tőkés viszonyok által szerencsésen felszámolt rendi társadalom, akkor a késő modern párkapcsolat lenne a kapitalizmus: olyan új gazdasági és társadalmi jelenség, amely legalább annyi problémát létrehoz, mint ahányat megold, meghaladása pedig bár kívánatos lehet, ennek lehetséges módjai azonban egyelőre igen bizonytalanok.

Az intimitás viszonyaiban végbemenő globális változás mellett a munka világában nagyjából a 70-es évek eleje óta zajló globális átalakulás is az egzisztenciális szorongást táplálja, ami a munkaszervezés flexibilizálását, a munka projekttesedését, a munkahelyek bizonytalanná válását és a kisebb vagy semmilyen munkavállalói védelmet nem nyújtó munkavállalási formák terjedését jelenti – de a stabil állással rendelkezők kiváltságos helyzete is erodálódni kezdett.

A modernitásban végbemenő individualizálódás és a késő modernitásra jellemző neoliberalizálódás uralkodó ideológiájával összhangban egyre nagyobb mértékben az egyénre hárul a feladat, hogy saját pszichológiai és affektív homeosztázisát fenntartsa, ami egyrészt korábban nem jelent meg ilyen kényszerítő erővel, másrészt a család kiterjedtebb formái és a kisközösségek levették a teher egy részét az egyén válláról.

Az ontológiai biztonság megteremtésének eszközei a késő modernitásban egyre szűkebbek. A munka világának flexibilizálódása és projekttesedése, a párkapcsolatok sérülékenysé válna, az intim kapcsolatok és a terápiás törekvések diskurzív alkoholizmusa, az egyéni boldogságra orientáltság uralkodó ideológiája és a saját lelki és érzelmi homeosztázisának fenntartására irányuló társadalmi elvárás hatására az egyén az egyetlen olyan projekt felé fordul, amely életének – legalább átmenetileg – képes lehet külsődleges célt biztosítani. A gyerek nagyjából a 17. századtól kezdve fokozatosan a „szerető” anya figyelmének központjába kerül, majd jóval későbbi fejleményként, a 20. század végére, a „gyengéd”, „szerető”, „törődő” apa is megjelenik. Az anya életére is veszélyt jelentő nyűgből és potenciális munkaerőből a gyerek a késő modernitásra az ontológiai bizonytalanság és az egzisztenciális szorongás kezelésének eszközévé, valamint a szülők érzelmi és pszichológiai szükségleteinek

kielégítőjévé válik, akire a bizonytalan viszonyok közepette gyakran a párkapcsolat stabilizálásának feladata is hárul.

A gyerek születése ugyanis még az uralkodó ideológia nézőpontjából is legitimé – vagy legalábbis legitimálhatóvá – teszi a kapcsolat „romantikus” működési módjának időleges átállítását a többé-kevésbé „tradicionális” működési módra. A gyerekvállalás – még ma is – a kizárólag romantikus alapokon nyugvó, emiatt a (továbbra is a habitus által meghatározott keretek között mozgó) célkijelölés és értelemadás folyamatos bizonytalanságával küzdő kapcsolati forma feladásának és a kapcsolat teleologikus pályára állításának legitim eszköze, és ezért – valamint visszavonhatatlanságából adódóan – képes a késő modernitás szinte egyetlen többé-kevésbé hosszú távú – és az autentikus lét lehetőségével kecsegtető – projektjévé válni. Ezzel magyarázható, hogy a családonkénti átlagos gyerekszám radikális csökkenése ellenére miért nem csökken ezzel azonos arányban a legalább egy gyermeket vállalók vagy vállalni kívánók aránya.

A gyerek azonban azért, hogy a párkapcsolat számára ismét külsődleges és hosszú távú célt jelöl ki, ezáltal pedig csökkenti az ontológiai bizonytalanságot, újabb próba elé állítja a feleket, akiknek a gyerek születésekor egyszer és mindenkorra szakítaniuk kell a romantikus illúzióval. A párkapcsolati mérleg két serpenyőjében tehát az ontológiai biztonság növekedését és a romantikus illúzió elvesztésének fájdalmát találjuk. Hogy melyik mennyit nyom a latban, döntő fontosságú lesz a párkapcsolat jövője szempontjából.

Epilógus

A párkapcsolatokat feszítő erő estében tehát nem egyszerűen arról van szó, hogy az én számára a *másik* végső soron mindig megismerhetetlen,²⁷ hanem sokkal inkább arról, hogy olyan körülmények között, amikor a közös jelen és jövő – de akár a múlt is – folyamatos diskurzus tárgyává válik, az egyéni boldogulás (és boldogság) a legfőbb morális imperatívusz, a kapcsolatok felbontása pedig nem ütközik különösebb külső akadályokba, a sérülékeny bizalom korlátozott kötőerejével párhuzamosan felüti a fejét a *gyanú*: vajon melyik pillanatban fog a másik véget vetni a kapcsolatnak?

Ez a másik perspektívájából ugyanígy néz ki: ő sem tudja, én mikor fogok kilépni a kapcsolatból, azt azonban tudja, hogy én is tudom, hogy a gyanú az ő perspektíváját is meghatározza... és így tovább a végtelenségig. Egy kapcsolat felbomlásának olykor vannak előjelei, máskor pedig nincsenek. Olykor van ellene orvosság, máskor pedig nincs. Egy olyan korban azonban, amikor kizárólag a boldogságkeresés parancsa köti össze egymással a feleket, és ez is csak addig, amíg a boldogságot egymással összeegyeztethető formában képzelik el, a gyanú, hogy a kapcsolat – szinte bármikor – „zátonyra futhat”, bármiféle kötőerőnél nagyobb feszítőerőt jelent. Ez a – makrostrukturális gyökerű, de az egyének mindennapjait egészen az „érzelemháztartásig” meghatározó – fejlemény pedig igen látványos módon szembekerül az „amíg a halál el nem választ” premodern gyökerű, de még ma is népszerű diskurzusával, felfogásával és fogadalmával. E bizonytalansággal szemben átmeneti bizonyosságot jelenthet a tradicionálisabb házasság nyomába szegődő és a kapcsolatot nem

27 „Mindig is tudtuk, hogy lehetetlen fogalmat alkotni az emberi teljességről, mivel az emberek olyan belső léttel rendelkeznek, mely hozzáférhetetlen annak, aki az emberi csoportok globális mozgásait kívánja megragadni” (Lévinas 1999: 40).

a boldogságkeresés, hanem a hagyományosabb célok köré építő, mindkét fél számára korai első házasság, amelyben a kapcsolat felbomlásának (és felbonthatóságának) tapasztalta gyakran még nincs jelen, és amelyet – legalábbis a gyerekek felcseperedéséig – a gyerekek felnevelése magasztos – és még a késő modernitásban is legitim – céllal és értelemmel tölt meg. A késő modernitás viszonyai azonban a kapcsolat e típusát is ugyanúgy feszítik: a „csak egy életed van” és a „nem éltél még eleget”, „honnan tudod, hogy ő az igazi?” típusú felfetések mindenkire hatást gyakorolnak, főleg, hogy a születéskor várható élettartam radikális meghosszabbodásával még a gyerekek felcseperedését követően is jó néhány évtizednek kell új, értelemtelí irányt szabni (a gyerekekkel szemben a döntően külön háztartásban élő unokák az értelemadásban már csak kiegészítő szerepet tudnak játszani).

A válások száma soha nem volt annyira magas, mint manapság, de az újrահázasodási arány is viszonylag magas szinten látszik stabilizálódni (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 173), vagyis sokan továbbra is úgy gondolják: minden nehézség ellenére a házasság mégiscsak a késő modernitás adekvát együttélési formája, és a válást inkább azzal magyarázzák, hogy nem a megfelelő emberrel kötötték össze az életüket, esetleg a nem kielégítő kommunikáció vezetett a korábbi házasság „zátonyra futásához”, a tanulságok birtokában pedig abban bíznak, hogy a következő házasságuk „jobban fog sikerülni”. Bár semmi okunk sincs, hogy kétségbe vonjuk, bizonyos emberek – itt most nem részletezendő szempontokból – jobban összeillenek egymással, mint mások, az intim kötelékek felbomlásának hátterében ismét a mélyreható és megkerülhetetlen társadalmi okokat kell hangsúlyoznunk: egyrészt a késő modernitás sajátos viszonyai, másrészt a rendi társadalom funkcióinak hordozójaként kialakult házasság mint intézmény között erős feszítőerő lép fel.

Hogy melyek lehetnek a jövő adekvát együttélési formái, egyelőre alig sejtethető, de alapvetően két lehetséges irány körvonalazódik: az első az együttélési formák hozzáigazítását jelenti az uralkodó ideológiához, a második pedig az uralkodó ideológia megváltoztatását jelenti oly módon, hogy az minél kisebb mértékben legyen képes éket verni az együtt élő felek közé.

Az első alternatíva azt vetíti előre, hogy – engedve a boldogságkeresés imperatívuszának – a párkapcsolatok végül kilépnek a monogám párkapcsolat által jelentett normatív keretből, és teret nyernek a poliamóriához hasonló együttélési formák, az utódok felcseperedése számára pedig hosszú távon a stigmáktól idővel megszabaduló mozaikcsaládok nyújtanak majd keretet. Ebben az esetben a házasságra már eleve úgy fogunk tekinteni, mint amely legjobb esetben is csak átmenetileg rendezheti a felek kölcsönös viszonyát, és nem kizárt, hogy a jövőben oly módon fogunk társat váltani, ahogyan ma már munkahelyet váltunk (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 180).

A második, ezzel ellentétes irányt olyan kötőerők keresése jelentheti, amelyek képesek lehetnek a párkapcsolatok volatilitását csökkenteni, ehhez azonban a szerelem és a boldogságkeresés romantikus illúzióival kell majd feltehetőleg idővel szakítanunk. Ebben az esetben ugyanis a késő modernitás uralkodó ideológiája már nem lesz képes feszítőerőt gyakorolni a párkapcsolatokra, és emiatt maga is megváltozik. Hogy ez mit jelent, egyelőre csak sejtethető, mindenesetre Fónagy (2014) szerint a 19. század vége felé Magyarországon a teleologikus és az autotelikus házasság vegyülékével találkozhatunk: „az életvezetési tanácsadók a hagyományos, gazdasági alapú és a modern szerelmi házasság közti kompromisszumot tekintették a legszilárdabb alapnak” (Fónagy 2014). Mivel a visszatérés a rendi társadalmakra jellemző, hatalmi aszimmetrián alapuló teleologikus házasságokhoz se nem lehetséges, se nem kívá-

natos, kérdés, vajon sikerül-e olyan együttélési módokat találni, amelyek egyszerre biztosítják a felek számára a szabadságot, a kapcsolat számára pedig a tartósságot (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 100). A jövő nagy kérdése, hogy vajon sikerül-e a szenvedély megélésének új formáit megtalálnunk (Illouz 2012: 248).

Akármelyik irányba mozdulnak is el az együttélés keretei, erős hipotézisként mindenképpen megfogalmazható, hogy a késő modern párkapcsolat volatilitását csak az alapját képező gazdasági-társadalmi berendezkedés (reformer vagy radikális) átalakításával lehet csökkenteni. E cél érdekében olyan széleskörűen hozzáférhető intézményekre van szükség, amelyek segítenek tehermentesíteni a késő modernitás funkcióhalmazó párkapcsolatait (Beck és Beck-Gernsheim 1995: 25). Ebből a szempontból egyébként – paradox módon – a mozaikcsaládok korántsem tűnnek diszfunkcionálisnak, sőt éppen ellenkezőleg: a gyerekek nevelése – a tradicionális együttélési viszonyok szimbolikus visszatéréseként – ismét nemcsak a biológiai szülőkre hárul, hanem abban a mostohaszülők vagy a nagyobb mostohagyerekek is részt vehetnek. Emellett a mozaikcsaládban élő szülők számára – minden logisztikai, pszichológiai, érzelmi stb. teher ellenére – ciklikusan megélhetővé válik a teleologikus (a volt élettárhoz és a gyerekhez fűződő) és az autotelikus (az aktuális partnerhez fűződő) kapcsolat kettőse: amikor éppen a gyerekekre vigyáznak, napi rutinjukat eköré építik, amikor azonban a gyerekek a volt élettárs gondjaira vannak bízva, ismét előtérbe kerülhetnek azok a célok és tevékenységek, amelyek inkább a párkapcsolatok kezdeti – autotelikus – szakaszára jellemzők.

Mindazonáltal a lehetséges megoldások keresésében körültekintőnek kell lennünk, ne-hogy az epiztemológiai ellenforradalom támogatói között találjuk magunkat. A szociológia itt legfeljebb a lehetőségek és azok nem szándékolt következményeinek körvonalazására tehet kísérletet, ebben az értelemben – és weberi szellemben – nem annyira a társadalmi változások elősegítése, mint inkább a változások társadalmi lehetőségfeltételeinek aprólékos körvonalazása a feladata.

A szociológia – és a kritikai társadalomtudomány – nem tehet többet annál, mint hogy nem biztat a lehetetlenre, de a lehetséges megvalósításának feltételeit pontosan meghatározza. Ebben az értelemben a cselekvési lehetőségek alul- és túlbecslése között húzódó vékony pallón kell egyensúlyoznia. Egyaránt el kell háritania egyrészt a *rosszhiszeműség* (mauvaise foi) Sartre által körvonalazott veszélyét, amely a cselekvő önbecsapását jelenti, aki saját maga elől is eltagadja cselekvési lehetőségeit (Sartre 2006: 99; Berger 1988: 164–166), másrészt el kell utasítania a neoliberális kormányzás által gyakorolt összetett uralmat (domination complexe), amely a polgároktól azt várja, hogy késlekedés nélkül és végtelen rugalmassággal alkalmazkodjanak a társadalmi elvárásokhoz, amelyeknek, mivel állítólag elsősorban gazdasági törvényszerűségeken nyugszanak, nem érdemes ellenszegülni (Boltanski 2009: 186–203).

Végül a szociológiának és társtudományainak, különösképpen pedig a baloldali kritikai társadalomtudományoknak abban a kérdésben is dűlőre kell jutniuk, hogy a párkapcsolatok esetében vajon el lehet vagy kell-e különíteni azokat a következményeket, amelyek a modernizációból, a felvilágosításból, a szekularizációból és az individualizációból fakadnak, azoktól, amelyek az ezekhez több szálon is kötődő neoliberális kapitalizmus viszonyaiból adódnak. Kérdés, hogy a modernizáció és a felvilágosodás vívmányait a neoliberalizmus doxikus és toxikus ideológiája nélkül meg lehet vagy kell-e tartani. Hosszú távon meg lehet-e úgy zabolázni a kapitalizmust, hogy közben nem mondunk le a felvilágosodás és a modernizáció vívmányairól, főleg, hogy tudjuk, a tradicionális házasság erodálódását és a késő modern párkapcsolatok válságát messze nem írhatjuk kizárólag a neoliberális kapitalizmus számlá-

jára. Ezek a folyamatok ugyanis már a baloldali kritikai társadalomtudomány számára oly fontos felvilágosodással, szekularizációval és modernizációval elkezdődtek.

Hivatkozott irodalom

- Alexander, Jeffrey C. (2000): *La réduction. Critique de Bourdieu*. Párizs: Les Éditions Du Cerf.
- Alexandrov Anna és Hirsch Johanna (2019): Feminizmus és marxizmus kapcsolatának újratárgyalásai. Új Egyenlőség (március 20.). Interneten: <https://merce.hu/2019/04/08/a-boldogtalan-hazassagtol-a-veszedelmes-viszonyig/>.
- Ariès, Philippe (1987): A gyermekkor felfogása. In *Gyermek, család, halál*. Budapest: Gondolat.
- Badinter, Elisabeth (1999): *A szerető anya. Az anyai érzés története a 17–20. században*. Debrecen: Csokonai.
- Bánki György (2016): *A legnagyobb könnyű a narcizmusról*. Budapest: Ab Ovo.
- Bauman, Zygmunt (2003): *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich és Elisabeth Beck-Gernsheim (1995): *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity.
- Benjamin, Walter (1980): Goethe: „Vonzások és választások”. In *uő Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon, 97–190.
- Berger, Peter (1988): *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter és Hansfeld Kellner (1984): Valóságfelépítés a házasságban. In *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Hernádi Miklós (szerk.). Budapest: Gondolat.
- Berger, Peter és Thomas Luckmann (1998): *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest: Józsefvég.
- Boltanski, Luc (2004): *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Párizs: Gallimard.
- Boltanski, Luc (2008): Mi az, ami van? A gyakorlat, a megerősítés és a kritika mint a bizonytalanság társadalmi kezelésének modalitásai. *Replika* (62): 57–85. Interneten: <http://www.replika.hu/replika/62-04>.
- Boltanski, Luc (2009): *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Párizs: Gallimard.
- Boltanski, Luc és Eve Chiapello (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Párizs: Gallimard.
- Boltanski, Luc és Laurent Thévenot (2008): A kritikai képesség szociológiája. *Replika* (62): 39–55.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Une science qui dérange in Questions de sociologie*. Párizs: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (2002): *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, Pierre (1998): *La domination masculine*. Párizs: Seuil.
- Cabanas, Edgar és Eva Illouz (2018): *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*. Párizs: Premier Parallèle.
- Csányi Gergely és Kerényi Szabina (2018): A „jó anya” mítosza Magyarországon a reprodukció munkája és a piac globális történetének szempontjából. *Fordulat* (24): 134–160.
- Csikszentmihályi Mihály (2010): *Az öröm művészete. Flow a mindennapokban*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Durkheim, Émile (1978): *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Éber Márk Áron (2017a): A kritikai pszichológia programja – itthon. Új Egyenlőség (március 1.). Interneten: <http://ujegyenloseg.hu/a-kritikai-pszichologia-programja-itthon/>.
- Éber Márk Áron (2017b): A lelkünkben duruzsoló hatalom. Új Egyenlőség (május 16.). Interneten: <http://ujegyenloseg.hu/a-lelkunkben-duruzsolo-hatalom/>.
- Fáber Ágoston (2015): A reflektálatlan reflexió gyakorlata, avagy a narcisztikus személyiség és a Facebook. *Dinamó blog* (május 5.). Interneten: https://dinamo.blog.hu/2015/05/05/a_reflektalatlan_reflexio_gyakorlata.
- Fáber Ágoston (2016a): A tiltakozás és a kivonulás mint racionalitásparadoxon. Új Egyenlőség (július–augusztus).
- Fáber Ágoston (2016b): Érzelmek és érdekek. A test mint reklámfelület. *A Szem* (október 1.). Interneten: <http://aszem.info/2016/10/erzelmek-es-erdekek-a-test-mint-reklamfelulet/>.
- Fáber Ágoston (2018): *Pierre Bourdieu: elmélet és politika*. Budapest: Napvilág.
- Fiori, Stefano (2011): A változás alternatív víziói Douglass North új institucionális elméletében. *Replika* (74): 187–204.
- Fónagy Zoltán (2014): „Szerelem nélkül is köttethetők boldog házasságok” – Párválasztás a polgárosodás korában. *A hétköznapi élet története* (január 12.). Interneten: https://mindennapoktortene.blog.hu/2014/01/12/a_szerelmi_hazassag.
- Foucault, Michel (1999): *A szexualitás története I. A tudás akarása*, Budapest: Atlantisz.

- Giddens, Anthony (1992): *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (2009): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony és Christopher Pierson (1998): *Conversations with Antony Giddens. Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gyáni Gábor (2014): A nőiség mint narratív identitás. In *Szám- (és betű)vetés. Tanulmányok Faragó Tamás tiszteletére*. Öri Péter (szerk.). Budapest: KSH Népesedéstudományi Kutatóintézet, 11–22.
- Habermas, Jürgen (1994): A cselekvésracionalitás aspektusai. In *uő Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.
- Hadas Miklós (2016): A demaszkulinizáció folyamata. Adalékok az európai dzsender rend hosszú távú átalakulásának vizsgálatához. *Educatio* 25(4): 527–537. Interneten: http://epa.oszk.hu/01500/01551/00098/pdf/EPA01551_educatio_2016_4_527-537.pdf.
- Illouz, Eva (1997): *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge – Malden: Polity.
- Karsenti, Bruno és Cyril Lemieux (2017): *Socialisme et sociologie*. Párizs: Éditions de l'EHESS.
- Lévinas, Emmanuel (1999): *Teljeség és végtelen. Tanulmány a külsőről*. Pécs: Jelenkor.
- Luhmann, Niklas (1997): *Szerelem – szenvedély. Az intimitás kódolásáról*. Budapest: Jósöveg.
- Mannheim Károly (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- Máriássy Dóra és Vida Katalin (2015): Kritikai pszichológiát! Vitaindító a pszichológia és a pszichológusok felelősségéről. *Kettős Mércé* (december 5.). Interneten: https://kettosmerce.blog.hu/2015/12/05/kritikai_pszichologiat_vitaindito_a_pszichologia_es_a_pszichologusok_tarsadalmi_felelossegerol.
- Mauger, Gérard (2012): La sociologie est une science politique. *Cités* 51(3): 33–46.
- Mills, C. Wright (1967): *The Sociological Imagination*. London – Oxford – New York: Oxford University Press.
- Milstein Katz, Judith (1976): How Do You Love Me? Let Me Count the Ways (The Phenomenology of Being Loved). *Sociological Inquiry* 46(1): 17–22. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1976.tb00744.x>
- Murinkó Livia és Rohr Adél (2018): Párkapcsolat, házasságkötés. In *Demográfiai portré 2018*. Monostori Judit, Öri Péter és Spéder Zsolt (szerk.). Budapest: KSH Népeséstudományi Kutatóintézet, 9–28.
- Orme, Nicholas (2003): *Medieval Children*. New Haven – London: Yale University Press.
- Pogácsa Zoltán (2016): *Magyarország politikai gazdaságtana. Az északi modell esélyei*. Budapest: Osiris.
- Popper Péter (2010): *Lélekrágcsálók*. Válogatás Popper Péter legjobb előadásából. Budapest: Kulcslyuk.
- Révai Gábor (2018): *Beszélgetések a szerelemről és a szeretetről Csányi Vilmossal és Bánki Györggyel*. Budapest: Libri.
- Sartre, Jean-Paul (2006): *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*. Budapest: L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság.
- Shahar, Shulamith (2000): *Gyermekek a középkorban*. Budapest: Osiris.
- Sik Domonkos (2015): *A modernitás rétegei*. Budapest: ELTE Eötvös.
- Sik Domonkos (2018): *Válaszok a szenvedésre. A hálózati szolidaritás elmélete*. Budapest: ELTE Eötvös.
- Simmel, Georg (1996): A relatív és az abszolút a nemek problémájában. In *uő A kacérság lélektana*. Budapest: Atlantisz.
- Szántó-Féder Ágnes (2017): *Aktív gyerek, gondolkodó felnőtt*. Budapest: Syllabux.
- Szelényi Iván (2014): Varázstalanítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez. *Holmi* 26(11): 1395–1405. Interneten: http://epa.oszk.hu/01000/01050/00131/pdf/EPA01050_holmi_2014_11_1395-1405.pdf.
- Thomas, William Isaac és Dorothy Swaine Thomas (1928): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.
- Tóth Olga (2017): A nukleáris családok összetételének változatossága a 20. század első harmadában. Esettanulmány egy demográfiai zárványról. *Szociológiai Szemle* 27(3): 51–74.

Fáber Ágoston

szociológus, fordító, a Replika folyóirat szerkesztője, doktori fokozatát az ELTE TÁTK-n szerezte

MEGJELENT! MEGJELENT! MEGJELENT!

Társadalomtörténeti Monográfiák 10. kötete

Gerhard Péter

DESZKAFALAK ÉS POTYAVACSORÁK

Választói magatartás Pesten a Tisza Kálmán-korszakban

Illik-e a magyar nép nyitott lelkialkatához más, mint a nyílt szavazás intézménye? – érveltek hajdanán a titkos választás ellenzői. A közvéleményt és a politikát mindig érdekelte, hogy milyen társadalmi csoportok milyen pártokra szavaznak. Kit milyen úton-módon lehet megnyerni, mozgósítani? Milyen egy politikai rendszer legitimitásának társadalmi megalapozottsága? A dualizmus kori választások kutatói hosszú időn keresztül mégsem hasznosították a nyílt választások során keletkezett név szerinti szavazási listákat. A választók ugyanis csoportosan, a kortes vezetésével vonultak fel a szavazóhelyiséghez, ahol egyenként regisztrálták, hogy a megjelent szerepel-e a választói névjegyzékben, és hogy kire voksolt. Ezek a szavazási listák nem mindenütt maradtak sajnos fenn, mégis, ahol elérhetők, egyéb források (mindenekelőtt a sajtó) segítségével páratlanul izgalmas forrást jelentenek egy-egy választás eredményének és az egész választói szisztéma működésének megértéséhez. A történész munkájának elégtétele, ha egy múltbeli politikai rendszer fogyatékoságából ma módszertani előnyt tud kovácsolni.

Gerhard Péter ennek a társadalomtörténeti alapozású politikai szociológiai megközelítésnek az egyik úttörő képviselője Magyarországon. 2015-ben megvédett disszertációja a most megjelenő monográfiájának alapja, amelyben Pest három választókerületének (Belváros, Terézváros, Ferencváros Kőbányával együtt) három Tisza Kálmán-kori választását (1878–1884) elemzi mélyreható alaposággal és értő érzékenységgel.

Kövér György

A 372 oldalas kötet bolti ára 3900 Ft,
megrendelhető a terjesztes@korall.org e-mail címen
vagy www.korall.org honlapon.

Személyes átvétellel (Budapesten) a kiadó 25%
árengedményt (2900 Ft) biztosít, postai kézbesítés esetén
10% kedvezményt (3500 Ft) ad.

Várjuk megrendelését!

Korall Társadalomtörténeti Egyesület



68



Barcsi Tamás és Soós Kinga

68 és a „három M” (Marx, Mao, Marcuse)

A hatvanas évek ellenkultúrájának és örökségének
néhány társadalomfilozófiai összefüggéséről

Absztrakt: Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy a hatvanas évek lázadó törekvéseit miként befolyásolta a marxizmus, a maoizmus, illetve Marcuse *Az egydimenziós ember* című műve. Választ keresünk arra a kérdésre, hogy miben állt a nyugati 68-as mozgalmak baloldalisága. Tárgyaljuk továbbá 68 jelentéseit, értelmezéseit, az ellenkultúra vitatott örökségének problémáját. Fontosnak tartjuk 68 korábban már sokak által vizsgált kérdéseinek részben új szempontok alapján való elemzését. Társadalomfilozófiai és kultúrkritikai aspektusból közelítünk a témához. Kimutatjuk, hogy az ellenkulturális mozgalmak vonatkozásában is igazolódott Marcuse azon tézise, miszerint a fogyasztói kapitalizmus integrálja a lázadó törekvéseket. A 68-as értékeknek az integrációs folyamatokból adódó „kiárusítása” ellenére a hatvanas évek ellenkultúrája számos pozitívnak tekinthető következménnyel is járt. Nem fogadjuk el tehát azt a szélsőséges álláspontot, hogy a 68-as nyugati történelem egyértelműen negatív hatással voltak a nyugati kultúrára. A globális kapitalizmus integratív tendenciáit vizsgálva arra a következtetésre jutunk, hogy korszakunkra a Marcuse által leírt „boldog tudat” helyett inkább a „megváltoztathatlanság tudata” jellemző: a globális kapitalizmus körülményei között hiába nyilvánvalóak a rendszerszintű problémák, sokan úgy vélik, hogy a fennállónak nincs valódi alternatívája. Az egykori 68-asok is azt hangsúlyozzák általában, hogy ma nincs értelme a rendszer gyökeres átalakítására irányuló lázadásnak. A posztmarxista gondolkodók ugyanakkor éppen 68 politikai kudarcaiból tanulva keresik a forradalmi cselekvés reális, az adott keretek között megvalósítható lehetőségeit.

Kulcsszavak: 68-as mozgalmak, ellenkultúra, kapitalizmuskritika, marxizmus, maoizmus, Marcuse

Bevezetés. A hatvanas évek ellenkultúrája

A hatvanas évek lázadó diákjai „szentháromságként” utaltak Marxra, Maora és Marcusére.¹ Tanulmányunkban – a teljesség igénye nélkül – azt próbáljuk bemutatni, hogy Marcuse miként viszonyul a marxista hagyományhoz a lázadó diákok számára alapműnek számító munkájában. Szót ejtünk arról, hogy miben állt a nyugati 68-as mozgalmak baloldalisága, illetve – mivel ez a magyar nyelvű szakirodalomban kevésbé jelenik meg – röviden áttekintjük a kínai kommunizmus atyjának, Mao Zedongnak az ellenkultúrára gyakorolt hatását. Végezetül kitérünk 68 jelentéseire, tanulságaira, és dióhéjban arra is, hogy miként érdemes közelíteni ma a „három M”-hez.

Fő tézisünk szerint a 68-as történések látszólag cáfolták Marcuse-nak *Az egydimenziós emberben* az ellenzék nélküli társadalomról adott leírását, azonban a későbbi fejlemények – a lázadó törekvések társadalmi-kulturális integrálása – nyilvánvalóvá tették, hogy a jóléti, fogyasztói kapitalizmus működés módja viszonylag gyorsan semlegesíti, megbékíti a rendszerrel szembenálló, radikális változást akaró erőket. Úgy véljük ugyanakkor, hogy a 68-as mozgalmak politikai kudarca és értékeinek az integrációs folyamatokból adódó „kiárusítása” ellenére a hatvanas évek ellenkultúrája számos, pozitívnak tekinthető következménnyel is járt. Nem fogadjuk el tehát azt a szélsőséges álláspontot, miszerint a 68-as nyugati történések egyértelműen negatív hatással voltak a későbbi nyugati kultúrára, és a mai globális világ számos problémájának gyökere is 68-ban keresendő (mivel – e vélemény szerint – innen datálódik a borzasztó következményekkel járó intellektuális és morális relativizmus).

Az ellenkultúra (*counter culture*) kifejezés Theodore Roszak szociológustól származik (Roszak 1969). Roszak szerint a nonkonformizmust a fiatalok veszik át a felnőttektől, úgymond kitépik azt az idősebb radikális nemzedék által írt könyvek és újságok lapjairól, és életstílussá változtatják (erről bővebben: Barcsi 2012a). A hatvanas évek ellenkultúrális törekvéseinek részletes bemutatására ezen a helyen nincs mód, csak arra utalunk, hogy voltak olyan mozgalmak, amelyeknek a fennálló rend „forradalmi úton” történő megváltoztatása volt a célja (*diákmozgalmak*, különösen Franciaországban, Németországban és az USA-ban), de például a *hippikre* ez nem volt jellemző, ők a társadalommal való szembenállásukat a kivonulás radikális megvalósításával és sajátos életmódjukkal fejezték ki (kivételet képeztek Amerikában a *yippik*: ők olyan hippiknek tartották magukat, akik nem vonultak ki a társadalomból, úgy gondolták, hogy aktívan fel kell lépni a rendszer ellen, ezért tüntetéseket, ellenzéki összejöveteleket, happeningeket, vicces társadalomkritikai „performanszokat” rendeztek). A kialakuló *ellenkultúra tehát nem volt egységes*, de találhatunk olyan *közös jellemzőket*, amelyek minden megvalósulási formában jelen voltak, így pl. a fennálló rend és a hagyományos társadalmi intézmények (pl. család, iskola, egyetem) kritikája, az egyéni szabadság és önmegvalósítás új értelmezése. Az ellenkultúra képviselői a hagyományos társadalmi intézményeket vagy figyelmen kívül hagyták és új együttélési módokat vezettek be, mint a hippik, akik család helyett a nem rokoni alapon szerveződő kommunákban éltek, vagy szembeszálltak ezen intézményekkel, mint a diákmozgalmak képviselői, akik felléptek az egyetemeken belüli változásokért is. A hatvanas években nagy szerepe volt az USA-ban

1 Mark Kurlansky ezt a római egyetem diákjai kapcsán említi (Kurlansky 2006: 104).

a vietnami háború elleni *békemozgalmaknak*. Nem tartoztak a szűkebb értelemben vett ellenkultúrához, de meghatározóak voltak ebben a korszakban a *diszkrimináció ellen küzdő fekete polgárjogi mozgalmak*, amelyek az ötvenes években indultak, de igazi hatásukat a hatvanas években fejtették ki.² A *nemi diszkrimináció elleni küzdelem* is egyre erősödött, szervezetek alakultak, hogy előmozdítsák a nők „felszabadítását”, és a *homoszexuálisok* is kiálltak a jogaikért.

1968 az ellenkultúra szimbolikus éve, ha a nyugati folyamatokra gondolunk, de ha az egész világon történt megmozdulásokat figyelembe vesszük – a szocialista országokban is küzdöttek a változásokért, lásd a lengyelországi történeteket és különösen a prágai tavasz eseményeit, illetve más diktatórikus államokban szintén rendszerellenes tüntetések kezdődtek –, 68-at a lázadás, a tagadás egyik nagy szimbolikus évének tekinthetjük.

Lázadás a boldog tudat világában?

Herbert Marcuse *Az egydimenziós ember* (*One-Dimensional Man*, 1964) című könyve a lázadó diákok állandó hivatkozási alapja volt, de ez közel sem jelenti azt, hogy mindenki, aki szóba hozta a művet, el is olvasta azt (a filozófiai nyelvezet is elriaszthatott sokakat, vö. Kurlansky 2006: 104). A lázadás kiszélesedése egyúttal cáfolata is volt a könyv alap gondolatának, miszerint a fejlett ipari társadalmakban a technikai haladás és a kialakuló jólét olyan életformákat és hatalmi formákat hoz létre, amelyek *megbékítik a rendszerrel szemben álló erőket*.³ Marcuse arról ír, hogy az ellenzéknélküliség nem a Terrornak, hanem inkább a Technikának (a kifinomult társadalmi-igazgatási mechanizmusoknak) köszönhető (Marcuse 1990: 11–20). A *munkások már nem tekinthetők forradalmi erőnek*, ami több okra vezethető vissza: a munkahelyeken a fizikai kontrollokat felváltják az adminisztratív kontrollok, megváltozik a munka nehézsége, a munkások integrálódnak az üzembe („magukénak” érzik a cég problémáit, és igyekeznek segítséget nyújtani azok megoldásában), emelkedik a munkások életszínvonala (Marcuse 1990: 23–77). Az integratív tendenciákat erősítik a *kultúra szférájában* tapasztalható jelenségek. A tudomány a technikai fejlődést szolgálja, jellemző módszere az operacionalizmus a természettudományokban, a behaviorizmus a társadalomtudományban (Marcuse 1990: 34). Marcuse részletesen foglalkozik a magaskultúra „felszámolódásával”. A fejlett ipari társadalmakban megszűnik a társadalmi valóság és a művészi valóság ellentéte, a magaskultúra is az anyagi kultúra részévé válik. A művészi alkotások kommercializálódnak, csupán a dolgok éppen érvényesülő állásának dekorációi: Bachból konyhai háttérzene lesz, a „klasszikussá” minősített műalkotásokat és filozófiai műveket ABC-áruházakban árulják más termékek mellett. A kritikai műveket így megfosztják antagonisztikus, fölforgató erejüktől. A művészet szórakoztató áruvá válása *deszublímálást*

2 A különféle irányzatok között megtaláljuk az erőszakmentes sztrájkokat, bojkottokat, békemeneteket hirdető, Martin Luther King vezette mozgalmat és a radikális-erőszakos szervezeteket is, mint a Malcolm X-hez köthető Fekete Muzulmánokat vagy a Fekete Párducokat.

3 Földes György történész Marcuse művének kiemelkedő jelentőségét abban látja, hogy „teoretikusan megalapozott választ adott arra a kérdésre, miként sikerült a tőkés rendszernek integrálnia, bizonyos értelemben a maga képére formálnia a kizsákmányoltakat” (Földes 2009: 25).

jelent, kontrolálta, intézményes deszublimalást.⁴ Ez a szexualitás vonatkozásában is jelen van: az engedélyezett élvezetek a társadalmi megelégedettséget segítik elő, így a művészetekben megjelenő szexualitásnak is megszűnik a „kritikai” funkciója (e folyamatokról lásd: Marcuse 1990: 78–104). Persze a művészet harcot folytathat ez ellen, de végső soron – mondja Marcuse – az avantgardista törekvések vagy éppen a beatirodalom alkotásai is modern klasszikusokká, szórakoztató művekké válnak, és az nyeli el őket, ami ellen tiltakoztak (Marcuse 1990: 92).

A bőség, a fogyasztási lehetőségek kiszélesedésének ára tehát az ellenzék nélküli társadalom, „ahol kényelmes, sűrűdásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik” (Marcuse 1990: 23). Marcuse ugyan kétségbe vonja, hogy a marxi tanoknak megfelelően a fejlett kapitalizmus bukását a munkásság politikai forradalma hozza majd el (illetve a politikai apparátus szétzúzása és a technikai apparátus államosítása, szocializálása nem változtatna a technikai racionalitás uralmán), de továbbra is érvényesnek tartja – az új körülményekhez igazított jelentésmódosításokkal – a kizsákmányolás és az elidegenülés marxi fogalmait. A *kizsákmányolás*⁵ továbbra is jelen van, de az automatizáció miatt már egyre kevésbé a munkás izomerejének, mint inkább szellemi készségeinek kizsákmányolásáról van szó: „A technikai Egészen belül a gépesített munka – ahol a munkaidő nagyobbik részét (ha ugyan nem egészét) automatikus és félautomatikus reakciók töltik ki – mint élethossziglani foglalatosság továbbra is megerőltető, eltompító, embertelen rabszolgaság; sőt még megerőltetőbb, mivel fokozódik az ütem, fokozódik a gép kezelőjének (inkább, mint a terméknek) az ellenőrzése, s fokozódik a munkások egymástól való elszigeteltsége” (Marcuse 1990: 47).⁶ Az *eldologiasodás folyamata folytatódik*: a fejlett ipari civilizáció rabszolgái szublimált rabszolgák, de rabszolgák, mert az ember dologgá degradálódása továbbra is jelen van (Marcuse 1990: 55). Az urak szabad megválasztása nem küszöböli ki az urakat vagy a szolgákat, a javak és szolgáltatások sokfélesége közötti szabad választás „nem jelent szabadságot, ha ezek a javak és szolgáltatások a gürcöléssel és szorongással teli élet fölötti társadalmi kontrollokat – vagyis az elidegenülést – tartják fenn” (Marcuse 1990: 30). Kérdésesnek tűnik

4 A művészi elidegenülés szublimálás – hangsúlyozza Marcuse: „Olyan állapotok képeit alkotja meg, amelyek összeegyeztethetetlenek a fennálló Valósággal, amelyek azonban a kultúra képeiként elfogadhatók, sőt építettség és hasznosság válnak” (Marcuse 1990: 93). A művészet és a politika viszonyáról lásd továbbá: Marcuse (2007: 69–77). Az *egydimenziós emberben* e vonatkozásban felfedezhető elméleti feszültségről (a művészetnek az emancipációt kell szolgálnia, de lényegileg távol kell állnia a fennálló társadalomtól, ilyen értelemben a művészet nem lehet politikai): Szűcs (2007: 66–68).

5 Marx a kizsákmányolásról: „A munkafolyamat második időszaka, amelyet a munkás a szükséges munkahatárain túl robotol le, munkába, munkaerő kifejtésébe kerül ugyan neki, de *nem* képez az ő számára értéket. Értéktöbbletet képez, amely a semmiből teremtetés minden csáberejével nevet a tőkésre. A munkanapnak ezt a részét *többletmunkaidőnek*, s az ez idő alatt kifejtett munkát *többletmunkának* (Mehrarbeit, surplus labour) nevezem. ...Az *értéktöbblet úgy aránylik a változó tőkéhez, mint a többletmunka a szükséges munkához*, vagyis az értéktöbblet rátája $m/v = \text{többletmunka/szükséges munka}$. Mindkét arány ugyanazt a viszonyt fejezi ki más-más formában, az egyik esetben tárgyasult, a másik esetben folyékony munka formájában. Az *értéktöbblet rátája* tehát egzaktt módon kifejezi a *munkaerő tőke általi*, vagyis a munkás tőkés általi *kizsákmányolásának fokát*” (Marx 1955: 205).

6 Az automatizáció azonban Marcuse szerint egyre inkább kétségessé teszi az értéktöbblet-termelés eredeti marxi elméletét. Marx szerint „az értéktöbblet az eleven munka kizsákmányolásának eredménye”, az automatizálás viszont afelé tart, hogy a termelékenység a gép, nem az egyéni munkateljesítmény határozza meg, illetve az automatizált termelésben az egyes ember munkateljesítménye nem mérhető (Marcuse 1990: 50–51).

ugyanakkor az elidegenülés fogalmának⁷ érvényessége, hiszen az egyének azonosulnak a rájuk kényszerített létezéssel, abban saját fejlődésüket, kielégülésüket lelik meg. Az emberek önmagukat ismerik fel árucikkeikben: „lelküket kocsijukban, HIFI-rádiójukban, többszintes lakásukban, konyhafelszerelésükben találják meg” (Marcuse 1990: 31). Ez azonban az *elidegenülés egy előrehaladottabb fokát hozza létre*, ahol az teljesen objektívvá válik: az elidegenült szubjektumot felszippantja elidegenült létezése. „Csupán egyetlen dimenzió létezik, s az van jelen mindenütt és minden formában” (Marcuse 1990: 33). A *boldog tudat* korszakában vagyunk: általánosan jellemző a hit abban, hogy a valóság észszerű, s hogy a javakat a rendszer szolgáltatja (Marcuse 1990: 105). A felszabadulás kérdéssé válik, mivel minden felszabadulás a szolgáltatás tudatától függ, de ennek kialakulását gátolják a fejlett ipari társadalom mechanizmusai. Egy ilyen társadalomban a lázadásnak csak Nagy Megtagadásként, teljes

7 A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx az *elidegenült munka* négy vonatkozását különbözteti meg. a) A munkásnak a *munka termékéhez* mint idegen és fölötte hatalommal bíró tárgyhoz való viszonya (Marx 1970: 48). b) A munka elidegenülésének következő vonatkozása a munkának a *termelés aktusához* való viszonya a munkán belül. Ez a viszony a munkásnak saját tevékenységéhez mint valami idegen, nem hozzá tartozóhoz való viszonya, a tevékenység mint szenvedés, az erő mint hatalmatlanság jelenik meg (Marx 1970: 48). c) Az elidegenült munka az *ember nembeli lényét*, mind a természetet, mind szellemi nembeli képességét, neki idegen lényeggé, *egyéni egzisztenciájának eszközává teszi*. Elidegeníti az embertől a saját testét, valamint a rajta kívüli természetet, továbbá szellemi lényegét, emberi lényegét (Marx 1970: 51). d) Marx rámutat, hogy egyik közvetlen következménye annak, hogy az ember elidegenült munkája termékétől, élettevékenységétől, nembeli lényétől, az *embernek az embertől való elidegenülése* (Marx 1970: 51). Még a fejlett ipari társadalom munkásainak esetében sem mondhatjuk, hogy megszűnik az elidegenülés első két változata. Mivel az üzembe integrált és a fogyasztói javakkal jól ellátott munkás esetében sincs szó szabad és tudatos tevékenységről, így fennmarad a létezés és a lényeg közti távolság, ha pedig ez a helyzet, akkor – amennyiben az előbb vázolt marxi elemzést elfogadjuk – a negyedik aspektus, az ember embertől való elidegenülése is jelen van. Marcuse szerint a munkás a fejlett ipari társadalomban nem ébredhet elidegenült létezésének tudatára, hiszen a manipulatív társadalmi-igazgatási technikáknak köszönhetően mintegy felszippantja őt elidegenült létezése. A korszakban persze más, ezzel vitatkozó álláspontok is megfogalmazódtak. Kis János egy 1969-ben született írásában (Kis 1969: 88–96) Serge Mallet és André Gorz könyvei alapján rámutat arra, hogy nyugaton az „új munkásosztály” forradalmi potenciált jelent. Az „új munkásosztályba” azok a munkások tartoznak, akik nem a testi erejüket, hanem a tudományos-technikai ismereteiket használják a munkavégzés során: képzett, gépeket ellenőrző és irányító dolgozók, alkalmazott tudósok, utasításokat végrehajtó vállalati mérnökök (persze az kérdéses, hogy vonatkozásokban beszélhetünk-e „osztályról”). Kis rámutat arra, hogy korábban a munkások küzdelmei az emberhez méltó élet anyagi feltételeinek megteremtésére irányultak (megfelelő bérek, elviselhető munkaidő stb.) és nem közvetlenül az elidegenedést fenntartó rendszer megszüntetésére, de nyilvánvaló volt ugyanakkor, hogy az anyagi szükségletek tartós kielégítéséhez és a javak igazságos elosztásához elengedhetetlen a kapitalizmus megdöntése, ezért e küzdelmek a forradalom előjátékának számítottak. A jóléti kapitalizmusban viszont a munkások kielégíthetik fogyasztási igényeiket, így érdekvédelmi harcuk a reformizmus politikáját követi, tehát az adott rendszeren belül próbálnak minél többet elérni úgy, hogy a rendszer megváltoztatása távlati célként sem jelenik meg előttük. Észre kell vennünk azonban, hogy a technikai-tudományos feladatot ellátó munkások szükségletei nem korlátozódnak pusztán anyagi szükségletekre, ezek radikális szükségletek: e munkások célja a döntésekben való részvétel, a szabad, alkotó tevékenység megvalósítása. Kis János egy olyan stratégiát vázol fel, amelyet a reformizmus politikájával szembeállítva a forradalmi reformok politikájának nevez: az „új munkásosztálynak” harcot kell folytatnia a vállalatokon belüli valódi hatalomért, semlegesítenie kell a manipulatív, megbékítő technikákat, majd e küzdelmet osztársadalmi szinten is folytatnia kell. Ez a harc már közvetlenül az elidegenedés felszámolását eredményezheti. A 68-as események után született cikkben Kis úgy véli, hogy a francia munkások 68. májusi aktivitásának egyik lehetséges magyarázatát az adhatja, hogy „új munkásosztály” van kialakulóban, de a keresztlüvvit „békebeli” követelések, az „elmaradt forradalom” azt jelzi, hogy a mozgalom még nem ébredt öntudatára, ezért fontos a lehetséges stratégiák elméleti kidolgozása, azok megvitatása. Ma már tudjuk, hogy a testi erejük helyett a „fejüket” használó munkások mind nagyobb száma ellenére a felvázolt, vagy éppen más forradalmi stratégiát követő forradalmi erőnek tekinthető új munkásosztály nem jött létre egyetlen nyugati kapitalista országban sem.

szembenállásként van értelme. Könyve utolsó soraiban Marcuse azokat a szabad embereket említi, akik ilyen módon láznak, még hozzá mindenféle remény nélkül. Persze valamiféle remény azért van, ezt leginkább a kivetett, marginalizált társadalmi csoportok („a más rasszba tartozó és más színű kizsákmányoltak és üldözöttek, a munkanélküliek és munkaképtelenek”) hordozzák, és az is elképzelhető, hogy találkozik majd a két történelmi véglet, „az emberiség legfejlettebb tudata és legkizsákmányoltabb ereje” (Marcuse 1990: 280–281). Az új szükségletek megteremtését Marcuse a szabad emberek demokratikus nevelési diktatúrájától várja, ezt az ötletet a toleranciáról szóló 1965-ös esszéjében is felveti (Marcuse 2017; a nevelési diktatúra gondolatának kritikájáról lásd: Tanyi 2009: 21).⁸

Marcuse szimpatizált az ellenkulturális törekvésekkel, a diákmozgalmakkal, de úgy vélte, hogy forradalmi helyzet hiányában a hatvanas évek második felének rendszerellenes mozgalmait csak egy *majdani forradalom előszelének* lehet tartani (vö. Tanyi 2009: 18). A frankfurti iskola egy másik generációjához tartozó Jürgen Habermas még problematikusabbnak látta a diákmozgalmak „forradalmiságát” 68 júniusában a frankfurti egyetem menzáján, a diákok előtt elmondott beszédében. Habermas szimpatizált azzal, hogy a diákok célja a depolitizálódott nyilvánosság politizálása, illetve látta az új demonstrációs technikák jelentőségét is, de úgy gondolta, hogy e technikák csak erőszakmentesek lehetnek és csupán szimbolikus cselekedeteket foglalhatnak magukba. Elfogadhatatlannak tartotta viszont azt, hogy a tömeges felvilágosítás stratégiájának helyébe a *látszatforradalom* taktikája lépett: ez értelmezése szerint a mozgalom antidemokratikussá válásának (agitáció lép a vita, a prejudikált ismeret a vizsgálat helyébe) és az erőszak kibontakozásának lehetőségét teremtette meg (Habermas 1969: 188–201).

Marcuse 1969-es *An Essay on Liberation* című írásában megfogalmazott gondolatait már a 68-as tapasztalatok is formálták. Ebben a társadalmat hasonlóan látja ugyan, de jelen van a felszabadulás reménye is: ez csak a „Nagy Megtagadás”, tehát a lázadók önfelszabadításának nyomán mehet végbe. Az egyénnek az esztétikai univerzumként értelmezett saját „életvilágában” kell a hamis szükségletekkel szemben új szükségleteket és értékeket kialakítania. Az „új érzékenység” megvalósításával az esztétikai érzékenységet ki kell szabadítani a művészetből, amely a kultúrának a „praxis”-hoz való visszatérését vonja maga után. Mindezek lehetőségét adják az ifjúsági szubkultúrák (Marcuse 1969).

Végül kiderült, hogy e szubkultúrák sem vezettek el a felszabaduláshoz: Marcuse *Az egydimenziós emberben* adott pesszimistább elemzése az ellenzéki törekvéseket integráló kapitalista kultúráról igaznak bizonyult, meglehetősen gyorsan megtörtént a *lázadó törekvéseknek a fennállóba való becsatornázása*, ellenzéki jellegűtől való megfosztása. Ezt nevezhetjük akár „Nagy Beolvadás”-nak is. A lázadók a vizsgált korszakban felmutatták a társadalmi rendellenességeket: az adott rend mechanizmusai és értékstruktúrája azonban nem, csupán bizonyos erkölcsi normák, viselkedési szokások változtak meg vagy váltak elfogadottá, de ezek is úgy, hogy hozzájárultak az integrációhoz. Idetartozik a beat- és a rockzene kulturális értékeinek elismerése, ugyanakkor kommercializálódása, az öltözködés és a társadalmi érintkezések formalizmusának lazulása, a szexualitás még szabadabbá válása. Az integrációs folyamat alapvető mechanizmusa *az ellenkulturális jelenségek áruvá válása*: „a fiatalok

8 Az esszében Marcuse szembeállítja egymással a nyugati demokratikus társadalmak represszív toleranciáját a felszabadító toleranciával. Az utóbbi megvalósítása megköveteli, hogy „intoleránsak legyünk az uralkodó politikai praktikákkal, lelkületekkel és véleményekkel szemben”, illetve hogy kiterjesszük a toleranciát „olyan praktikákra, lelkületekre és véleményekre is, amelyeket manapság megvetnek vagy elnyomnak” (Marcuse 2017).

zenéje” a legeladhatóbb árucikk lesz, és végletesen popularizálódik. Az ellenzéki jelképek a divat részévé válnak (pl. hippidivat). A szabad szexualitásból a piaci viszonyok között pornográfia (tehát szexuális tartalmú áru, pótélvezetet nyújtó szórakozás) lett, aminek már semmi köze az önkitaljesítésként és önfelszabadításként értelmezett eredeti elvhez. A kialakuló diszkókultúra, illetve fesztiválkultúra már a beszabályozott lázadásról, látszatlázadásról (pénzért, nem is kevés pénzért – lásd a divatos fesztiválokat –, megvásárolt időleges kikapcsolódásról) szól.

Az ellenkulturális törekvések baloldalisága

A társadalmi rend ellen fellépők nem az „elnyomottak”, a „kizsákmányoltak”, a munkások voltak (bár Marcuse rámutatott, hogy a fejlett társadalomban a finom hatalmi technikáknak köszönhetően többé-kevésbé mindenkire hat a többletrepreszió): *proletárforradalom helyett a fiatalok lázadásáról, „osztályharc” helyett nemzedéki harcról beszélhetünk*. Érdekes módon éppen abból az osztályból került ki a protestálók többsége, amely a rendszer hasznélvezője volt: a legaktívabb lázadók a felsőoktatási rendszerbe jutott középosztálybeli fiatalok voltak.⁹ A diákságnak az egyetemi rendszer földhözragadtságával, bürokratikus merevségével kapcsolatos ellenérzései összeértek a társadalomban megfigyelhető visszasságokkal (neoimperializmus, érdekvédelmi és bérfeszültségek stb.) (Wolin 2010: 8). A kritika arra a területre fókuszált, ahol a kapitalizmus dominanciája leginkább érvényesült: a mindennapi életre (az egydimenziósságra, az egyént „felszippantó” elidegenült létezésre). A társadalomkritika kiterjesztése a kultúra átalakításának igényét teremtette meg, és ez a hatvanas években összefonódott a baloldal forradalmi képzetével. Nyilvánvalóvá vált, hogy a munkások a viszonylagos jólétben nincsenek forradalmi hangulatban, ahogy Roszak megállapítja: a Franciaországban sikeresen mobilizált üzemi munkások – akik az általános sztrájk kezdeti szakaszában felduzzasztották a diákok sorait – végül arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a forradalom lényege a vastagabb fizetési boríték (Roszak 1969: 12). Láttuk, hogy Marcuse és Habermas nem tekintették valódi forradalmároknak a lázadó diákokat sem, bár ők magukat annak tartották, illetve ez sem volt teljesen egyértelmű. A francia események meghatározó alakja, Daniel Cohn-Bendit még 1968-ban megjelentette *A baloldaliság, a kommunizmus*

9 Theodore Roszak megpróbál választ keresni arra a kérdésre, hogy miért éppen a hatvanas években jött létre a fiatalok ellenkultúrája. A szerző ezt többek között a fiatalok nagy számával magyarázza (az USA-ban ekkor – sok európai országhoz hasonlóan – a lakosság több mint 50%-a huszonöt éven aluli volt). A fiatalok addig nem tapasztalt mértékben átérezték a nagy számukból adódó potenciális hatalmat. Ez részben a piaci apparátus azon igyekezetének köszönhető, hogy a fiatalokban is igyekezett kifejleszteni életkoruk öntudatát, mivel nagy piacot jelentettek, hiszen sok szabadidővel és viszonylag nagy pénzüsszegekkel rendelkeztek. Ugyanakkor Roszak az életkori öntudatot felerősítő tényezők közé sorolja a mind szélesebb körű felsőoktatást is (az USA-ban a hatvanas évek végén csaknem hatmillió egyetemi hallgató volt). Idetartozik még az is, hogy a hatvanas évekbeli diáknemzedék a háború utáni, meglehetősen gyengéd és engedékeny gyerekevelési módszerek (lásd: Dr. Spock tanácsai) előnyeit élvezte (Roszak 1969: 1–41). Az okokról lásd még: Földes (2009: 14–27). Földes György utal arra, hogy a diákok közül sokan nem tartották vonzó perspektívának azt, hogy betagozódjanak a termelési, kutatói, szakigazgatási intézményekbe, amelyekben már nem volt jelen a szellemi munkát korábban jellemző viszonylagos szabadság (lásd ehhez Kis János már említett írását: Kis 1969). A lázadáshoz azonban kellett a „kor levegője” is, a tekintélyellenesség, a cselekvés iránti vágy. Földes megjegyzi továbbá: 68-ban találkozott össze „a múlt terheitől, bűneitől mentes, de a jövője miatt aggódió diákság egy megújulni törekvő kritikai társadalomelmélettel, egy politikai alanyt, partnert (...) kereső kritikai értelmiséggel” (Földes 2009: 23).

agggkori betegségének gyógyírja című írását, amelyben nemcsak a májusi–júniusi eseményeket foglalja össze, hanem elméleti elgondolásait is kifejti. Ebben úgy látja, hogy értelmetlen és romantikus a Forradalmat nagy kezdőbetűvel, egy akció eredőjeként tekinteni: a forradalmi folyamat mindennap tovább kovácsolódik és erősödik a kapitalista táj unalmával szemben (az írás részletét lásd: Cohn-Bendit 1970: 202–207). 68 májusában Cohn-Bendit azonban még egyáltalán nem beszélt forradalomról: „Nem vagyunk »veszettek«. Ez a kifejezés azt bizonyítaná, hogy indokaink kizárólag érzelmi természetűek. Nem vagyunk forradalmárok sem, mert nincs határozott akcióprogramunk. Legjobban a »lázadók« kifejezés felelne meg nekünk. Igen, fellázadtunk, igen, elegünk van mindenből” (idézi: Köpeczi 1970: 60).

A 68-as diáklázadások baloldaliságával kapcsolatban Alexandr Taraszov, a téma egyik jelentős orosz kutatója azt állítja: félreértés, hogy 68-ban valamiféle kreatív „új baloldal” határozta volna meg az eseményeket, inkább a magát új baloldalnak álcázó régi baloldal befolyása volt jellemző. Az új baloldal fő célja – mutat rá Taraszov is – nem annyira a kizsákmányolás, mint az elidegenedés elleni harc, és a forradalmi gyakorlat új formáit alkalmazza: kulturális ellenállás vagy épp kivonulás, mozgalmi szervezkedések, egyfelől erőszakmentes tömegmegmozdulások, másfelől szervezett szabotázs, gerillaharc (a szerző a városi gerillákat is ideérti). Az új baloldal további sajátossága, hogy a forradalmi párt helyett autonóm csoportokról kell beszélnünk, egységes ideológia, elmélet nélkül. Taraszov szerint végül az új baloldal is a régi baloldal eszközeihez nyúlt (tüntetés, petíciók, gyárfoglalások, választási részvétel), Franciaországban a régi baloldal játszott szerepet abban, hogy az események országos jelentőségű megmozdulásokká váltak (Taraszov 2013: 40–43). A szerző azon nézete, miszerint a 68-as baloldali megmozdulások a régi baloldal befolyásával jellemezhetők, a kulturális ellenállás egészére biztosan nem áll, viszont a diákmozgalmakat, vagy kifejezetten a franciaországi eseményeket tekintve is csak részben tartható állítás. Ha volt is ilyen befolyás, a *kép talán ennél árnyaltabb*, a hatvanas években a baloldal megújítására számos, különböző elköteleződésekkel bíró kísérlet történt. Az azonban összességében elfogadhatónak tűnik, hogy az új baloldal a régi baloldal elméleti bázisán alapult, de kiforrott, egységes ideológiáról nem beszélhetünk. Fontos rámutatni, hogy az egymással mellérendeltségi viszonyban álló *akciócsoportoknak* nagy szerepe volt 68 tavaszán Franciaországban, ezek éppen a hagyományos baloldali pártok, szervezetek „ellenében” is szerveződtek (Balázs 2008: 41). A radikális francia új baloldali csoportok abban egyetértettek, hogy a pártszerű politikai szervezeti forma kiküszöbölendő, de nézetkülönbségek mutatkoztak abban a tekintetben, hogy miként lehet megszervezni a néptömegek közvetlen politikai működését (Wolin 2010: 29–30). Műtán a kormány a munkások követeléseinek engedni látszott, és azok visszatértek a gyárakba, a mozgalom új típusú ellentmondások alapján konstituálódott, a központi törekvéseket egyrészt az alul- vagy nem reprezentált társadalmi csoportok inklúziója, másrészt az autoriter társadalmi kontroll nélküli demokratizálódás jelentette. Ha már a régi baloldallal (Taraszov ebbe az új baloldalon kívül az összes baloldali törekvést beleérti, tehát a szociáldemokratákat, a kommunistákat, az anarchistákat, a maoistákat stb.) hozzuk összefüggésbe 68-at, akkor Balázs Gáborral egyetérthetünk abban, hogy inkább az I. Internacionálé szelleméhez való visszatérési kísérletként értékelhetjük a franciaországi eseményeket. A párt irányítása helyett a *tudatosan cselekvő résztvevő* volt a főszerep, illetve az aktív nanterre-i diákok főként (kollektivistá) anarchisták voltak. Balázs Gábor szerint nyilvánvaló a kommün és a francia forradalmi 68 hasonlósága (Balázs 2008: 40, 45–46).

A maoizmus és az ellenkultúra

A hatvanas években a rendszerkritikusok rávilágítottak a jóléti kapitalizmus ellentmondásaira, a fogyasztói kultúra integráló hatására (Marcuse), a politikai mező kietlenségére és súlytalanságára (Foucault), felhívták a figyelmet arra, hogy az államhatalmi szervek fokozatosan erősödnek az érdekvédelmi szervezetekkel ellentétben, kifejezték ellenérzéseiket az amerikai és francia neoimperializmussal kapcsolatban. A létező szocializmust tekintve a vasfüggöny mindkét oldalán egyre nyilvánvalóbbnak tűnt a szovjet modell problematikussága. A *kínai szocializmus* ebben a helyzetben egy *alternatív társadalmi-gazdasági valóság* lehetőségét, Mao Zedong¹⁰ elmélete pedig a *fennálló rendszerrel szembeni ellenállás gondolati alapját* jelentette Európa több országában és Amerikában.

Annak ellenére, hogy az ún. maoizmus¹¹ szinte mindenütt felbukkant, nagyon változatos, hogy Mao alakja és elmélete milyen körülmények között és milyen hangsúlyokkal került be a társadalmi diskurzusba. A maoizmus globális trenddé vált, de lokalizálva, a nemzeti kontextusba ágyazva jelent meg. Ennek egyik oka talán abban keresendő, hogy a maói ideológia kezdeti disszeminációja nem Mao-szövegeken keresztül történt, hanem újságírói és szakértői írásokon, esszéken keresztül. „Az újságírók, tudósok és értelmiségiek azon gondolatainknak adtak hangot, hogy esetleg a kínai típusú iparosodás járható útja lehet a modernizációnak, egy olyan (alternatív) útja, amely ki tudja váltani a domináns nyugati modellek hibáit, negatívumait” (Wolin 2010: 12). Ezek közül nemzetközi szinten talán a legjelentősebb Edgar Snow amerikai újságíró munkássága: Snow helyszíni megfigyelőként ugyan, de erőteljes pozitív részrehajlással tudósított a Kínai Kommunista Párt és a szocialista forradalom aktualitásairól az 1937-es *Red Star Over China* és az 1962-es *The Other Side of the River* című kötetekben. Érdekes módon Nyugat-Németország politikai diskurzusába először a liberális és a jobboldali értelmiségieknek – mint Rolf Schroers vagy Carl Schmitt – köszönhetően került be Mao, a partizán hadviselés tárgyalása kapcsán. A német új baloldal szubkulturális csoportjai csak 1966 után fordultak Mao felé és kezdték el használni *A vörös könyvecske* hangzatos szlogenjeit. A francia radikális értelmiségi vérkeringésbe a marxista elméleten keresztül jutottak be Mao gondolatai, az azokat kezdetben jelentéktelennek tartó Louis Althussernek köszönhetően. A maoizmus elterjedése egy elitcsoporthoz, az École normale supérieure hallgatóiból verbuválódott, a Francia Kommunista Párt ideológiájánál radikálisabb érzelmű fiatalok köréhez köthető. A francia maoisták nemcsak elméleti szempontból integrálták Mao Zedong nézeteit a nyugati marxizmus hagyományába, hanem Mao-olvasatukkal felvértezve járták a vidéket és minél több munkást igyekeztek mobilizálni a kínai módszereknek megfelelően (Wolin 2010: 39–69). Mao Zedong elmélete az európai szocialista társadalmakban is népszerű lett. A Szovjetunióval szembekerült Kína álláspontja a szovjet blokk kiábrándult, radikalitásba forduló, lelkes kommunista fiatalokból álló csoportjai számára vonzó alternatívaként tűnt fel. Magyarországon is megjelent a maoizmus egy gyengébb formája, 1968-ban kapcsolták le a „reakciós” maoista sejtet államellenes izgatás vádjával (Gildea, Mark és Pas 2011).

10 A szövegben előforduló kínai kifejezések latin betűs átíratai a 2017 óta Magyarországon is alkalmazott nemzetközi sztenderdnek megfelelő fonetikus átírási rendszert, a pinjint követik.

11 Maoizmus alatt a hatvanas évek nyugati kulturális és politikai ellenálló mozgalmait értjük, amelyek átvették az 1976-ig kínai pártideológiaként funkcionáló maói elmélet bizonyos elemeit.

Mint ahogy Mao Zedong vagy a kínai kulturális forradalom pusztá említése is provokatívnak számított, a baloldali szubkultúrák feladatuknak tekintették, hogy foglalkozzanak a kínai szocializmus elméletével, és egyre inkább magukénak érezték a világszerte nemzeti nyelveken kiadott *A vörös könyvecske* maoista nyelvezetét. A kínai kulturális forradalom idealizálódott, és a nyugati radikális baloldali körök politikai ambícióinak és fantáziáinak modelljévé vált. Mivel egyre népszerűbb lett Guy Debord nyomán az a kritikai művészet-felfogás, miszerint a művészet, a mindennapi élet, a politikai cselekvés és magának a művészek az életstílusa egységben kezelendő, a Mao-láz fokozatosan beszívárgott a művészi tevékenységbe is. Pop-art Mao-portrék készültek nagy mennyiségben, filmek születtek a forradalmiság jegyében, amelyekben rendre megjelentek Mao gondolatai, a *vörös könyvecske*, vagy éppen a jellegzetes „vörös” öltözékek, a Mao-öltöny és a Mao-sapka. A francia újhullám egyik kiemelkedő alkotása, Jean-Luc Godard 1967-es *A kínai lánya* (*La Chinoise*) egy maoista sejt hétköznapijait dolgozza fel, de ugyanezen évben mutatták be Nyugat-Németországban Harun Farocki *Az elnök szavai* (*Die Worte des Vorsitzenden*) című rövidfilmjét is, amely tulajdonképpen nem más, mint a mozgalmi cselekvéssel kapcsolatos maoista szlogenek dicsofitése (Gehrig 2011). Az ifjúság maoista érdeklődése miatt a maoizmus jegyében, vagy épp annak ellenében popdalok is készültek. Divattá vált a vörösgárdisták öltözetét idéző ruhadarabokat hordani és a kulturális forradalomhoz kapcsolódó relikviákat beszerezni.

Amennyiben arra szeretnénk választ kapni, hogy miért épült be a hatvanas évek nyugati baloldali gondolkodásába a maoizmus, kiindulásként el kell fogadnunk azt a premisszát, hogy *Mao elmélete a marxista hagyomány része*, amely egyszerre képviseli annak folytonosságát és töri meg a korábbi marxista-leninista paradigmát (Slavoj Žižek előszava, lásd: Mao 2007). Mao kiemelkedően fontos elméleti újításai három központi elképzelés köré csoportosíthatók. A Marxon leginkább túlmutató elgondolás a parasztság forradalmi szerepével kapcsolatos. Mao feloldotta „a munkásosztály fetisizmusát” és *kitágította a proletariátus fogalmát*, beleértve a paraszti réteget is. Mao újításai közé tartozik a nép uralmának kiépítéséhez és gyakorlásához kapcsolódó *tömegvonal-elképzelés*. A néptömegek mobilizálásának első fázisa a politikai szubjektumok létrejötte, a demokratikus forradalom. A politikai tudattal rendelkező nép képes kiállni az érdekeiért és megvédeni magát egy kiszélesített osztályharc (imperialisták versus kolonizáltak), a *népi háború*¹² keretei között. Mao elképzelésében a demokratikus forradalmat követő szocialista forradalom kivitelezője szintén a nép, az előőrs párt szerepe a tömegek ideológiai kiművelése és a velük való kapcsolattartás nyomán a népakarat megismerése és szintetizálása. A nyugati baloldal ugyan, látva a szovjet mintát, egyre szkeptikusabban állt az előőrs párt elképzeléséhez, de a nép mint aktív politikai szubjektumok halmazának elgondolása kiegészítette a hatalmi polarizálódás és a tömegek depolitizálása elleni kritikát, így vált a tömegvonal a társadalmi aktivitás szinonimájává a maoizmusban. Mao újragondolta a marxista dialektikát is a kínai klasszikus (neokonfucionista, moista, taoista) dialektika¹³ alapján (Tian 2005: 143–172). Dialektikus materializmusának egyik központi fogalma az *ellentmondás*, amelynek Mao több rétegét különbözteti meg. A társadalmi együttélés ellentmondások sokaságában létezik, ezek közül feszültséget az egész társadalmi működést meghatározó, antagonisztikus ellentmondások okoznak; azt, hogy melyik ellent-

12 A katonai és a gerilla-hadviselés ötvözete.

13 Például *Az ellentmondásról* vagyis a *Maodunlun*, az ellentmondások egységéről – maodun (lándzsa és pajzs, 矛盾) – szóló értekezés címében a Kr. e. III századból származó legalista filozófia egyik terminusa, a dialektika klasszikus kínai elgondolását szemléltető szókép jelenik meg.

mondás elsődleges a társadalmi fejlődés szempontjából, mindig a társadalom adott helyzete határozza meg. A dialektikának ezen cizelláltabb formája különösen népszerű lett a nyugati újbaldoldali körökben. Vagyis úgy tűnik, a marxista–leninista elmélet sinologizált formája több mint a kínai szituációra alkalmazott marxizmus, a társadalmi gyakorlattal és a politikai cselekvéssel kapcsolatos alternatív elképzelések forrásának is tekinthető. Ez utóbbi az, amely kifejezetten vonzó lehetett a sztálinizmustól elforduló és a dogmatizmusból kiábránduló nyugati baloldal számára. A lázadás jogszerűségét hirdető („it is justified to rebel”) hatvanas években központivá vált a tömegvonal és a népi háború maói elképzelése.

Az európai maoizmus egyik kiemelkedő kutatója szerint a hatvanas évek maoizmusa nem más, mint egy „konstruktív politikai tanulási folyamat”, amely annyiban kapcsolódik Maóhoz és a kínai kulturális forradalomhoz, amennyiben azt teljes mértékben átértelmezi (Wolin 2010: 4). Ebből kifolyólag leegyszerűsítésnek tűnik azzal letudni a maoizmust, hogy az nem volt több, mint a nyugati értelmiség naivitása, még akkor is, ha teljesen egyértelmű, hogy a kínai kulturális forradalom végső soron Mao, az ekkorra már demens diktátor utolsó elhibázott kampánya volt, amely számos áldozat fizikai, gazdasági, világnézeti és politikai megsemmisülésével járt. Mao uralmának a köztudatba szivárgó kegyetlen ténszerűségei nyilvánvalóvá tették annak a kulturális termékké váló maoista trendnek a szemellenzösségét, amely tudatos megfontolások nélkül szimpatizált a kínai szocializmussal és alkalmazta a kínai kommunisták jelképeit. Ugyanakkor a „konstruktív politikai tanulási folyamat”-nak tekinthető, filozófiai megalapozású maoizmus¹⁴ – amely szelektálta, kontextualizálta és továbbfejlesztette a maói elméletet – népszerűtlensége inkább a forradalmi politikai ellenállás ellehetetlenülésével (és ennek realizációjával) áll kapcsolatban. Az 1980-as években már szinte teljesen jelentőségét veszítette a 68-as forradalmi maoizmus.

Mit adott nekünk 68?

Hans Magnus Enzensberger megállapítja: „1968 olyan évszám, amelybe befészkelte magát a képzelet. Reminiscenciák, allegóriák, öncsalások, általánosítások és projekciók sziszegése került annak a helyébe, ami ebben a lélegzetelállító évben történt” (Enzensberger 1999). 68-at sokféleképpen – az idealizálástól a teljes elutasításig – ítélik meg ma.¹⁵ A konzervatív szemléletűek gyakran azt állítják – nagy figyelmet kapott például Sarkozy volt francia elnök ilyen tartalmú kijelentése –, hogy 68 minden mai rossz gyökere, mivel innentől datálódik az intellektuális és a morális relativizmus. Ez persze elfogadhatatlan állítás, hiszen a hatvanas évek mozgalmainak meghatározó része a társadalmi rend látszat- vagy hamis értékei ellenében – a demokrácia, a család, a tisztességes munka általánosan hirdetett értékeit a mindennapok valóságában felülírja és így kiüresíti a konformitás, a fennálló meg nem kérdőjelezése, a versenyben való sikerre törekvés – olyan értékeket próbált felmutatni, mint a szolidaritás, a közösségiség, a valódi önkiteljesítés. Az erőszakos cselekmények (pl. a diáktüntetések során) általában a hatalmi erőszakra adott válaszreakciók voltak, és nem tartoztak hozzá az ellenkultúra lényegéhez. A szélsőséges erőszaknak, a baloldali terrorizmusnak már semmi

¹⁴ Ennek az irányzatnak jelentős képviselője a magát máig maoistának valló Alain Badiou francia filozófus.

¹⁵ Fredric Jameson így fogalmaz: „A nosztalgikus megemlékezés a hatvanas évek dicső pillanatairól, vagy az évtized hibáinak és elpocsékoltságainak lealacsonyító közösségi beismerése két olyan hiba, amelyeket nem kerülhetünk el valamiféle középpúttal, amely e két álláspont között vezet el” (Jameson 1985: 178).

köze sincs a valódi 68-as eszményekhez.¹⁶ Az értékrelativizmus pedig abból adódik, hogy a 20. század második felének és a 21. század elejének kapitalizmusa mindent magába olvaszt, átalakít, felold a piaci érdekeknek megfelelően, így történt az ellenkulturális „vívmányokkal” is (ahogy erről korábban már szó volt): a gazdasági sikeren (az eladhatóságon) kívül nem számít komolyan egyetlen érték sem, ezek félretehetők, ha az üzlet úgy kívánja.

Nyilvánvaló, hogy azok a nyugati mozgalmak, amelyek valamiféle forradalmi változást akartak elérni, *politikai értelemben kudarcot vallottak*. 68 talán legnagyobb tanulsága az, hogy a forradalom mint gyökeres társadalmi váltás már a hatvanas években is véghezvitetetlen volt, azóta sokak szerint még inkább ez a helyzet. A politikai értelemben vett kudarc és a hegemon kultúrába történő – fent jelzett – beolvasztási folyamatok ellenére a *hatvanas évek ellenkulturája nem múlt el teljesen nyomtalanul*. A 2008-ban indult *The Sixties* című, a történet- és politikatudomány, valamint a kultúrakutatás területeiről cikkeket közlő amerikai folyóirat szerkesztői szerint nem volt az utóbbi időben a hatvanas években megfigyelthez hasonló, a világ nagy részét érintő transzformatív változás. 1968, ez az identikusan nemzetközi év – visszatekintve – a manapság tapasztalható globalizációs tendenciák kezdetét jelezte (Varon, Foley és McMillian 2008). Ha a világ gyökeres átalakítására törekvő „modernista” mozgalmak utolsó hullámaként is tekintünk 68-ra, ez nemcsak vég, hanem *egyfajta kezdet is volt* tehát. Vajda Mihály azt írja: „A 68-as mozgalmak, igaz talán, hogy csak Amerikában, és igaz talán az is, hogy még nagyon zavaros tudattal, de magukban hordozták újfajta, ha tetszik, „posztmodern” típusú mozgalmak csíráit” (Vajda 2008: 24). Ezek a 68-ból kinövő mozgalmak már tudomásul veszik a fennálló szerveződés formáit és ezeken a kereteken belül kívánják az életvilágot megváltoztatni. A tapasztalatok valóban azt mutatják, hogy ha vannak is tiltakozások nyugaton, akkor ezek az *adott rend megreformálását* akarják elérni. Tariq Ali volt 68-as aktivista 2008-ban, negyven év távlatából úgy látta, hogy három nagy területen hozott gyökeres változást a hatvanas évek ellenkulturája: ezek a *politika*, a *nemi egyenlőség* és a *nőügyi mozgalmak*, valamint a *szexuális felszabadítás*. A különböző követeléseket érvényesíteni kívánó, a társadalmi status quo bizonyos szegmenseit átalakítani próbáló mozgalmak tulajdonképpen a hatvanas évektől napjainkig egymásból táplálkoznak és fejlődnek tovább. Simon Tormey Vajdához hasonlóan arról ír, hogy a *politikát* tekintve 1968 a *nagy narratívák végét* jelentette. Szerinte ez az elutasítás elevenen él a kortárs politikában. „Nincsen egy megváltó ideológiánk, amelytől a reményeink beteljesülését várhatnánk. Nem hiszünk a »szakértőkben«.

Nem gondoljuk azt, hogy létezne egy egységes formula a kollektív földi boldogság elérésére” (Tormey 2018). Az ellenkultúra nem írható le egy meghatározott politikai narratívával, a különböző mozgalmakat egyaránt jellemezte az adott rend megtagadása, de a forradalomra való törekvés már nem volt általános. Továbbá azzal kapcsolatban, hogy mit is jelent a forradalom, illetve milyennek kellene lennie az új társadalmi rendnek, már sokféle, kevéssé kiforrott elképzelés fogalmazódott meg. A *posztmodern mozgalmak* tekinthetők 68 *örököseinek*, hiszen részben már a hatvanas években is felvetett témákat visznek

16 Weiss János a német fejleményeket elemezve megjegyzi, hogy a reakciós, államhatalmi erőszak (ez nemcsak a közvetlen fizikai erőszakot, hanem az intézményekben benne rejlő erőszakot is jelenti) és az ellene fellépő progresszív erőszak megkülönböztetése a diákmozgalom radikalizálódása kapcsán merült fel (amikor a mozgalom vezetői a reformista elképzelések helyett forradalomról kezdtek el beszélni). Weiss kiemeli továbbá, hogy a baloldali terrorizmusnak nem a forradalomhoz, hanem a bosszúhoz van köze: „a hetvenes évekbeli terrorizmus nem egyszerűen a diákmozgalom meghosszabbítása, hanem annak tagadása is. A terrorizmus ugyanis már feltételezi, hogy a diákmozgalom *forradalmi* fázisa is kifulladás” (Weiss 2008: 201–205).

tovább, és bizonyos demonstrációs technikák is ebben a korszakban jelentek meg először, de *különböznek is 68-tól*, mivel e mozgalmak többségére már nem jellemző a fennálló rendszer egészének egyértelmű elutasítása. A globalizációs folyamatokat kritikusan szemlélők egy része a nemzetállamok pozícióvesztését tartja problematikusnak, nem magát a kapitalizmust, egy másik része magában a globálissá váló kapitalizmusban látja ugyan a problémát, de az idetartozók általában nem beszélnek a forradalmi változás szükségességéről (az előbbi nevezhetjük antiglobalista, az utóbbit globalizációkritikai szemléletnek, a terminológiai problémákról lásd: Artner 2016: 59–60).¹⁷ Találhatunk persze olyan baloldali mozgalmakat is, amelyek kifejezetten a fennálló viszonyok ellen láznak. Az 1994-ben Mexikóban kibontakozott zapatista mozgalom nyugaton is sok szimpatizánst szerzett. Manapság is vannak olyan „közvetlen akciókat” megvalósító törekvések, amelyek valamiképpen magukon viselik 68 szellemiségét (ezekről lásd: Scheiring 2008: 94–96).¹⁸ A legutóbbi időben ilyennek tekinthető az *Occupy mozgalom*. Ha a nyugati tendenciákat összevetjük pl. az arab tavasz eseményeivel, nyilvánvalóak a különbségek a nyugati, Occupyhoz hasonló megmozdulások és az autoriter rezsimek elleni tiltakozások között, ahogy Slavoj Žižek is rámutat: Egyiptomban szabadságot és demokráciát követeltek a tiltakozók, ezek azokban a társadalmakban, amelyekben az Occupy kiobbant, már megvoltak (de az egyiptomi forradalom is sok ponton különbözött pl. az iráni zöld forradalomtól). Žižek szerint viszont egyesíti a legkülönbözőbb tiltakozásokat az, hogy mindegyikben legalább két probléma kapcsolódik össze: „egy többé-kevésbé radikálisan gazdasági (a korrupciótól és a nem hatékonyságtól a kifejezett antikapitalizmusig) és egy politikai-ideológiai (a demokráciaköveteléstől a szokványos többpárti demokrácia megbuktatásáig) (Žižek 2016: 197).

Az Ali által említett másik két területen elért változások sem függetleníthetők a politikától. A *női mozgalom*ban a hatvanas évektől kezdve megerősödött a Simone de Beauvoir által fémjelzett társadalomkritikai irány, 1968-ban amerikai feministák megszakították a Miss World szépségversenyt, ezzel elindult a mai napig tartó elméleti (*gender studies*) és gyakorlati kultúrharc a nők megfelelő társadalmi reprezentációjáért. A *szexuális felszabadítás* mérföldkövének tekinthető, hogy 1967-ben Angliában is dekriminalizálták a homoszexualitást, elindultak a manapság is vitatott Gay Pride felvonulások (Ali 2008). Az elismerési politika Ali által is említett területein *valóban történtek pozitív változások* a nyugati országokban, a *nők* vagy a *szexuális kisebbségek* helyzete ma sokkal jobb, mint a hatvanas években. Nyilvánvalóak az előrelépések továbbá az *etnikai és faji diszkrimináció* felszámolása tekintetében is (gondoljunk csak Obama elnökségére). Értékké vált (jóllehet meglehetősen változó mértékben) a *környezettudatosság*. Ugyanakkor egyes, az ellenkultúra által elutasított tapasztalatok *megismétlődni* vagy *folytatódni látszanak* manapság is, a szíriai háború bizonyos vonatkozásokban a vietnami háborút idézi, a migrációs válság egyre inkább felerősíti a rasszista hangokat, és a szolgáltatóipari nagyvállalatok befolyása is egyre nő. Látni kell, hogy a már említett beolvasztási, semlegesítési, elűzetési tendenciák miatt a 68-as „szabadságok” egy meg-

17 Scheiring Gábor a globalizációkritikai „koalíció” hét mozgalmi „családját” említi: „a fejlesztéspolitikai szektor, a zöld szektor, a munkásmozgalom, a fogyasztóvédő és cégkritikus szervezetek családja, a mezőgazdasági kistermelői mozgalmak, a radikális baloldal és a békemozgalom” (Scheiring 2008: 90).

18 Megemlíthető még, hogy olykor marginalizált csoportok erőszakos módon lépnek fel az őket ért igazságtalanságok ellen (több esetben megkérdőjelezhető rendőri intézkedések váltották ki a zavargásokat, pl.: Párizs 2005, London 2011, Ferguson 2014, Milwaukee 2016), ezek a jelenségek ugyan társadalmi problémákra mutatnak rá, de a tiltakozások módjának (rombolás, gyújtogatás) nincs köze a valódi 68-as eszményekhez.

határozó része csupán *látszatszabadságként* őrződött meg. E szabadságok tehát valójában kényszerekké váltak: erre lehet példa, hogy a test és a szexualitás felvállalásának 68-as eszményeiből eljutottunk az ideális testformákat, szexuális magatartást és szépségstandardokat előíró test- és szépségkultusz örületéhez, amelyet jól jövedelmező üzletágak tartanak fenn (média, szépségipar, fitnessipar, táplálkozásipar stb.).¹⁹ Ha komolyan vesszük a posztmodern kapitalizmus tendenciáit, akkor nem csak azt a véleményt tarthatjuk problémásnak, miszerint minden kulturális rossz 68-ra vezethető vissza, de *megkérdőjelezhetjük* azt az álláspontot is, hogy a 68-as mozgalmak érdeként *ma egy sokkal szabadabb közegben* élhetünk.

A poszthatvannyolcas állapotot vizsgálva néhány mondat erejéig térjünk vissza a „három M”-re. Ahogy az 1970-es évek végére kérdéssé vált az az elképzelés, miszerint az antiimperialista küzdelmek Európában a politikai cselekvés modelljeként szolgálhatnak, úgy a Mao Zedong elméletével és történelmi alakjával kapcsolatos korábbi nézetek is zárójelbe kerültek (Gildea, Mark és Pas 2011: 464). A maoizmus nyugaton visszaszorult a filozófia, azon belül is leginkább Alain Badiou filozófiájának területére. Badiou a kínai kulturális forradalmat olyan eseményként értelmezi, amely megteremtette a lehetőséget a politikai rendszer nem meghatározó részének meghatározóvá tételére: az új szituáció a régiből való kivonásával, a régi lerombolásával érhető el. A kínai kulturális forradalom tehát Badiou számára a hatvanas-hetvenes évek egyetlen igaz politikai eseménye, a mozgalmi aktivitás folyamatos és életszerű referenciája (Badiou 2010: 101). Jóllehet Badiou maoizmusa táplálkozik a 68-as tapasztalatokból – különösen a politikai részvétel újabb módjainak területén –, mégis túlmutat a maoista pártok és szervezetek politikai ideológiáján. Badiou szerint ugyanis a tömegek forradalmi mobilizációja kiküszöbölhetővé teszi az etatizmust és a képviselői alapú politikai intézményrendszereket, vagyis a pártokat.

A forradalmi aktivitáshoz szervesen kapcsolódó maói elmélet az új baloldali forradalmi gócpontok körül, a kapitalista rendszer periferiáján, Ázsiában és Latin-Amerikában fejlődött tovább. A Maót újra felfedező Forradalmi Internacionalista Mozgalom a marxista–leninista pártok és szervezetek nemzetközi konferenciájának eredményeképp született meg, célja az volt, hogy egységes ideológiai és szervezeti keretet biztosítson a nemzetközi kommunista törekvéseknek. Alapvető jellemzőjeként emelhető ki az antiimperializmus és az ehhez kapcsolódó bármilyen harcos forradalmi tevékenység támogatása. A mozgalomnak köszönhetően *Mao Zedong elmélete a nemzetközi baloldali kánon részévé vált* a marxizmus–leninizmus forradalmi tudományának aktuális paradigmájaként. A 2000-es évek elején azonban a Forradalmi Internacionalista Mozgalom kapcsolatba került a baloldali terrorizmussal, az eskálálódó erőszakos cselekedetek miatt több részt vevő szervezetet is terrorista csoportnak nyilvánítottak, ez elkerülhetetlenül a mozgalom és vele a marxizmus–leninizmus–maoizmus forradalmi elméletének népszerűtlenségéhez, megkérdőjelezéséhez vezetett.

Számos nagy jelentőségű baloldali gondolkodó (Laclau, Baudrillard, Foucault, Deleuze, Guattari stb.) számára meghatározó volt 68 abban a tekintetben is, hogy ekkor kezdték radikálisan *felülvizsgálni a marxista tanokat*, különös tekintettel az alap-felépítmény modell leírására (a politika, a kultúra nem egyszerűen a gazdasági viszonyok következményeként érthető meg), a hamis tudat és a marxizmus megkérdőjelezhetetlen igazságának szembe-

19 A már említett folyóirat (*The Sixties*) szerkesztői is így látják: a hatvanas évek időszakában kibontakozó kereskedelmi ethosz az örök fiatalságot és az egyéni önkifejezést tette meg a fogyasztói vágyakozás szinte univerzális tárgyává, ahol az ellenkultúra a vállalati márkafejlesztés kreatívosai számára szolgált (és azóta is szolgál) friss tartalommal (Varon, Foley és McMillian 2008: 2).

állítására vagy a hatalmi-forradalmi elméletre. Foucault nyilvánvalóvá tette, hogy a testről való tudást mint hatalmat, a hatalom mikrofizikáját nem lehet egyszerűen megdönteni, a 68-as lázadó diákok marxi alapú hatalomfelfogása tehát problémás volt, Deleuze és Guattari pedig arra mutattak rá, hogy a lázadók csak tudatosan voltak kritikusak, a tudattalanjukban a fennállóhoz kapcsolódtak (a posztmarxista elméletekről lásd: Kiss 2018). A posztmarxista gondolkodók ugyanakkor általában alapvető céljuknak tekintik a posztmodern kapitalizmus ideológiai jellegzetességeinek megragadását, illetve a radikális-forradalmi cselekvés reális lehetőségeinek feltárását. Ideológiakritikai alapállásuk miatt e szerzők Marcuse (és más, az ötvenes-hatvanas években a fejlett kapitalista társadalom ideológiájával foglalkozó írók) örököseinek is tekinthetők. Korábban láttuk, hogy maga Marcuse is úgy vélte *Az egydimenziós emberben*, hogy a marxi elmélet bizonyos elemei megkérdőjelezhetők, illetve alapvető marxi társadalomkritikai fogalmakat új tartalommal kell feltölteni az adott viszonyok között. Felfogása, például a szembenállás lehetőségeiről, módosult az ellenkulturális fejlemények hatására, ahogy ezek lecsengése, kudarca is rajta hagyta a nyomát késői írásain (lásd: Weiss 1997). Bár *Az egydimenziós ember* némely megállapítása ma is érvényesnek tűnik – legfőképp a kapitalizmus integratív tendenciáiról és az uralomnak a Technikára való alapozásáról adott elemzéseiről mondhatjuk ezt –, azért a globális kapitalizmus korszaka számos tekintetben különbözik a fejlett ipari társadalmak világától (részben már mások az uralmi technikák is). Kérdéses például, hogy mennyiben beszélhetünk manapság „boldog tudatról”, ami a marxi hamis tudatként felfogott ideológia „maszk”-értelmezéséhez kapcsolódik, annak egy változatát jelenti (a kapitalizmus ideológiája maszkként eltakarja az emberek elől a tényleges valóságot). Korszakunkra jobban jellemző a *megváltoztathatatlanság tudata*: sokan vélik úgy, hogy ugyan problematikus az a társadalmi-gazdasági rend, amelyben élünk, de nincs alternatívája, ennél csak rosszabb jöhet. A magaskultúrával kapcsolatban Marcuse által megfogalmazottak részben ma is igaznak tűnnek: a digitális világ „összhangteremtő pluralizmus”-ában (Marcuse 1990: 83) megférnek egymás mellett békés közönyben a legellentmondóbb művek és igazságok, sőt ilyen könnyen még nem volt közzétehető és elérhető bármilyen mű, gondolat, vélemény. Ugyanakkor hiába jellemzi korszakunkat a korábban elképzelhetetlen sokféleség, a tömegkultúra könnyen emészthető termékeinek (filmek, bestsellerek stb.), hatásvadász gondolatokat megfogalmazó véleményvezéreinek, az akár többmillió követői táborral rendelkező, a „semmit” jó áron eladó – a gondolattalan és művészi érték nélküli bejegyzések, képek és videós bejelentkezések megosztása sok esetben csupán termékek nyílt vagy burkolt reklámozásának célját szolgálja – influenszereinek a hatása összehasonlíthatatlan bármiféle, a világ más nézőpontból való szemlélésére készítő alkotásával, szerzőjével. A valóság kritikus szemléletét megnehezíti, hogy a látszat és a valóság korunkban szinte szétválaszthatatlanná vált (lásd Baudrillard szimulákrumelméletét). Az *egyedüllét* – ami az elmélyült, kritikai gondolkodás egyik alapfeltétele – *technikai lehetetlensége* (Marcuse 1990: 93) is mást jelent már az okostelefonok korában, mint a hatvanas években. Marcuse még a szórakoztató áruként felfogott *magaskultúra* iránti kiterjedtebb érdeklődésről ír. Egy ilyen helyzetben nem tudhatjuk, milyen változásokat indít el a zsebkönyv formájában kiadott filozófiai mű abban, aki nem csak felteszi a polcára, hanem bele is lapoz, vagy mit vált ki Bach abból, aki egyszer valóban odafigyel a háttérzeneként szolgáló zeneműre. Ma már a műveltség egyre kevésbé jelent presztízsértéket – a diplomások körében is ez a helyzet –, a befogadói munkát igénylő művészeti alkotások és filozófiai művek érdektelenné váltak, így kiszorultak a mindennapi életből (a tömegkultúrásított változatuk kivételével: klasszikus

regények musicalek formájában stb.), a magaskultúrának tehát ismételten csak nagyon szűk körű közönsége van. A *munkával kapcsolatos problémákról* szólva Marcuse megjegyzi, hogy a fejlett ipari kapitalizmusban a munka ugyan könnyebbé vált, de fokozódik a munkások ellenőrzése és egymástól való elszigeteltsége. Napjaink *globális (digitális) kapitalizmusáról* is elmondható, hogy az elmúlt időszakhoz képest nem csak a *munkások felügyelete*, hanem a *munkások kiszolgáltatottsága* is fokozódik (sokkal rosszabb a helyzet, mint volt a fordizmus időszakában, amikor a felügyelet mellett valamiféle biztonságot jelentett a vállalathoz tartozás, de még a posztfordizmus bizonytalanságokkal járó korszakához képest is). Ugyan vannak olyan szerzők (mint Jeremy Rifkin és Paul Mason), akik úgy gondolják, hogy a digitális korszakban a kapitalizmus napjai meg vannak számlálva,²⁰ mások ezt megkérdőjelezzik. Philipp Staaab és Oliver Nachtwey a digitális óriásvállalatok, különösen az Amazon működését vizsgálva arról írnak, hogy a monopolhelyzetre törekvő digitális nagyvállalatok a digitális javak nullához közelítő határkölségét a saját érdekeiknek megfelelően ki tudják használni. Részben az árcsökkentés stratégiájával: ennek érdekében pedig kontroll alatt tartják a munkát és racionalizálni próbálják a munkafolyamatokat.²¹ Ez két következménnyel jár a szerzők szerint. Az egyik a *digitális taylorizmus*: a projekt- és csapatmunka helyett a munkások egyedül oldják meg a feladatokat applikációknak és algoritmusoknak megfelelően, így újra a gépek kiegészítőivé válnak a gépek kezelői helyett (mint a taylorizmus korában). A felügyelet totalizálódik a digitális korban: az új technikai eszközök segítségével folyamatosan információk nyerhetők ki a munkások hollétéről, teljesítményéről. A másik következmény pedig a *munkaerő kiszolgáltatottságának növekedése*: a vállalatok általában egy zárt munkavállalói centumból (ami egyre inkább zsugorodik), illetve egy kiterjedt és meglehetősen kiszolgáltatott perifériából állnak. Ez utóbbiak (idénymunkások, klikkmunkások) nem élvezik a vállalathoz tartozás előnyeit, viszont ki vannak téve a digitális felügyeleti rendszereknek (Staaab és Nachtwey 2018). Persze nem csak a közvetlen felügyeleti rendszerekkel lehet konform magatartást elérni – ezt szolgálja például az is, hogy ma az egyén „ön maga vállalkozója”, aki a saját jövőjébe fektet be, és az ezzel járó kockázatokat is vállalja. Ez valójában leginkább az eladósodott szubjektumot jelenti, akinek hitelei visszafizetése érdekében az elvárt módon kell viselkednie (Žižek 2016: 76–92).

A mostani fiataloknak egy olyan világba kell beilleszkedniük, amely kiszámíthatatlan, amelyben az emberek életét egyre inkább áthatja a bizonytalanság. A kapitalista rend ideológiája szerint ez a fejlődésnek, az önmegmutatkozásnak, a sokszínű tapasztalatok megszerzésének, az élethosszig tartó tanulásnak a lehetőségét jelenti. Hogy átlássuk mindennek álságosságát, kritikai gondolkodás szükséges. A 68-as nyugati lázadók a mainál kiszámíthatóbb társadalmak alapvető működésmódjával szemben léptek fel, mert ráébredtek, hogy a jólét nem egyenlő a jó étellel. A globális kapitalizmus körülményei között, hiába nyilvánvalóak a rendszerszintű problémák, sokan úgy vélik, hogy a fennállónak nincs valódi alternatívája, ezért marad az alkalmazkodás. A „Z generáció”-nak nevezett korosztályra – az 1995 után születettek, köztük a mostani egyetemistákra – általánosságban a politikai, társadalmi kérdésekkel kapcsolatos érdektelenség jellemző, ahogy az őket megelőző nemzedékekre is (X, Y generá-

20 Mivel a vállalatok előbb-utóbb elveszítik a termékeik sokszorosítása feletti kontrollt, így elesnek ármegállapító képességüktől és az ebből származó bevételeiktől (Staaab és Nachtwey 2018: 117).

21 Továbbá újabb és újabb termékeket dobnak piacra, felvásárolják versenytársaikat, és olyan zárt társadalmi-technikai ökoszisztémák kiépítésére törekednek, amelyek megakadályozzák a felhasználókat abban, hogy szolgáltatót váltsanak (hiszen elveszítenék felhalmozott adataikat) (Staaab és Nachtwey 2018: 102–109).

ció).²² Az igaz, hogy végül a 68-as lázadók nagy része is betago­lódott az adott rendbe, de ők – az adott nemzedék legaktívabb tagjai – legalább mertek (a fennálló viszonyokra) „NEM”-et és (a valódi önkiteljesítésre, a szolidaritásra, a folyamatos diskurzusokra) „IGEN”-t mondani. Azok, akik ma is elég bátrak ahhoz, hogy egyszerre mondjanak „NEM”-et és „IGEN”-t – ha csupán az egyéni életben vagy bizonyos konkrét társadalmi ügyekben is –, valamiképpen 68 örököseinek tekinthetők, tartoznak bármelyik nemzedékhez.

Hivatkozott irodalom

- Artner Annamária (2016): Globalizáció-kritika a világban: Az „antiglobalizációs” mozgalmak céljai és tevékenysége. In *A nemzetközi munkásmozgalom történetéből*. Budapest: Magyar Lajos Alapítvány, 59–76.
- Balázs Gábor (2008): Kifulladásig. In *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Műhely Kiadó, 29–46.
- Barcsi Tamás (2012a): *A kivonulás mint lázadás*. Pécs: Publikon.
- Barcsi Tamás (2012b): Nemzedéki lázadás a hatvanas években: értékek, „határsértések”, narratívák. In *Nemzedéki narratívák a kultúratudományokban*. Garami András, Mekis D. János és Németh Ákos (szerk.). Budapest: Kijár, 129–143.
- Cohn-Bendit, Daniel (1970): A „baloldaliságról”. In *Reform vagy forradalom? Diákság, egyetem, társadalom Nyugat-Európában*. Köpeczi Béla (szerk.). Budapest: Kozmosz könyvek, 202–207.
- Enzensberger, Hans Magnus (1999): Emlékezések egy tumultusra (ford. Karádi Éva). *Lettre* (32). Interneten: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre32/06enzen.htm> (letöltve: 2018. augusztus 30.).
- Földes György (2009): Kettős tükör: 1968–2008. In *A modernről a posztmodernig: 1968*. Budapest: Napvilág, 11–45.
- Gehrig, Sebastian (2011): (Re-)Configuring Mao: Trajectories of a Culturo-Political Trend in West Germany. *TransCultural Studies* (2): 189–231. DOI: <https://doi.org/10.11588/ts.2011.2.9072>
- Gildea, Robert, James Mark és Niek Pas (2011): European Radicals and the „Third World” Imagined Solidarities and Radical Networks, 1958–73. In *Cultural and Social History* 8(4): 449–471. DOI: <https://doi.org/10.2752/147800411x13105523597733>
- Habermas, Jürgen (1969): *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt: Shurkamp Verlag. (Weiss János kézirat fordításának felhasználásával.)
- Jameson, Fredric (1985): Periodizing the 60s. In *The 60s without Apology*. Sohnyá Sayres, Andres Stephanson, Stanley Aronowitz és Fredric Jameson (szerk.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 178–209. DOI: <https://doi.org/10.2307/466541>
- Kis János (1969): Rejtett forradalom. Franciaország május előtt és után. *Új Írás* 9(3): 88–96.
- Kiss Viktor (2018): *Ideológia, kritika, posztmarxizmus: A baloldal új korszaka felé*. Budapest: Napvilág.
- Köpeczi Béla (1970): A diákmozgalom követelése. In *Reform vagy forradalom? Diákság, egyetem, társadalom Nyugat-Európában*. Köpeczi Béla (szerk.). Budapest: Kozmosz könyvek.
- Kurlansky, Mark (2006): *1968: Egy év, amely felrázta a világot* (ford. Vida Edit és Szegedi Gábor). Budapest: HVG Kiadói Zrt.
- Mao, Ce-Tung (2010): *A vörös könyvecske: Idézetek Mao Ce-tung elnöktől*. Budapest: Fapadoskönyv.
- Mao, Tse-tung (2007): *On Practice and Contradiction*. New York: Verso Books.
- Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. London: Allen Lane The Penguin Press.

22 Ha a lázadó nemzedék utáni nyugati generációk (bár az is kétséges, hogy beszélhetünk-e esetükben tényleges nemzedéki tudatról) lázadáshoz való viszonyát nézzük, azt mondhatjuk, hogy az ún. X generáció (az 1965 és 1980 között születettek) tagjai már a valódi lázadás lehetetlenségét és értelmetlenségét sugalló atmoszférában nőttek fel (egyébkéntmára „késői” Babyboomerekis), de az Y generációra (1981–1995) sem jellemző általánosságban az alapvető változásokat követelő lázadó attitűd. A nemzedéki jellemzőkről, „címkékről”: McCrindle és Wolfinger 2010: 13–18. Az X és Y generáció lázadáshoz való viszonyáról kissé részletesebben: Barcsi 2012b: 139–141. A generációk korszakolása tekintetében nem teljesen egységesek a témával foglalkozó szerzők, az egyes álláspontokat összefoglalja: Pál 2013: 4. E tanulmányban azonban – éppen a lázadáshoz való viszony kapcsán – tévedéseket is találhatunk. A szerző a Baby boomerek vonatkozásában azt hangsúlyozza, hogy teljesítményközpontúak és szabálytisztelők voltak, a lázadást pedig az X generáció jellemzőjeként említi (Pál 2013: 7).

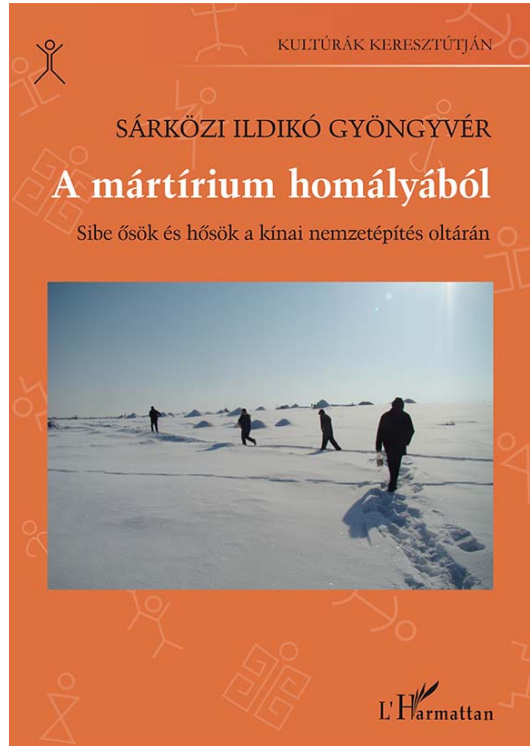
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember* (ford. Józsa Péter). Budapest: Kossuth.
- Marcuse, Herbert és Richard Kearney (2007): A művészet és a politika filozófiájáról. Richard Kearney és Herbert Marcuse dialógusa (ford. Lakatos Márk). *Puskin utca* (2–3): 69–77.
- Marcuse, Herbert (2017): Represszív tolerancia (ford. Weiss János). 2000 (8). Interneten: <http://ketezer.hu/2018/09/herbert-marcuse-repressziv-tolerancia/> (letöltve: 2018. szeptember 10.).
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Károly (1955): *A tőke: A politika gazdaságtan bírálata*. I. kötet (ford. Rudas László és Nagy Tamás). Budapest: Szikra.
- Mccrindle, Mark és Emily Wolfinger (2010): Az XYZ ábécéje: A nemzedékek meghatározása. *Korunk* 21(11): 13–18.
- Roszak, Theodore (1969): *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York: Anchor Books.
- Scheiring Gábor (2008): Seattle nyomában: A globalizációkritikai mozgalom mint a globális kormányzás új tényezője. *Politikatudományi Szemle* 17(3): 87–107.
- Tormey, Simon (2018): Be Realistic – Demand the Impossible: The Legacy of 1968. *The conversation*. Interneten: <https://theconversation.com/be-realistic-demand-the-impossible-the-legacy-of-1968-87362> (letöltve: 2018. február 15.).
- Szűcs László Gergely (2007): Politikai, mert politikától független. *Puskin utca* (2–3): 66–68.
- Pál Eszter (2013): *A Z generációról... irodalmi áttekintés*. Pécs: PTE, TÁMOP-4.2.3-12/1/KONV-2012-0016.
- Staaab, Philipp és Oliver Nachtwey (2018): A piacok és a munkaerő feletti kontroll a digitális kapitalizmusban. *Fordulat* (23): 96–121.
- Tanyi Attila (2009): A frankfurti iskola és 68. *Fordulat* (6): 9–33.
- Taraszov, Alexandr (2013): 1968 – tapasztalataink fényében. *Eszmélet* (92): 39–50.
- Tariq, Ali (2008): Where Has All the Rage Gone? *The Guardian*. Interneten: <https://www.theguardian.com/politics/2008/mar/22/vietnamwar> (letöltve: 2008. március 22.).
- Tian, Chenshan (2005): Mao Zedong: The Mature Formulation of Dialectical Materialism. In *Chinese Dialectics. From Zijing to Marxism*. Lanham: Lexington Books, 143–172.
- Vajda Mihály (2008): 1968: vég és kezdet. In *68 kísértése: Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Gábor Műhely, 17–25.
- Varon, Jeremy, Michael S. Foley és John McMillan (2008): Time is an Ocean: The Past and Future of the Sixties. *The Sixties: A Journal of History, Politics and Culture* 1(1): 1–7. DOI: <https://doi.org/10.1080/17541320802075731>
- Weiss János (1997): Törésvonalak a késői Marcusénál. In uó *A Frankfurti Iskola*. Budapest: Áron, 151–162.
- Weiss János (2008): Egyetemi reform – társadalmi változás – eszkalálódó erőszak. In *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Gábor Műhely, 188–207.
- Wolin, Richard (2010): *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution and the Legacy of the 1960s*. Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2016): *Zűr a paradicsomban: A történelem végétől a kapitalizmus végéig* (ford. Reich Vilmos). Budapest: Európa.

Barcsi Tamás

filozófus, PTE ÁJK Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszék (Pécs)

Soós Kinga

filozófus, PTE (Pécs)



Recenziók

Csányi Gergely

A letűnt társadalmak mikroszociológiája, avagy Schütz Nekeresdpusztán

Németh Krisztina (2018): *Életvilág-értelmezések.
Utak felbomlott életvilágokhoz.* Budapest: Argumentum.

A kortárs szociológiai képzés különös – bár nem egyedülálló – jellemzője, hogy az úgynevezett „módszertani” és az úgynevezett „elméleti” részek élesen elkülönülnek egymástól. A nagyobb egyetemeken a statisztikai és a módszertani tanszékek szervezik a módszertani órákat, az esztétörténeti tanszék az elméleti órákat. Az előbbieken a hallgatók megtanulják, hogyan kell kérdőívet szerkeszteni, adatot elemezni és elkészíteni egy interjút, míg az utóbbiakon a szociológia elmélettörténetét Weberől és Durkheimről a kortársakig. Mindközben jellemzően fogalmunk sincs, mi köze van egymáshoz e kettőnek. A tanszékek és az órák e specifikációja predesztinálja a szociológus hallgatókat arra, hogy sokszor olyan szakdolgozatokat készítsenek, melyekben egy gondos empirikus elemzés elé be van erőltetve némi elmélet, vagy hogy az elméletek alapos ismertetése után valamiféle tessék-lássék empiria következzen, de úgy, hogy mindkét esetben a módszertani és az elméleti részt vaskos episztemológiai szakadék választja el egymástól. Németh Krisztina könyvét azért kellene a kötelező irodalmak közé emelni a szociológiaképzésekben, mert így azok, akik most ismerkednek a szociológiával, megismerhetnének egy olyan monográfiát, amelyben az úgynevezett módszertan és az úgynevezett elmélet szervesen kapcsolódik egymáshoz, és amelyben a szerző folyamatosan reflektál nemcsak e kettőre, hanem a viszonyukra is. Az Életvilág-értelmezések remek példa arra, miként kell úgy szociológiát csinálni, hogy az elméletileg és módszertanilag is igényes legyen, ahol e kettő kerek egészet alkot, és egyik sem toldalék a másik mellett. Tehát, hogy hogyan kell *jól* empirikus szociológiát csinálni.

Ugyan az előbb említett bevezető kvalitatív módszertani órákon a szimbolikus interakcionizmus és a hermeneutika mellett meg szokás említeni a fenomenológiát is mint a kvalitatív kutatási hagyomány egyik elméleti alapját, de ahogy arra a szerző is felhívja a figyelmet (13), az életvilág fogalma sokkal inkább ahhoz a társadalomelméleti kérdéshez kötődő absztrakt fogalom, hogy az egyéni cselekvők miként képesek összehangolni a cselekvéseiket (lásd még Sik 2012: 11–28), mintsem empirikus vizsgálatok kutatási kereteibe illeszkedő koncepció. Németh számára mégis azért válik empirikusan érdekessé a fogalom, mert általa arra kérdez rá: hogyan képes a terepkutató hozzáférni eltűnt társadalmak reflektálatlan társas hétköznapi tudásaihoz, szokásaihoz, jelentéseihez. A történeti szociológia, a társadalomtörténet és a tudásszociológia számára alapvető kérdés, hogy ott, ahol egy társadalom a történeti események hatására eltűnt, szétszóródott, át kell-e adni a terepet a főáramú eseménytörténeti történettudománynak, vagy megismerhetők a letűnt társadalmak mikroszociológiai szempontból. Tehát, hogy léteznek-e utak a felbomlott életvilágokhoz.

Így a monográfiában megfogalmazódó legfőbb kérdés, hogy mi a haszna az életvilág-koncepciónak az empirikus kvalitatív szociológia számára, illetve fordítva: hogyan ragadhatók meg narratív interjúkkal – ha ez egyáltalán lehetséges – azok az eltűnt múltba vesztett, közvetlenül nem elérhető jelentéshorizontok, melyek egykor rutinszerűen és reflektálatlanul szervezték az életet, és amelyek értelemmel telítették a társas cselekvéseket.

A két empirikus kutatás eredményei azonban mindössze háttérként, utalásként szerepelnek a könyvben, mivel az összehasonlítás nem a két történetileg kialakult életvilágra (társadalmi csoportra vagy mikrolokalitásra) irányult, hanem az életvilágok emlékezeti integráltságának, felidézhetőségének és narratívába öntésének jellegzetes módjaira. Ezen kérdések mögött voltaképpen a múltbéli világok megszakítottsága vagy folytonossága, a felidézés tudatossága, valamint az életvilágok reflektálatlanságának kérdései állnak (14–15).

Az életvilág-fogalom empirikus alkalmazhatóságát firtató kérdések alkotják a könyv gondolati vázát (15).

Ugyan a könyv pont azért érdekes, mert abban folyamatos összeköttetésben vannak a konkrét empirikus kérdések és a tágabb módszertani tapasztalatok, Németh mégsem valamiféle receptet kíván nyújtani az életvilág-koncepció kvalitatív módszertanban való felhasználásáról, vagy valami végérvényeset e kettő kapcsolatáról. Ebben az értelemben nem módszertani kézikönyv, amit a kezünkben tartunk. Inkább egy reflexióval és önreflexióval végigvezetett kísérletsorozatot olvashatunk végig, ami egy olyan utat mutat be, amelyen minden kvalitatív kutatónak végig kell járnia, miközben a terepen dolgozik a saját módszereivel és a választott elméleti keretével. Mindenkinek saját magának. És épp ettől olyan izgalmas ez a monográfia. Németh folyamatában szelektál a rendelkezésre álló életvilág-koncepciók között (Schütz 1984a [1960], 1984b [1963], illetve Habermas 2011 [1981]), a folyamat során reflektál elméletre, módszertanra és nem utolsósorban saját magára is. Ettől az olvasónak helyenként Nigel Barley (2009 [1983]) ártatlan¹ antropológusa juthat eszébe, habár e két munkát karakteresen megkülönbözteti Németh társadalomelméleti érdeklődése és felkészültsége.

A könyvben feldolgozott első terepmunka Szántáshoz,² egy rurális jellegű dunántúli kisvároshoz kötődik, és egy zsidó életvilág rekonstruálását tűzte ki célul. A kisváros 19–20. szá-

1 A magyar fordításban a nem túl szerencsés „zöldfülű” fordítást kapta.

2 A könyvben mindkét terep anonimizált.

zadi városiasodása egybefonódott a helybeli zsidóság polgárosodásával. De ahogy a polgárosodott zsidóság, ugyanúgy az annak életviteléhez tartozó infrastruktúrák is eltűntek a II. világháború alatt és után.

A háborúban és a fosztogatásban nemcsak a korábbi élet tárgyi feltételei (házak, műhelyek, bútorok, vagyontárgyak) veszttek el, hanem az életvilágot szervező keretek is megsemmisültek. Többé már nem volt érvényes a valamikori tapasztalati tér és elváráshorizont (...), a kiszámítható igazságos világba vetett hit semmivé foszlott (...). A radikális felbomlás tulajdonképpen nem is a táborlét borzalmaival kezdődött, hanem az otthon elhagyásával (41).

A szántási zsidóság túlélői jellemzően elköltöztek, kapcsolataik felbomlottak, és mind a világhoz, mind saját zsidóságukhoz való viszonyukat újraértelmezték. Ezért is szerepel a kötetben hangsúlyos helyen a (kollektív) traumaelmélet. Németh alapvetően a mindennapokat szervező jelentéshorizont, az életvilág radikális érvénytelenedésén keresztül ragadja meg a kollektív traumát. A szántási terep kapcsán az alapvető kérdés úgy specifikálódik, hogy miként lehet hozzáférni olyan életvilágokhoz, melyeket egy traumatikus történeti esemény radikálisan érvénytelenített.

A korábban eligazítást nyújtó megkérdőjelezhetetlenül adott tudások hirtelen és radikális érvénytelenedése utólagosan megvilágítja az egykor rutinszerűen, reflektálatlanul használt tartalmakat, így a kollektív trauma egy sajátos perspektívát nyújt a már felbomlott életvilágok értelmezéséhez (45).

Ugyanakkor még a traumában eltávolodott, idegenné vált életvilág sem tehető közvetlenül az interjú témájává, hiszen a cselekvési helyzeteket az egyéni cselekvők csak az életvilágon belül képesek értelmezni. Így Németh narratív élettörténeti interjúkat vesz fel, és közvetve próbálja rekonstruálni a múltba vesztett életvilágot. A könyvben egyszerre izgalmasan és elméletileg felkészülten interpretálja azokat a nehézségeket, amelyek abból erednek, hogy egy közös kortárs jelentéshorizonton belül – mely természetesen szükséges az interjú társas (kommunikatív) cselekvéséhez – próbál hozzáférni egy másik, letűnt jelentéshorizonthoz.

A könyvben szereplő másik terep egy az előzőhöz térben közeli életvilág, mely azonban sokkal folytonosabb és kevésbé traumatizált: a nekeresdpusztai uradalmi cselédek életvilága. A nekeresdpusztai uradalmi cselédek életét a munkahely és a lakóhely egysége és a mobilitási lehetőségektől nagyjából mentes agráriumhoz kötöttség határozta meg. Az uradalmi cselédek számára a II. világháború életveszélyes helyzeteket hozott, ugyanakkor valamiféle rutinszerűségről is beszámoltak, a háború nem érvénytelenítette radikálisan a mikrotársadalom életvilágát. Ugyanakkor a világháború utáni események, a földosztás, majd a föld visszavétele, a téjeszesítés átstrukturálta a mindennapokat szervező jelentéshorizontot. Így itt az a kérdés, hogy a sokkal folytonosabb, kevésbé traumatizált életvilágot hogyan rekonstruálhatja a kutató. A modern kollektívtrauma-elméletek alapvető kiindulópontja a holokausz, mely semmilyen más történeti eseményhez nem hasonlítható, illetve az ontológiai gonosz státuszát szerezte meg magának (Gyáni 2011: 14), mert a vele járó szenvedés élettörténetekbe illeszthetlensége megkérdőjelezhetetlen és az azt átélők számára univerzálisan kollektív. Ez az elméleti alapvetés jól illeszkedik a szántási terephez, ahol a kollektív holokausztrauma jelent meg. Ráadásul a társas jelentéshorizont radikális felbomlását tekintve mondhatni tipikus esete. Ugyanakkor Nekeresdpuszta esetében a kutató egy sokkal inkább nosztalgikus, csak partikulárisan traumatizált emlékezettel találkozott, mely más életvilág-rekonstruálási stratégiát követel meg.

A pusztaiak a visszaemlékezéseikben nemcsak az idő múlásával, hanem az idő hiányával is szembesülnek. Azt hangsúlyozzák, hogy bár keményen dolgoztak, „*régen mindenre volt idő*”, azaz a pusztai elszigeteltsége ellenére a hagyomány által megszabott életrend értelemmel töltötte meg a mindennapokat. Ezt veszteségként élék meg, mivel a mostani élethelyzetük egy kevésbé integrált közösség kiüresedett mindennapjaihoz és egy „lerobbant” pusztához köti őket (122).

Bár a II. világháború fontos választóvonal a régi és az újabb világok között, a törést nem a veszteség, hanem az autentikus világ hiánya jelzi. A pusztaiak visszaemlékezései azért a *világokról*, a rendről és a benne elfoglalt helyükről szólnak. (...) A jó világok (...) *hiánya*, és nem a specifikus veszteségek formálják a felidézést (122).

A trauma értelmezése kikényszeríti az élettörténet tudatos újraírását és uralását, ami a narratívák struktúráját messzemenően befolyásolja. A nosztalgia ezzel szemben *tudattalanul* alakul ki, a „tudattalan fantáziamotívumok” (...) konstituálják a múltat és a jelenbeli identitást (125).

Talán nem is rekonstruálni kell ezt az életvilágot, hanem interpretálni és megérteni a dicső (talán sosem volt) múlt szerepét a jelen életvilágában.

A kötet végén a szerző számot vet elméletéről, módszertanról és a saját szerepéről. Mindvégig saját helyzetében maradva, nem absztrahálva a konkrét kutatási kontextust, de folyamatosan felhasználva az impozáns méretű szakirodalmat. Ahogy fentebb írtam, a monográfia semmiképp sem módszertani kézikönyv, de aki terepmunkát végez, annak már amiatt is érdemes végigolvasnia, mert sokat lehet tanulni abból, ahogy Németh a saját magára való reflexióhoz felhasználja a releváns módszertani irodalmakat.

Goffman (...) szerint a sikeres terepmunkához elengedhetetlen egy jó és minden körülmények között fenntartott történet a kutató jelenlét okáról. Azaz a terepi jelenlétet az ott élők szemében értelmessé kell tenni (...). Amikor az első nap próbáltam „kulcsadatközlőm” segítségével nélkül bejutni a házakba, kiderült, hogy az első zavaromat a terepen éppen a jó és hihető történet hiánya okozta. Azaz hiába volt a kutatással kapcsolatos történet igaz, és bármennyire is igyekeztem azt a közösség nyelvén megfogalmazni (...), az csak fokozta a jelenlétemmel és az interjúra való felkéréssel keltett gyanakvást és értetlenséget (139).

Ugyanakkor a monográfia számot tarthat azok érdeklődésére is, akik fenomenológiával, vidékszociológiával vagy kollektívtrauma-elmélettel foglalkoznak. De a jó értelemben vett regényszerű, sodró narratíva miatt azoknak sem túl magas belépési küszöbű a könyv, akik csak érdeklődnek a társadalomtudományok iránt, vagy most vesznek részt társadalomtudományi képzésben. Azért (is), mert a monográfia kedvet csinál a szociológiához.

Hivatkozott irodalom

- Barley, Nigel (2009 [1983]): *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest: Typotex.
- Gyáni Gábor (2011): Kulturális trauma adott vagy teremtet? A trauma alakzatai. *Studia Literaria* 50(3–4): 5–20.
- Interneten: http://studia.lib.unideb.hu/file/6/szamok/38/STUDIA_2011-3-4_A_trauma_alakzatai.pdf.
- Habermas, Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Schütz, Alfred (1984a [1960]): A társadalmi valóság értelemfeltel felépítése. In *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Hernádi Miklós (szerk.). Budapest: Gondolat, 159–178.
- Schütz, Alfred (1984b [1963]): A cselekvések köznapis és tudományos értelmezése. In *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Hernádi Miklós (szerk.). Budapest: Gondolat, 178–229.
- Sik Domonkos (2012): *A modernizáció ingája. Egy genetikai kritikai elmélet vázlata*. Budapest: ELTE Eötvös.

Csányi Gergely

szociológus, Helyzet Műhely (Budapest); PhD-hallgató, PTE-BTK, Demográfia és Szociológia Doktori Iskola,
illetve Pszichológia Doktori Iskola (Pécs)

MEGJELENT! MEGJELENT! MEGJELENT!

Társadalomtörténeti Monográfiák 8. kötete

Keszei András

A KÖZÉPFOKÚ OKTATÁS FELEKEZETI
VÁLTOZATAI
ÉS TÁRSADALMI HÁTTERE
A 19. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN PESTEN

A 19. század első felében Pest városában működő két gimnázium, a piarista és az evangélikus középiskola diákjairól részletes információkkal szolgálnak az iskolai anyakönyvek, amelyek alapján a monográfia a két iskola tanulóinak társadalmi összetételét vizsgálja meg és veti össze a 19. század első felében. A származás és az iskola által közvetített kultúrjavak találkozása a különböző csoportok esetében eltérő értelmezési lehetőségekre enged következtetni. Az oktatás integrációs szerepe a történelem folyamán a nyilvános, intézményes oktatás terjedésével egyre jelentősebbé vált. Ez persze területenként és foglalkozáscsoportonként különböző ütemben zajlott, de a folyamat iránya mindenütt hasonló volt. A rendi társadalom viszonyai között az előrelépés több lehetőséget is jelentett, a nem nemesek „tömegei” számára azonban a leginkább az a mai szemmel meglehetősen szűknek látszó mobilitási útvonal vezetett a felemelkedés, a foglalkozás- és státusváltás felé, amelyik az iskolarendszeren keresztül haladt a honrációról felé. Az iskolában szerzett kulturális tőke azonban a fentihez hasonló, határozottabb szülői stratégiák híján is értékes „jószág”, amelyből a nyilvánosság előtt megcsillantva tekintélyt lehet kovácsolni. Ez, ha nem is járt együtt látványos emelkedéssel, mindenképpen javított az iskolázottabbak helyzetén, annak az egyszerű ténynek köszönhetően, hogy a gimnáziumban szerzett tudás, bármilyen haszontalan volt a később fizikai munkából élők számára, a hozzá fűződő jelentéseknek köszönhetően értéként jelent meg a társadalom szemében.

A 342 oldalas kötet bolti ára 3200 Ft,
megrendelhető a terjesztes@korall.org e-mail címen
vagy www.korall.org honlapon.

Személyes átvétellel (Budapesten) a kiadó 25%
árengedményt (2400 Ft) biztosít, postai kézbesítés esetén
10% kedvezményt (2880 Ft) ad.

Várjuk megrendelését!

Korall Társadalomtörténeti Egyesület



Nagy Zoltán

Kisebbségek az etnikus és az állami nacionalizmus erőterében

Sárközi Ildikó Gyöngyvér (2018): *A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán.* [Kultúrák keresztútján 24.]

Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE BTK Néprajz–
Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó.

Sárközi Ildikó Gyöngyvér könyve a sibékről, egy a Kínai Népköztársaságban hivatalosan elismert etnikumról szól. A sibék ma Kína két egymástól igen távoli szegletében élnek, északkeleten és északnyugaton, köszönhetően annak, hogy a népcsoport egy részét 1764-ben egy császári parancs nyugatra telepítette. A sibék két csoportja ettől kezdve egészen más kihívásoknak volt kitéve, más keretekhez alkalmazkodott, aminek következtében jelentős különbségek alakultak ki a két területen élők élete, hogy azt ne írjam, kultúrája között. Az eltérések mélységét a nyelv helyzetével lehet a legjobban érzékeltetni: a csoport tagjai keleten áttértek a kínaira, nyugaton megőrizték korábban használt mandzsu-tunguz nyelvüket. Két népcsoportról van tehát szó, amelyek azonos néven nevezik magukat, ám ennél sokkal több kulturális kapcsolat nincs közöttük, mégis, néhány évtized alatt újra egységes etnikummá kovácsolódtak. Ráadásul az első népszámlálásokhoz képest évtizedekkel később nagyságrenddel nagyobb nemzetiségként tűntek fel. Ennek a „képzelt közösségnek” (Anderson 2006) a kialakulását és növekedését követi végig az alább bemutatandó könyv.

A történet tehát tulajdonképpen könnyen összefoglalható. A Kínai Kommunista Párt ideológiájának kezdetektől szerves része volt a kisebbségi politika, vagyis az, hogy hogyan lehet a sokszínű, etnikusan tagolt Kínából egységes, többnemzetiségű államot kiépíteni.

Ez a politika eleinte a nacionalizmusra épített, majd a nagy proletár kulturális forradalom éles cezúrája után a patriotizmus ideológiáját helyezte a középpontba. A sibék a kezdeti időkben saját etnikus nacionalizmusuk középpontjába az ősről való tudásukat, az ősök kultuszát helyezték, kevésbé reflektálva arra, hogy valójában kétfelé szakadva élnek. A kulturális forradalom után azonban törekvéseik legfőbb eszközévé éppen azt tették, ami egységes etnikumként való megfogalmazásukat a legjobban veszélyeztethette volna: a „nagy Nyugatra telepítést”, valamint ennek következményeit. Az elemzésben nyomon követhetjük, ahogyan ez a történelmi esemény egyre nagyobb szerepet kap a történetírásban, majd központi elemmé válva eluralja, meghatározza a sibe etnikus nacionalizmust. A kínai patriotizmuson alapuló ideológia áldozatokat, a „cselekvő hazaszeretet” bizonyítását várja el a kisebbségektől is. A sibék legnagyobb áldozatvállalásuként pedig éppen a szétszakíttatást jelölik ki: semmivel nem bizonyítható jobban lojalitásuk, patriotizmusuk, mint azzal, hogy vállalták nemzetiségük – és nemzetségeik – szétszakíttatását, vállalták azt, hogy egymástól hatalmas távolságra kell élniük. Ilyen módon visszajára fordították a helyzetet, és azt, ami egységes etnikumként való fellépésüket gátolhatta volna – a hatalmas nyelvi és kulturális különbségeket –, a mártírság stigmájaként mutatták fel. A „nagy Nyugatra telepítés” mint központi gondolat sikerességének a szerző megfogalmazása szerint három pillére van, amelyeket három különálló fejezetben, három konkrét elemzésen keresztül mutat be. Ezek a következők: (1) maga az ősök emlékezete, ami az elszakított csoportok családfáit egységbe tudja forrasztani; (2) a Sibe Ősök Temploma, amely a Nagy Nyugatra Telepítés „emlékezhelyévé” (Nora 2011) válik a lokális elit törekvéseinek köszönhetően; valamint (3) ennek „politikai megemlékezési rítusa” (Connerton 1989), a Nagy Nyugatra Település Ünnepe. Végtelenül tanulságos annak a folyamatnak a végigkövetése, amely a múlt elszórt és kétes értelmezhetőségű forrásaiból egységes, színes és nagy hatóerővel bíró mestertörténetet, mítoszt gyúr. Olyan mítoszt, ami egyre több – hivatalosan egyéb nemzetiségűként, általában hánként nyilvántartott – sibét ösztönöz arra, hogy etnikus kategorizálása korrigálását kérje.

A könyv tehát ennek a folyamatnak a nyomon követéséről szól. Amiről nem szól, az az, amit talán sibe kultúrának lehetne nevezni. A mű elolvasása után is csak felületes benyomásaink vannak arról, hogyan élnek a sibék úgy keleten, mint nyugaton. Ha becsukjuk a szemünket és végiggondoljuk az olvasottakat, nem látjuk magunk előtt, hogyan zajlik egy sibe ember hétköznapija. Ez azonban nem hiányosság, hanem tudatos döntés eredménye. A szerző tudatosan arra és csak arra koncentrál, hogy hogyan alakul ki a sibék etnikus identitása, és nem arra, hogy ennek mik, milyen kulturális elemek a hordozói. Ennek legfontosabb oka pedig az – ahogyan a szerző maga megfogalmazza –, hogy „az áttelepített csoportok körében áthagyományozódott kulturális értékek nem közvetlen, hanem közvetett módon [...] álltak a sibe nacionalista törekvések szolgálatába” (Sárközi 2018a: 227, kiemelés a szerzőtől, kiagyás tőlem).

A könyv tehát egy sikertörténet leírása, hiszen a sibéknek a meglehetősen autoriter Kínai Népköztársaságban sikerült úgy megfogalmazniuk etnikus identitásukat, sikerült úgy föllépniük etnikus nacionalizmusuk, saját céljaik érdekében, hogy azt a kínai állam nemcsak elfogadta, de szemmel láthatóan komoly anyagi befektetéseket téve még folyamatosan támogatja is. Mindez kiemeli a szerző által sibe tudáselitnek nevezett csoport rátermettségét, alkalmazkodóképességét is, hiszen tudjuk jól, hogy a han mellett elismert 55 nemzetiség nem mindegyike tudta saját törekvéseit ilyen sikeresen integrálni a kínai állami törekvésekbe. A legkézenfekvőbb példa erre a sibék nyugati csoportjának otthont adó közigazgatási terü-

let, amelynek meghatározó kisebbsége, az ujjur a népi Kína egyik legnagyobb fenyegetése, ellensége, akiket szeparatizmussal, vallási fanatizmussal, esetenként egyenesen terrorizmussal vádolnak.

A könyv tehát elsősorban az állam és a lokális elit közti játékról szól, arról, ahogyan a mindenkor megkerülhetetlen, autoriter állam által meghatározott ideológiai keretfeltételek között a helyi tudáselit, az etnikus vállalkozók megpróbálják elérni saját céljait és megfogalmazni saját követeléseiket. Ez a kettős játék az, amit a szerző a sibe etnikus nacionalizmus Janus-arcúságának nevez: egyszerre szolgálja a kínai nemzeti egység kiépítését és a sibe nemzeti identitástudat, végeredményben az egységes sibe nemzetiség kialakítását. Ha az etnicitás vizsgálatának lehetséges – Barth által megfogalmazott (Barth 1969, 1996) – szintjeire fordítjuk mindezt, akkor a könyv – annak ellenére, hogy számtalan személyes példát, életteli történetet sorakoztat fel, valójában – az elemzések makro- és mezoszintjére koncentráll. Az a kérdés, amit ténylegesen mikroszinten tarthatnánk elemezhetőnek, szinte csak a mű végén merül fel: vajon mit szólnak ehhez a nagy játszmákban részt nem vevő emberek, vajon mennyire jut el hozzájuk és mennyire hatja át az ő gondolkodásukat a különböző szinteken dolgozó politikai elit üzenete. Vagyis visszatérve a könyv meghatározó témájára, a Nagy Nyugatra Telepítés mártíriumára, ez tulajdonképpen kevésbé érinti a sibéket, akiknek legfontosabb identitásképző eleme, úgy tűnik, továbbra is az ősök kultusza.

A különböző elemzési szintek különböző forrásokat, különböző anyaggyűjtési technikákat igényelnek. Ennek köszönhető, hogy a könyvben a terepmunkán alapuló anyaggal minimálisan is azonos súllyal szerepel az elérhető írott forrásanyag. Ezeket a szerző virtuózan alkalmazza, a kettőt kiválóan olvasta össze, ütköztette a hivatalos történetírást, a tudományos történetírást, valamint a lokális történetírást szövegeit. Valójában csak így sikerülhetett a sibe történelem konstruálásának/rekonstruálásának minden aspektusát felmutatnia, kitérve a folyamat valamennyi ágására. Egyébként ez a kettős forrásbázis az, ami nemcsak a szociokulturális antropológusok, hanem a történészek számára is kiemelkedően fontos szöveggé teszi ezt a művet.

A munka az olvasása közben rengeteg gondolatot indít el az olvasóban. Olyan gondolatokat, amiket folyamatosan felírogat a könyv lapjainak a szélére – már ha megvan ez a rossz szokása, mint nekem –, mert azokról beszélni kellene; és örömmel látja a munka talán legjobban sikerült fejezetében, a befejezésben, hogy a szerzőben nemcsak hogy felmerültek ugyanezek a kérdések, hanem valójában tudatosan éppen ezekre az elképzelésekre építette fel az egész könyvet. Mind tartalmában, mind megfogalmazásmódjában.

Mire is gondolok itt? Például arra, hogy én, mint Szibériával foglalkozó antropológus, nem tudtam nem úgy olvasni a munkát, hogy ne lássam a leírt eseményekben ugyanazt a technikát, mint amit az orosz politikai és ideológiai elit, valamint az oroszországi etnikumok etnikus vállalkozói alkalmaznak, és a mindkettőben megfigyelhető azonos tendenciát. Oroszország etnikumokat összekovácsoló ideológiája is a patriotizmus, amely sajátos, etnikusnak ható identitást, a rosszijiányin, vagyis az oroszországi identitást hivatott működtetni. Oroszországban is a hősök, elsősorban a háborús, közülük is leginkább a nagy honvédő háborúban mártírhalt hősök kultusza az, ami ennek legfontosabb eleme (vö. Mácsai 2010). Ez esetben is ugyanezen keretek között kell a lokális eliteknek megtalálniuk a maguk lehetőségeit saját etnikumuk egységes identitásának kiépítéséhez, életben tartásához. Úgy tűnik azonban, minél autoriterebb egy rendszer, annál direkterek a módszerei. Míg Oroszországban a cél a matrjoszkaszerű identitás (Bremmer 1993) kiépítése, ahol a

rosszjányin identitásnak úgy kell megjelennie, mint ami az etnikai, a lokális identitáson túlmutat ugyan, de egyúttal azt is magába foglalja, addig Kínában az etnikus identitás közvetlen, elválaszthatatlan, immanens részének kell lennie mindannak, ami az egységes kínai nemzethez köti őket.

De hazudnánk, ha az itt leírt folyamatokban nem ismernénk fel a ma Európában, akár Magyarországon is zajló folyamatokat, azt, hogy a múltról szóló közbeszéd és tudományos diskurzus uralásával próbálják meg közben tartani a jelen magyarázatát és a jövő vízióját is. Talán semmi nem tűnik ma stratégiailag annyira fontosak, mint a történelem feletti kontroll kialakítása. Valójában a bemutatott könyv egyik legfontosabb üzenete is az, hogy folyamatosan csúszkálunk olyan fogalmak között, mint múlt és történelem, emlékezet és felejtés, történelem és mítosz; és eközben mindig azt gondoljuk, hogy a vita arról folyik, miről beszélünk, nem pedig arról, miért mondjuk azt, amit mondunk. És ez nemcsak arra a diskurzusra hívja fel a figyelmünket, amit a történészek folytatnak a történelemtudomány lényegéről, ami egyébként igen nagy hangsúlyt kap a műben is (lásd pl. Gyáni 2010; Jenkins 1991), hanem arra is, hogy az etnicitás, a nacionalizmus működésének lényegét, legalábbis makro- és mezoszinten mindenképpen, elsősorban annak instrumentalista megközelítése felől érthetjük meg (vö. Brubaker 2006). Vagyis ezeken az elemzési szinteken az etnicitás és a nacionalizmus a véleményformáló elitek küzdelmének terepe, egyszerre célja és eszköze is a köztük zajló játszmáknak. Ez továbbá felhívja a figyelmünket arra is, hogy az etnicitás és a nacionalizmus is ugyanúgy kettős értelmű modell, mint a vallás Geertz híres elemzésében (Geertz 2001): egyszerre modellálja a világot és egyszerre modell a világ számára is. Ez az etnicitásra alkalmazva azt jelenti, hogy az identitás jelene egyszerre segít értelmezni a múltat és a jövőt is, egyszerre szól arról is, hogy mik vagyunk, és arról is, hogy honnan jöttünk, hova tartunk. Vagy, ahogy a szerző Assmannra hivatkozva megfogalmazta: „A mítosszá lett történelem így tudja a csoportok önképét alakítani, egyszersmind a cselekvések vezérfonalául is szolgálva” (Sárközi 2018a: 228).

Az európai olvasó figyelmét a mű tanulmányozása közben folyamatosan felkelti az is, aminek érzékeltetésére a könyv végén részletesen is kitér a szerző, szemléletes példákat és magyarázatokat adva. Ez pedig a történelemhez, a múzeumhoz és a műemlékekhez való eltérő viszony. Az európai gondolkodást a reneszánsz és a felvilágosodás óta áthatja a múlthoz és a múlt tárgyaihoz való sajátos viszony, amelynek egyik meghatározó kerete az eredetiség kérdése, helyesebben az autenticitásért folytatott küzdelem (az autenticitás kérdéséhez lásd *Anthropological Quarterly* 86[2]). Frivolán nyersnek hat az, ahogyan Kínában ma az autenticitással való játék igénye nélkül folyamatosan és leplezetlenül épül a szemünk előtt mind a szellemi, mind a tárgyi kulturális örökség. A szerző az ősiség illúziójával való ilyen játékot, vagyis az ezzel való szembenézést az elvarázsolt kastélyban keletkezett érzéseivel hasonlítja, amit feldolgozni talán nehezebben lehet, mint megérteni. Mert megérteni talán könnyebb, hogy – megint a szerzőt idézve –: „nem önmagában a jelen valósága az, ami fontos. Sokkal inkább az a mód, ahogyan ez a valóság jelentéssel telítődik meg” (Sárközi 2018a: 215).

Bevallom azt is, hogy a könyvet olvasva csodálattal adóztam Sárközi Ildikó Gyöngyvér terepmunkája előtt. Nem feltétlen arra gondolok, hogy párját ritkítóan hosszú terepmunkát végzett, mert az ott töltött idő önmagában még nem lenne erény, nem biztos, hogy kamatozna az elemzésben. Elsősorban arra gondolok, ahogyan, elképzelésem szerint, a szerző a terepen mozgott, ahogyan feltalálta magát. Aki már maga is végzett terepmunkát, és alkalmazkodott a maga terepéhez, hajlamos arra, hogy más terepét sokkal nehezebbnek lássa,

és el sem tudja képzelni azt, hogy ő maga ott dolgozna. Bevallom, olvasás közben folyamatosan fel-felmerült bennem, hogy én vajon fel tudtam volna-e gombolyítani a könyvben felgombolyított fonalakat. Látnunk és értékelnünk kell azt, ahogy a szerző olyan terepeken mozgott, ahová csak nagyon kevesen tudnak eljutni, ahová a politikai helyzet miatt külföldieket gyakran be sem engednek. Olyan járásban végzett hosszú idejű terepmunkát, ahol nemhogy a helyieknek, de a szállodáknak sincs joguk arra, hogy külföldieket befogadjanak. Ő mégis mindenhol meg tudta szerezni azokat az engedélyeket, „papírokat”, amik lehetővé tették a kutatómunkát. Ehhez különleges képességekre van szükség. Muszáj úgy bírni a nyelvet, a helyben használt nyelveket, hogy azokon kétes kimenetelű, nüanszokon, apró megfogalmazásokon múló beszélgetéseket tudjunk folytatni apparatszikokkal, döntéshozókkal. Kell annyira rámenősnak és eltökéltnak is lenni, hogy mindig mindennek a végére járjunk, és ha az ajtón kitesznek, az ablakon menjünk be újra; és a bulldog szívósságával, ám a macska kedvességével dolgozzunk azon, hogy előbb-utóbb aláírjanak mindent, amire szükségünk van. Emellett kell annyira érzékenynek, okosnak és megértőnek lennünk, hogy azt is tudjuk, mikor meddig mehetünk el, mikor kell elhallgatni, mikor alkalmazkodni és mikor lehet újabb kérdéseket feltenni. Hihetetlenül mélyen kell ismerni egy kultúra szabályrendszerét, illemszabályait, játszmáit ahhoz, hogy ilyen jól elboldoguljunk benne. Márpedig az süt a könyv lapjairól, hogy Sárközi Ildikó Gyöngyvért nemcsak eltúrta a terepe, hanem el is fogadta, meg is szerette, meg is becsülte (a szerző terepmunkájának jobb megértéséhez lásd Sárközi [2018c]).

Ráadásul a mű minden fejezetéből sugárzik az is, hogy nemcsak hihetetlenül érzékeny volt az a terepmunka, amit a szerző végzett, hanem rendkívül megtervezett, figyelmes is. Nemcsak a váratlan lehetőségekhez alkalmazkodó terepmunkást látjuk, hanem a tervszerűen dolgozó nyomozót is.

Ahhoz, hogy mindezt látni tudjuk, kell az is, hogy a szerző betekintést engedjen a munkája hétköznapijaiba. Személy szerint én rendkívül élveztem, hogy szinte minden fejezet személyes történettel, a kutatás egy-egy hétköznapi – ám emblematisz – eseményének felidézésével kezdődik, és az elemzés menetét is folyamatosan ilyen részek tarkítják. A könyv legfontosabb stílári eszköze az a személyesség, ahogyan a szövegét megírta – nincsen mindentudó, rejtőzködő szerző, ehelyett folyamatosan részesei vagyunk annak a folyamatnak is, ahogyan a nyomára jut egy-egy gondolatnak, részesei vagyunk a megértési folyamatnak is. Látjuk, hogy ez mennyire a személyes kapcsolatokon múlik, mennyire esetleges, mennyi bizonytalanságot kelt. Egyszerűen stílári eszköznek véltem mindezt, és annak is neveztem. Tulajdonképpen a könyv zárófejezetéig nem gondoltam, hogy ennyire tudatos, ennyire végiggondolt döntés következménye, mint amennyire bebizonyosodott, hogy mégis az.

A mű stílusára a személyesség mellett az őszinteség és a szerénység is jellemző. Őszinteségen azt értem, ahogyan a szerző következtetéseiben mindig addig és csak addig megy el, ameddig azok maximálisan alátámaszthatók. Helyenként maga hívja fel a figyelmet arra, hogy hol ér véget a tudása, hol bizonytalanok az értelmezései. Szerénységen pedig a szakirodalomnak azt a használati módját értem, hogy sosem hivatkozik elméleti szövegekre csak azért, hogy állításait jobb színben tüntesse fel, mindig csak akkor nyúl hozzájuk, akkor helyezi elemzését diskurzusokba, amikor ez az általa leírt történet megértésében ténylegesen szerepet tud játszani. Ez a személyesség, ez az őszinteség és ez a szerénység a hitelességének a záloga.

Talán egy dolgot érdemes még végiggondolni, amire a könyvben ugyancsak vannak utalások. Érdemes elgondolkodni azon, hogyan vált a szerző részesévé annak a történetnek, amit megírt. Mert egy külföldi, aki ilyen kérdésekkel hozakodik elő, semmiképpen nem

maradhat hatástalan egy idegenek elől elzárt terepen. Csak sejthetjük, hogyan alakította, legitimálta, népszerűsítette vagy éppen bizonytalanította, veszélyeztette akár a pusztá jelenlétével maga is a sibe etnikus nacionalista törekvéseket. Hogy elfogadta őt a sibe tudáselit, sőt azok a társadalmi rétegek is, akik ennek nem tagjai, az egyértelműnek tűnik. Azt is láttuk, hogy a szerző maga is cselekvővé válik, maga is segédkezik családfák összeállításában. Amit azonban egyáltalán nem látunk, az a pusztá jelenlétének hatástörténete. Továbbá mélyen elgondolkodtató az is, milyen lesz Kínában ennek a könyvnek a hatástörténete, amennyiben ismertté válik a tartalma.

Ha a fent leírtakat végiggondolom, talán nem túlzás azt állítanom, hogy az utóbbi évek egyik legfontosabb, legizgalmasabb magyar nyelvű antropológiai könyvét tarthatjuk a kezünkben. Talán nem véletlen, hogy éppen ez az a könyv, amely 2019-ben már megjelent angolul is, a hallei Max Planck Szociálandropológiai Intézet *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia* sorozatában (Sárközi 2018b).

Hivatkozott irodalom

- Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Budapest: L'Harmattan.
- Anthropological Quarterly* 86(2) (2013): Special Collection: Laying Claim to Authenticity: Anthropological Dilemmas.
- Barth, Fredrik (1969): Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth (szerk.). Boston: Little, Brown and Company, 9–38.
- Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio – Kisebbség, politika, társadalom* 7(1): 3–25.
- Bremmer, Ian (1993): Reasserting Soviet Nationalities Theory. In *Nations, Politics in the Soviet Successor States*. Ian Bremmer és Ray Taras (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 3–26.
- Brubaker, Rogers (2006): *Nacionalizmus új keretek között*. Budapest: L'Harmattan – Atelier Magyar–Francia Társadalomtudományi Központ.
- Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (2001): A vallás mint kulturális rendszer. In uő *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 72–118.
- Gyáni Gábor (2010): *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem*. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- Jenkins, Keith (1991): *Re-thinking History*. London: Routledge.
- Mácsai Boglárka (2010): Az internacionalista hősök kultusza a posztsovjét Baskortosztánban. In *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. [Studia Ethnologica Hungarica XI.] Vargyas Gábor (szerk.). Pécs – Budapest: PTE – L'Harmattan, 397–414.
- Nora, Pierre (2011): Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája. In *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. K. Horváth Zsolt (szerk.). Budapest: Napvilág, 13–33.
- Sárközi Ildikó Gyöngyvér (2018a): *A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán*. [Kulturák keresztútján 24.] Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
- Sárközi Ildikó Gyöngyvér (2018b): *From the Mists of Martyrdom: Sibe Ancestors and Heroes on the Altar of Chinese Nation-Building*. Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology, Lit Verlag.
- Sárközi Ildikó Gyöngyvér (2018c): Az emberi tényező. Terepmunka és barátság Kínában. *Távol-Keleti Tanulmányok* 9(1): 29–47.

Nagy Zoltán

kulturális antropológus, Pécsi Tudományegyetem, Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)

Abstracts

Informal Strategies in Post-Socialist Poland

Gábor Danyi and András Vigvári: Survival, Resistance, Adaptation: Informal Practices in Poland and Hungary

Initially prepared as an introduction to the thematic issue of the Replika, the chapter offers an insight into the rich literature on informality and informal social practices. The first and second part of the chapter presents theoretical approaches and concepts, including the long-term history of informality in a semi-peripheral perspective in East-Central Europe. The third and fourth part provide an analytical framework for understanding informalities in the context of socialist and post-socialist Hungary and Poland. This framework is based on approaches which consider informality as a practice of crisis management, a form of resistance, and a social heritage in which knowledge transfer plays an important role. None of these approaches, however, exclude the others, but represent peculiar features of a complex phenomenon in a compatible way. From a *longue durée* perspective informal practices are part of a long-term social adaptation process which transforms accumulated social knowledge into new adaptive forms and practices responding to the changing needs of semi-peripheral societies.

Keywords: informality, Poland, socialism, post-socialism, economic crisis, unemployment, adaptation, form of resistance, social heritage

Tomasz Rakowski: Freedom in the Mines

In the communist period the mines created a modernized and industrialized space for daily life. People's actions and the objects and technologies they used were controlled from above by an external system. After restructuring the mine industry, the unemployment rate enormously increased, the technology and organization of the Wałbrzych mines has risen to the surface with the birth of bootleg mines, scrap collecting, gathering and all the other improvised forms of earning a living. The ex-employees of the industrial basin were forced

to construct their own work sites and tools. The author analyses relations which came into being between environment, objects and people within the framework of informal practices of demolition and gathering. After the liquidation of the mines ex-miners began to perceive the material world in a whole new light, looking at the things and the environment through their capacity to be used and utilized. In their experiences a paradox reveals itself: the fascination for objects procures during the widespread demolition of old industrial cities. The author argues that in the post-industrial reality there has occurred a kind of “liberation” of material beings/testimonies which caused that “biographies” of things grew longer and assembled into entirely new patterns, crossing well beyond the production-monetary exchange-consumption/use formula. The perception of time has also been changed. In de-industrialized town of Wałbrzych memory underwent local mythologization and structural amnesia which collapse all history and factography, prompting many flights of fancy. Phantasy – a problem-free access to imagined goods/riches – becomes a way of defence against painful realities in which ex-miners found themselves as well as a tool which helps to analyse and understand their experiences.

Keywords: unemployment, mines, bootleg mines, gathering, phantasy, memory/remembrance, things

Tomasz Rakowski: Ethnography – Animation – Art. A Methodological Defense

The purpose of this text is to answer the question: how to introduce elements of art to rural areas, without establishing at the same time relations of superiority and domination. To this, the author reconstructs the project *Prologue. Unrecognized dimensions of cultural development* from 2011, and then its extension, *Ethnography / Animation / Art*, from 2012. Both projects were led by a team of animators, artists and ethnographers in the villages in the vicinity of Szydłowiec, in areas of unprofitable, small-scale agriculture, affected by local, endless unemployment.

Ethnographic research gradually enrich and ground animation, while animation brings about quasi-experimental research situations, in which ethnographic reality becomes „thick” and dynamic. The author shows how ethnography combined with animation reveals what is the most important in the life of the community – an implicit dimension of creative work, bottom-up, spontaneous self-organization. It is in this way that a new methodological perspective on action comes about. Its aim is not so much to induce „mechanical” social change as to construct common, creative event with unpredictable and emergent effects.

Keywords: ethnography, art, action research, cultural animation, emergence of meaning

Gábor Danyi and András Vigvári: Do it yourself sir, if you have no servant

The review focuses on Tomasz Rakowski's *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness: An Ethnography of the Degraded in Postsocialist Poland* which analyses the practices of managing economic and social crisis occurring during the post-socialist transition in Poland, with a special emphasis put on survival strategies in post-industrial and rural areas.

The book casts new light on the everyday reality of the presented communities living in mining towns and deindustrialized villages. While at the first glance the cases discussed in the book might seem to constitute typical examples of social marginalization in East-Central Europe, the monograph presents them instead as the underpinning of an active society (both in social and economic terms), capable of adapting hidden skills and inventing new survival practices.

Keywords: ethnography, postsocialist Poland, unemployment, crisis and adaptation, informal practices, post-industrial areas, rural areas

I just called to say I love you

Ágoston Fáber: Autotelic relationships and the child as 'metaproject'

The increasing fragility of marriages and intimate relationships in general is particularly apparent from the perspective of long-lasting premodern marriages. Traditional families once based on the unquestionable dominance of the father as well as on the need to pass on the family's fortune and social status to the next generation are progressively replaced by a hitherto unprecedented configuration of relationships which are, at least in the dominant discourse of late modernity, underpinned solely by the affective relation between the partners (with or without children). The democratizing effect of this shift towards what I will call an „autotelic relationship” is irrevocable, however it also imposes the imperative to strive for happiness within relationships as well as to submit all matters and life plans to permanent debilitation, discursivation, and evaluation. Despite the fact that marriage and birth rates clearly indicate the deep crisis of contemporary family, people still tend to believe that their difficulties related to family life and relationships can somehow – with the help of psychotherapy, couple's or family therapy – be overcome by submitting oneself, once again, to the imperative of constant communication, discursivation which, instead of bringing ease, only enhances fragility as they are themselves a great part of the problem. The only apparently viable, and more or less unconscious, strategy to stabilize fragile relationships is having a child. This is how having a child becomes the only possible 'metaproject' in the era of late modernity.

Keywords: late modernity, intimacy, autotelic relationship, epistemological counter-revolution, discursive alcoholism

Tamás Barcsi and Kinga Soós: 68 and the “Three M” (Marx, Mao, Marcuse). The Socio-Philosophical Context of the Counter Culture of the Sixties and its Heritage

In this paper we examine how Marxism, Maoism and Marcuse’s highly influential work the One Dimensional Man affected the social and political movements of the sixties. Furthermore the leftist features of these movements of the West are scrutinized; and the meanings and interpretations of 68 as well as the controversial legacy of the counter culture flourished in the sixties are discussed. The sixties are still heavily debated among scholars, and although the evaluations differ vastly, it is important to further analyze the movements of the sixties from different points of view. From a critical perspective, we argue that Marcuse’s thesis that consumerism and capitalism are able to integrate and pacify social movements and counter cultural movements has been corroborated. Our main argument is, that besides the integration and the commercialization of the values of 68, the counter culture of the sixties had a lot of positive effects on our culture, we reject the idea that the events of the sixties had a solely negative impact in the development of Western culture. Through the analysis of the integrative tendencies of global capitalism, we have found that our culture can be described by the ‘consciousness of the unchangeable’ rather than the ‘happy consciousness’ of Marcuse: within global capitalism it seems to people that there are no alternatives for the apparent systematic problems caused by capitalism. Nowadays even the rebellious generation of the sixties emphasizes the pointlessness of any systematic resistance.

Keywords: movements of 68, counter culture, capitalism critique, Marxism, Maoism, Marcuse

Review

Gergely Csányi: The micro-sociology of societies past, or Schütz in Nekeresdpusztá. Krisztina Németh (2018): Életvilág-értelmezések. Utak felbomlott életvilágokhoz. [Lifeworld Interpretations. Approaching Broken Lifeworlds] Budapest: Argumentum.

Krisztina Németh’s monograph entitled Lifeworld Interpretations explores the empirical – qualitative – applicability of the lifeworld concept with the help of two case studies. Nevertheless, it is primarily not a methodological handbook, rather a description of self-reflective ethnographic research that is informed by social theory, which points to the road any field researcher has to take of continuously reflecting on theory, methodology, as well as themselves. At the same time, the book is a good guide to reconstructing the gone-by lifeworlds of societies having undergone trauma and destruction.

Keywords: review, lifeworld, qualitative research, ethnography, methodology

Zoltán Nagy: *Minorities in the Force-field of Ethnic and State Nationalism. Sárközi Ildikó Gyöngyvér (2018): A mártírium homályából. Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán. [From the Mists of Martyrdom. Sibe Ancestors and Heroes on the Altar of Chinese Nation-building]* Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó.

The book of Gyöngyvér Ildikó Sárközi is about the Sibe people, one of the ethnic groups officially recognized by the People's Republic of China. Since 1764 the two groups of Sibe live in two far away parts of China, where they have been subject to various challenges and they needed to adjust to different circumstances: two differing ethnic groups naming themselves by the same denomination, but not having any more relations than their name. However, lately making use of the possibilities of the identity politics of the Chinese government they have become a united ethnic group in the last decades due to the impacts of the local elite's endeavours in the politics of memory. This extremely interesting anthropology book, based on the author's stationary fieldwork, follows the formation and development of this 'imagined community', the pursuits and possibilities of the participating players, building upon the instrumentalist approach to ethnicity.

Keywords: review, China, Sibe people, ethnicity, ethnic nationalism, memory

