

TANULMÁNY

Az ELTE Társadalomtudományi Kar Elmélettörténeti Tanszéke, a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Szociológia Tanszéke és az MTA Szegedi Területi Bizottsága Szociológiai Munkabizottsága szervezésében 2008. október 3–4. között „...és most merre?” címmel került megrendezésre Emil Durkheim és Georg Simmel tiszteletére tartott emlékkonferencia.

Egy hasonló témájú konferencia megrendezése talán nem is igényel különösebb apropót, 2008-ban ezt a szociológia alapító atyái közé tartozó Durkheim és Simmel születésének 150 éves, illetve Simmel *Soziologie* című kötetének 100 éves évfordulója nyújtotta. A dátumokon túl azonban jelentősebb összetartó kapcsot jelent az a tény, hogy – bár nem azonos módon – de mindkét szerzőt a szociológia diszciplináris feladatainak, lehetőségeinek és kívánatos eljárás módjainak kérdése foglalkoztatta. Épp ezért a konferencia szervezői mindazoknak lehetőséget kívántak biztosítani, akik a szociológia és a társtudományok területéről reflektálni kívántak e két „alapító atya” munkásságára, problémafelvetéseire, illetve elemezni kívánták a társadalomra reflektáló szaktudományok lehetőségeit, kudarcait és kilátásait. A konferencia célkitűzései között szerepelt a hazai szaktudományunk elméleti horizontjának, problémaérzékenységének és kordiagnosztikai képességének tágítása.

A kétnapos rendezvény első *Durkheim: történelem és időszerűség* címmel megrendezett szekciójában Némedi Dénes *Durkheim és a tudományok*, Balogh Gábor *Munkamegosztás újfajta megközelítésben*, Somlai Péter *És most merre...? Durkheim integrációs elméletének sorsa* és Rényi Ágnes *Létezik-e pragmatikus szolidaritáselmélet? (Durkheim és Boltanski)* című előadása hangzott el.

Simmel kapcsán Wessely Anna *A klasszikus szociológiai magyarázat problémái*, Karácsony András *Simmel filozófiai előfeltevéseiről* és Szántó Zoltán *Simmel a versenyről. Egy játékelméleti értelmezés* címmel tartott előadást.

A konferencia második napján került sor *A szociológiai hagyomány problémái* című szekció megrendezésére, melyben Saád József *Mi volt a bajuk (mi lehet a bajunk) a szociológiával? Kérdések két „anti-szociológus”*: P. Sorokin és H. Schelsky pályaképe kapcsán, Pászka Imre *Gusti reflexiói a wilhelmiánus korszak német társadalomtudósairól* című előadása a szociológia történetének egy-egy alakját, munkásságát mutatta be, illetve Sik Domonkos *Variációk a kommunikatív cselekvés nyelv előtti feltételeinek meghatározására: Durkheim és Lévinas* című előadása, mely a kommunikatív cselekvés nyelv előtti feltételeinek koncepcióját elemezte.

A konferencián elhangzott előadások közül a *Szociológiai Szemle* jelen számában Némedi Dénes és Karácsony András előadásait közöljük.

A konferencia részletes programja az alábbi linken olvasható:

http://tatk.elte.hu/inex.php?option=com_content&task=view&id=927&Itemid=661

DURKHEIM ÉS A TUDOMÁNYOS CSERÉK

NÉMEDI Dénes

ELTE Társadalomtudományi Kar
H-1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/A; e-mail: dnemedi@invitel.hu

Abstract: The paper concentrates on Durkheim's analyses of the sciences and of the exchange processes between the different branches of the sciences. The first part deals with Durkheim's description of the anomic division of scientific labor which is manifested in the lack of coordination between the different branches of knowledge. It comes to the conclusion that the market model is inadequate to describe scientific exchanges and that Durkheim must have felt that. However, he was unable to define a remedy. In later works, he sketched two models which, according to him, would solve the problem of scientific exchanges. The first one was outlined in his program for the *Année sociologique*. There he defined sociology as an interdisciplinary venture which would coordinate the different social sciences, providing methodological unity and assuring the exchange of scientific knowledge. The second model was sketched in Durkheim's history of higher education. There he saw periods of intensive exchange, of collective scientific effervescence where spontaneous cooperation between scientists emerged. In this sense, scientific exchanges would contribute to the establishment of social solidarity itself. Durkheim's answers are inadequate but the problem of scientific cooperation and exchange remains a problem which is not satisfactorily solved.

Összefoglaló: A tanulmány Durkheimnek a tudományokra és az egyes tudományágak közti cserefolyamatokra vonatkozó elemzéseivel foglalkozik. Az első rész az anómikus tudományos munkamegosztás durkheimi tárgyalását mutatja be. Ez a tudományágak közötti koordináció hiányában mutatkozik meg. Az eredmény az, hogy a piaci modell nem alkalmas a tudományos cserék elemzésére – Durkheim ezt feltehetően látta. Megoldást nem tudott adni. Későbbi írásaiban két modellt ismertetett a tudományos cserék problémájának a kezelésére. Az elsőt az *Année sociologique* programjának felvázolása kapcsán mutatta be. Itt a szociológiát olyan interdiszciplináris vállalkozásnak látta, amely módszertani tekintetben és az egyes tudományok közti cserék szervezésével koordinálná a társadalomtudományokat. A másodikat a felsőoktatásról írt történeti vázlatában találhatjuk. Itt úgy látta, hogy voltak időszakok, amikor egyfajta tudományos kollektív pezsgés révén alakult ki spontán együttműködés a tudósok között. Ebben az értelemben a tudományos cserék a társadalmi szolidaritás megerősítéséhez is hozzájárulnának. Durkheim a felvetett problémát nem oldotta meg, de a tudományos kooperáció és csere kérdése ma is releváns marad.

Keywords: Durkheim, science, division of labor, cooperation, exchange

Kulcsszavak: Durkheim, tudomány, munkamegosztás, kooperáció, csere

Durkheim tudományfelfogásának vizsgálatát kellően indokolja az a tény, hogy a 20. század végi tudománykutatásban Durkheim megkerülhetetlen szerzővé vált, elsősorban az

osztályozásról írott tanulmánya, másrészt vallásszociológiájának bizonyos előfeltevései miatt. Durkheimnek ezekre az állításaira nem kívánok kitérni, ezt másutt (Némedi 1996) már megtettem. Nem az érdekel tehát, hogy mi Durkheim véleménye az olyan filozófiai témákról, mint az osztályozás vagy a kategóriák mibenlétének kanti eredetű, de nem a kanti rendszerben megfogalmazott kérdése. Durkheim felhívja a figyelmet a tudományokon belüli és a tudományágak közötti munkamegosztás és tevékenységcsere problémáikjára. Válaszokat nála persze nem kereshetünk, de segítségünkre lehet abban, hogy megtaláljuk: egyáltalán mi a felvetés ebben a vonatkozásban.

A kiindulópontot Durkheimnek a tudományos munkamegosztással kapcsolatos, a munkamegosztás-könyv bevezetésében (2001: 56) és részletesen a III., a 'természetellenes formákkal' foglalkozó és egyfajta válságdiagnózist nyújtó részében található megjegyzések képezik. Feltűnő, hogy az a Durkheim, aki olyan fontosnak tartotta a munkamegosztáson alapuló organikus szolidaritást, amikor a tudományos munkamegosztással került szembe, arról – már a bevezetésben is, de még inkább a III. részben – elsősorban a negatívumokat kiemelve tudott nyilatkozni.

„A tudományt¹ a legutóbbi időkig csaknem teljes egészében művelhette egyetlen elme, mivel nem volt nagyon megosztva. Élénken élt a tudományok egységének érzése is. A tudomány nem állt olyan sok vagy olyan sokféle igazságból, hogy ne lehetett volna könnyen átlátni a kapcsolatot, amely egyetlen rendszerré egyesítette őket. A módszerek, maguk is nagyon általánosak lévén, kevésbé különböztek egymástól: észre lehetett venni a közös törzset, amelyből kihajtottak. De amilyen mértékben a specializáció behatol a tudományos munkába, minden egyes tudós egyre jobban bezárkózik nemcsak egy különös tudományba, de egy sajátos témakörbe is. ... Így azonban a tudomány, kapcsolat nélküli részkutatások sokaságára aprózódva, nem alkot többé összetartó (*solidaire*) egészet.” (Durkheim 2001: 354)

Durkheim e helyen úgy ír, mintha a mechanikus szolidaritáshoz hasonló együttműködés a tudomány esetében – egy sajnos meghaladott – ideális állapot lenne. A problémát abban látta, hogy a filozófia a munkamegosztás következtében felbomló kollektív tudat szerepét próbálja – sikertelenül – felvállalni. A tudományok, amelyeknek 'lelkük' van, a filozófiai formulákban nem találhatják meg az egységet, amelyre szükségük van.

„Gondoljunk csak a speciális tudományok növekvő sokaságára a maguk elméleteivel, törvényeivel, axiómáival, feltevéseivel, eljárásaival és módszereivel, és megértjük majd, hogy egy rövid és egyszerű formula, mint például a fejlődés törvénye, nem tudhatja összegezni a jelenségek ily rendkívüli bonyolultságát. Még amikor ezek az összképek pontosan alkalmazhatók is a valóságra, az a rész, amit megmagyaráznak, túl csekély ahhoz képest, amit megmagyarázatlanul hagynak. Ezzel az eszközzel tehát sohasem tudhatjuk kiragadni a pozitív tudományokat elszigeteltségükből. Túl nagy a távolság az őket tápláló részkutatások és az efféle szintézisek között.” (Durkheim 2001: 361)

1 Amikor Durkheim tudományokról beszél, egyszerre gondol a tudományra mint intézményre és a tudományra mint kijelentések összességére.

Az idézettel kapcsolatban két dolgot kell kiemelni. Durkheim a tudományokat mint működő intézményeket fogta fel, vagyis nem pusztán a tudományos kijelentések természetével foglalkozott. A 'rövid és egyszerű formula' kifejezés – mások mellett – Comte-ra utalt, a 'három stádium' ismert törvényére, de persze Spencer evolúciós felfogására is. E filozófiai formulákkal szemben Durkheim a 'módszer szabályaiban' mint eljárásmodokban látja a tudomány legfontosabb elemét és ezért a kívánatos együttműködés terepét is, csak hogy a módszer tekintetében is hiányzik az összhang, az egyes tudományok módszertanilag is elszigetelődnek.

„Alig vannak olyan diszciplínák, amelyek a különböző tudományok erőfeszítéseit közös célra összpontosítanák. Ez különösen az erkölcsi és társadalmi tudományokra igaz... a jogász, a pszichológus, az antropológus, a közgazda, a statisztikus, a nyelvész, a történész úgy végzi kutatásait, mintha a tények általuk tanulmányozott rendjei megannyi független világot alkotnának. ...[A tudományok] elkülönült, együttműködést nem mutató részek halmazának látszanak. Nem azért nincs egység ebben a halmazban, mert ezek a tudományok nem érzik eléggé, hogy hasonlóak, hanem azért, mert nem szervezettek.” (Durkheim 2001: 365)²

A szervezethez való viszony kérdése nemcsak a tudományokkal kapcsolatban vetődött fel. A szervezett tudományos együttműködés tulajdonképpen az egészséges organikus szolidaritás³ egyik alelete lenne. Az organikus szolidaritás pedig nem a képzetek tekintetében való egyetértést, hanem a tevékenységek megfelelő funkcionális koordinációját jelenti. Miután Durkheim megállapította a diagnózist, az orvosságot a következőképpen jelölte meg: „Az organikus szolidaritás létezéséhez nem elegendő egy olyan szervekből álló rendszer, amelyeknek szükségük van egymásra, és általánosan átérzik szolidaritásukat, hanem azt a módot is meg kell határozni, ahogyan együtt kell működ-

- 2 Az előző idézet egyik mondata kapcsán feltűnhetett egy különös disszonancia. Durkheim itt ugyanis a tudományos anomia jeleként értelmezte azt, hogy a tudósok az általuk tanulmányozott terület tényeit 'különálló világoknak' tartják. Módszertani könyvében azonban a tények elkülönülését egyenesen a tudomány előfeltételének tartotta. A 'társadalmi' jelző gyakori 'közelebbi meghatározás' nélküli használata ellen polemizált. Ha minden emberi eseményt társadalmi tények tartanának – írta, – akkor „a szociológiának nem is volna saját tárgya”. „Igazság szerint azonban minden társadalomban létezik a jelenségek olyan meghatározott csoportja, amely jellegzetes tulajdonságainál fogva élesen elkülönül azoktól a tényektől, amelyeket a természettudományok tanulmányoznak.” (Durkheim 1978: 25) Nem arról van szó azonban, hogy Durkheim következtlen lett volna. Egyrészt elfogadta, hogy a tudományoknak munkamegosztásosan kell működni, a munkamegosztás elve pedig módszertani követelmény (mint írta, a társadalmi tények okait a társadalmi tények között kell keresni), és lényegét a kutatási terület elhatárolása alkotja. Másfelől megörökölte a szolidaritás problémáját, ez pedig a tudományban az együttműködés és a szerves összefüggés problémájaként konkretizálódott. Az a megoldás, amely Comte-nál a szociális fizika egyszerre tudományrendszertani és tudományfilozófiai szerepében fogalmazódott meg, Durkheimnél elveszett, de a probléma megmaradt, és ez mutatkozik meg a megfogalmazások eltérő voltában. Durkheim elkerülte a Comte megoldásában rejlő körkörösséget azon az áron, hogy a problémát manifeszt módon nem fogalmazhatta meg. A probléma azonban, amely minden következetes tudományfilozófia problémája, ezzel nem küszöbölődött ki.
- 3 Mint ismeretes (Csontos 1999), a szolidaritás Durkheimnél kettős értelemmel bír: egyfelől ténybeli (ma azt mondanánk strukturális és funkcionális) összefüggést jelent, másfelől erkölcsi köteleket. Igaz ugyan, hogy a mechanikus szolidaritás esetében erősebbek az erkölcsi, az organikus szolidaritás esetében a strukturális-funkcionális összefüggések, de egyik szolidaritástípus sem 'tisztá' abban az értelemben, hogy csak egy fajta összefüggésről beszélhetnénk.

niük” (2001: 362). A módszerre vonatkozó fejtegetések ennek a panaceának a konkretizálását adnák – ha ki lennének dolgozva.

Megismétlem, mert fontos: a tudományokra vonatkozó fejtegetések a munkamegosztás ’természetellenes’ formáira vonatkozó leírásokban találhatóak, vagyis a tudományos egység kérdése a társadalmi egység kérdésével fonódik össze, a tudományos anómia csak a társadalmi anómia egyik esete. Durkheim részéről azonban félrevezető dolog volt a tudományos anómiát a társadalmi anómia más esetei mellé állítani. A társadalmi anómia más esetei „az ipari vagy kereskedelmi válságok” és „a munka és a tőke antagonizmusa” (Durkheim 2001: 352). Az anómia ebben a két esetben abból származik, hogy nem valósul meg az organikus szolidaritásnak az a követelménye, hogy az ’egységek’ ’személyes’ és ’specializált’ tevékenysége egymással összhangban legyen, más szóval az egész ’egyénisége’ és a részeké, ’egyidejűleg nőjön’, a társadalom is ’egységként’ legyen képes mozogni, de a részeknek is meglegyen a ’saját mozgása’ (Durkheim 2001: 140). A válságok esetében az együttműködés ’spontán’ bomlik meg, a munka és tőke esetében az együttműködésre ítétek közti konfliktus akadályozza az együttműködést (Durkheim 2001: 352). A munkamegosztásos modell válsága abból adódik, hogy a cserék nem megfelelően bonyolódnak.

Feltűnő dolog, hogy az együttműködést, a tevékenységek cseréjét biztosító mechanizmusról az organikus szolidaritás bemutatása során – nemcsak a tudomány vonatkozásában, hanem általában is – Durkheim hallgat. Van ugyan egy fejezet, amely a szerződéses szolidaritásról szól (Durkheim 2001: 206 sk), eszerint a szerződés lehetne a cseréket garantáló intézmény. De itt Durkheim minden erőfeszítése arra irányul, hogy plauzibilissé tegye azt a Spencer ellen irányuló és helytálló érvet, hogy a szerződések maguk előfeltételeznek egy társadalmi, morális szabályozást, hogy „a szerződésben sem minden szerződéses” (Durkheim 2001: 216). A szerződés előfeltételeiről van szó, nem pedig a szerződéses cserék mechanizmusairól.

A hallgatásból nehéz egyértelmű következtetést levonni, de sejtések talán megengedhetők. Durkheim talán nem kifogásolta volna, ha az organikus szolidaritást biztosító tevékenységcsereket, a munka organikus megosztását piaci cserék mintájára gondolnánk el, és természetesen a ’természetellenes’ formákban a ’piaci kudarc’ eseteit látnánk. Az organikus szolidaritás modellje – explicit hivatkozás nélkül is – elég egyértelműen a Smithtől kiinduló hagyományra támaszkodik (Csontos 1999). Smithnél a munkamegosztás és a piaci csere kérdése összekapcsolódott. Durkheim ezt talán magától értetődőnek gondolta. Ezt támasztja alá az, hogy a munkamegosztás ’természetellenes’ formáit tárgyalva már többször említi a piaci cseréket, a ’harcnak’ titulált konkurenciát (pl. Durkheim 2001: 367, 373, 377), sőt, az igazságos cseréről szólva azt a régi érvet is felemlíti, hogy ha a cserepartnernek erőforrásai között nagy a különbség, a csere nem lehet egyenértékek cseréje (Durkheim 2001: 378–379). Úgy gondolom, Durkheim tudta, hogy az organikus szolidaritás piaci cserét feltételez.

A munkamegosztás kialakulásával kapcsolatos vázlat (2001: 269 sk) viszont igen különös. Ismeretes, hogy Durkheim a sűrűségből indult ki, abból, hogy amint nő a társadalom tömege, egyben nő az erkölcsi sűrűség, azaz az érintkezés is. Ez az érintkezés – a sűrűbbé vált társadalmon belüli versengés – a munkamegosztás oka és ugyanakkor egyik jellegzetessége is (hiszen az organikus szolidaritás ugyanúgy intenzív érintkezést – tevékenységcsereket – jelent, mint a magas erkölcsi sűrűségű társadalmi állapot). Ha belátjuk, hogy Durkheim modellje darwinista, az ellentmondás feloldható. A kiin-

dulási állapotban a szükös erőforrásokért egymással versengő egyedeket látunk. A nagy erkölcsi sűrűség egy sajátos kapcsolati formát, a harcot jelenti. Ha specializálódnak az egyedek, eltérő ökológiai 'fülkéket' és hozzájuk tartozó erőforrásokat foglalnak le, a harc valóban csökken. Egy másik modellszerű történetet is elmondhatunk: a 19. század nyolcvanas éveiben egy fiatal filozófia tanár nem a hagyományos filozófiai karrier felé orientálódott, hanem előbb a 'morál pozitív tudománya', majd a társadalomtudomány egyetemi megteremtését szorgalmazta. Ezzel kiszállt a túlnépesedett filozófiai piacon dülő versenyből, megteremtett magának egy specifikus 'fülkét', csökkentette a harc hevesességét. Igaz, itt az is szerepet játszott, hogy törekvése találkozott a kormányzat intencióival – így jött létre a bordeaux-i egyetemen egy előadói állás Durkheim számára (Karady 1983). Ez a darwinista-tudományos modell az adott formában nem alkalmazható a gazdasági-piaci munkamegosztás kialakulására. A könnyen látható probléma az, hogy az eltérő ökológiai fülkéket elfoglaló populációk egymással ugyan már nem fognak versengeni, de a köztük levő kapcsolat már nem is tekinthető munkamegosztásosnak (a nyúl a róka számára nem munkamegosztásos partner, hanem erőforrás). Mi a helyzet az eltérő tudományos területekkel?

Úgy gondolom, hogy a tudományos és a piaci-gazdasági munkamegosztás csak részben értelmezhető az árucseres piaci modelljében – és ami fontosabb: úgy gondolom, hogy ezt Durkheim is sejtette. Az egyes jószág típusok előállítására specializálódott termelők és az egyes tudományágak között mintha létezne analógia. Mindkét esetben sajátos, zárt piacról van szó, olyan termékekről, amelyeket csak egy adott piacon értékelnek. Szoktunk beszélni tudományos piacról és a piacra termelők, a tudósok közti versenyről. Csakhogy a produktumok kereslete és jellege nagyon eltérő. Az autómobilokat jellemző módon nem a többi autógyártó keresi – míg a biokémikusok produktumait a többi biokémikus keresi. A piacra dobott autómobilok egy (piaci szegmensenként eltérő) standardnak kívánnak megfelelni – a tudományos piacon a standardnak, a sikeresen elvégzett kísérletnek a reprodukciója, megismétlése ritka, illetve csak az oktatásban van értelme. Úgy vélem tehát, hogy a tudományos szakokon belüli és a szakok közti kommunikáció és csere értelmezésében a piac nem helyénvaló metafora.

A gazdasági-piaci munkamegosztás esetében minél inkább specializálódnak a termelők, annál gyakrabban kénytelenek egymással kapcsolatba lépni. Ha két termelő megosztja a munkát, akkor – ceteris paribus – a piaci tranzakciók száma nő. Ezt Durkheim ugyan sehol nem mondja, de feltehetően tudta, hiszen valamilyen szinten Adam Smith munkáit ismerte. A tudományban viszont Durkheim szerint éppen az ellenkezője figyelhető meg: minél jobban specializálódnak a termelők, minél inkább elkülönülnek a tudományágak, annál kevésbé, annál nehezebben képesek egymással kapcsolatba lépni. Durkheim sejtette, hogy a tudományos munkamegosztás nem vagy nem tisztán a piaci logika szerint szerveződik.

Hogy mindezt Durkheim valamilyen mértékben végiggondolta, azt egy hiány mutatja: az organikus szolidaritás 'természetes' formáinak az elemzése kapcsán szó sem esik a tudományról – és pedig azért, mert a 'természetes' formák piaci (és igazságos) cserét tételeznek fel. Amikor pedig szó esik a tudományról, akkor Durkheim nem az igazságtalan cserét emeli ki (mint a gazdaság kapcsán), hanem a 'szervezettség' hiányát, azt, hogy a tudományok sokasága nem alkot 'egy szerves egész élő egységet' (Durkheim 2001: 368). Ezt nehéz máshogy értelmezni, mint hogy Durkheim érzékelte,



hogya a tudományos cserék szerveződésének sajátos formában kell megtörténnie. Biztosítani kell a képzetek, eljárások és objektumok áramlását – de hogyan?

A munkamegosztás-könyvnek a tudománnyal kapcsolatos fejtegetéseit Durkheim azzal a reménnyel zárta, hogy a tudósok, ahogy egyre inkább eltávolodnak kutatásaikban kiindulópontjuktól, „végül szükségképpen találkoznak majd egymással, s következőképpen tudatára jutnak szolidaritásuknak” (Durkheim 2001: 367). Mi lehet e spontán együttműködés módja – erre választ ekkor nála nem találunk.

Durkheim problémája nem előzmény nélküli. Már Comte felvetette, hogy szükséges a tudományok újjászervezése (ez lenne a 'szociális fizika' feladata), s egyben ez támasztaná alá a társadalmi újjászervezést is.⁴ Durkheim feladta Comte nagyralátó terveit, de explicit választ arra, hogy melyek lennének a tudomány egysége helyreállításának a feltételei, nem fogalmazott meg. A munkamegosztásról szóló könyv a tudományok egységének a kérdését nyitva hagyta. Ennek okát pedig abban látom, hogy Durkheim sejtette, hogy a tudományok együttműködéséhez és működéséhez nélkülözhetetlen cseréket nem lehet a piaci cserék mintájára elgondolni, ugyanakkor azt, hogy ezt a cserét – Comte elképzelését követve – a szociológiának mintegy a tudományos kormányzati funkciókat felvállalva, tekintélyuralmi eszközökkel kellene szabályoznia, mint képtelenséget elvetette. Úgy vélem tehát, hogy Durkheim első könyvének a tudományra vonatkozó reflexiói megsejtenek egy problémát, de még a problémának az alapos kibontásáig sem jutnak el.

Durkheimnek a tudományra és a tudományos együttműködésre irányuló későbbi reflexiói mutatják, hogy az 1893-ban megfogalmazottak, a tudományos csere nyitva hagyott kérdése később is foglalkoztatta. Ezek a későbbi reflexiók nem voltak függetlenek azoktól a megfontolásoktól, amelyeket a szociológia szerepével kapcsolatban írt. Nem lényegtelen körülmény, hogy ezeket a kérdéseket Durkheim számára egy gyakorlati kérdés tette sürgetővé. Arról volt szó, hogy miképpen lehet ténylegesen, egy évkönyv (*Année sociologique*) szerkesztési gyakorlatában, a munkatársak együttműködésében megoldani a különböző tudományágak megfigyeléseinek, felismeréseinek befogadását, továbbítását. Másutt (Némedi 1996: 170 sk) mindezzel részletesebben foglalkoztam, itt csak a tudományos csere szempontjából leglényegesebb vonatkozásokat idézem fel.

Míg a 90-es években a tudományokat „együttműködést nem mutató részek halmozának” látta, és nem jelölt meg olyan aktort, aki a kudarcot vallott integratív filozófia helyére lépve a munkamegosztást és a tudományos cseréket szervezhetné, addig most már (legalábbis a társadalomtudományok vonatkozásában) egyre inkább a szociológiát tekintette ilyen integratív funkcióval bíró tudománynak.

Azt érezte, hogy a vállalkozás nem veszélytelen.

„A szociológiának vagy ugyanaz a tárgya, mint a történetinek vagy társadalmi tudományoknak, s akkor összeolvad velük, s az az általános kifejezés lesz, amely kollektív megjelölésükre szolgál. Vagy külön tudomány; megvan a saját egyénisége; de ehhez az kell, hogy legyen olyan tárgya, amely sajátosan hozzá tartozik. Márpedig a különböző társadalomtu-

4 Részletesebben lásd Némedi 1999.



dományok által tárgyalt jelenségeken kívül hol lehet ezt megtalálni?”
(Durkheim–Fauconnet 1975: 121)

Mai szóval abban látta a megoldást, hogy a szociológia interdiszciplináris vállalkozássá válik. Nem az egyes tudományok eredményeinek összefoglalására törekszik, nem is arra, hogy mintegy tudományos kormányként előírja a többi tudománynak az együttműködés módját. Az interdiszciplinaritás persze a comte-i programnak is része volt, hiszen az is arra törekedett, hogy a szociális fizika tudománytörténetként, a tudományfejlődés egészének bemutatásával biztosítsa a tudományok egységét. Durkheim szűkebbre vonta az integrálandó tudományok körét, nem törekedett a tudományfejlődés törvényeinek a megfogalmazására, de a szociológiát mégis nagymértékben azonosította az integrálandó tudományok rendszerével.

„A szándékunk az, hogy igazoljuk egyfelől azt, hogy a szociológia a társadalomtudományok corpora, rendszere, s nem is lehet más; másfelől azt, hogy ez az azonos rovatba való összevonás nem egyszerű verbális művelet, hanem e tudományok szervezetének és módszerének radikális megváltozását jelzi és implicálja.” (Durkheim–Fauconnet 1975: 121)

A rendszer integratív elve a tudományos módszertan megújítása lenne. Erről az integratív módszertanról az idézett tanulmány olvasója sok konkrétumot, ’pozitívumot’ nem tudhatott meg.

„Ha azt mondjuk, hogy a különböző tudományoknak a szociológia egyes ágaivá kell válniuk, ezzel tehát azt állítjuk, hogy maguknak is pozitív tudományokká kell válniuk, nyitottnak kell lenniük azon szellem iránt, amelynek megfelelően a természet többi tudománya eljár, az ott használt módszerekből kell ösztönzést nyerniük, míg megőrzik saját autonómiájukat. ... A szociológiába való integrálásuk tehát nem azt jelenti, hogy egy új általános megjelölést alkalmaznak rájuk. Ez annak a kiemelésére, hogy új irányba kell fordulniuk.” (Durkheim–Fauconnet 1975: 145)

Az integrációs program, amely a durkheimi inspirációkat nem tagadó történettudományban a szociológiához képest sokkal jelentősebb változásokhoz vezetett,⁵ interdiszciplináris, összehasonlító volt, és szándéka szerint úgy valósította volna meg Comte programját, hogy annak irrealitásait, groteszk képtelenségeit elhagyta volna. Durkheim szemei előtt együttműködő tudományok harmonikus rendje jelent meg.

„A társadalmi birodalom egységét nem lehet megfelelően kifejezni néhány általános és filozofikus formulában, amely végtelen távolságban van a tényektől és a kutatási részletektől. Ennek az eszmének a szerve csak az összefüggő és önálló, szolidaritásuk érzésével rendelkező tudományok testülete lehet. Egyébként lehet látni, hogy ezek a tudományok, ha egyszer megszerveződnek, kamatostul visszatérítik a filozófiának azt, amit tőle kölcsönvettek.” (Durkheim–Fauconnet 1975: 158)

5 Ennek az átvételnek egyes vonatkozásairól lásd Takács 2005.

Valljuk be, ami a szociológiát illeti, Durkheim elképzelése elképzelés maradt, még vázlatos programnak is alig nevezhető. Az interdiszciplináris cserék mechanizmusát részleteiben nem tudta elemezni. A tényleges együttműködési háló is csak a társadalomtudományok széles köréből (filozófia, közgazdaságtan, antropológia, nyelvészet) toborzott munkatársi körére korlátozódott, magukat ezeket a tudományokat a történettudomány kivételével alig érintette. A tudományos cserék jellegének, formáinak mibenlétével kapcsolatos kérdéseket meg sem fogalmazta. Inkább csak arról beszélhetünk, hogy továbbra is érzékelt: ezen a területen van valami megoldatlan és nyugtalanító probléma. Ez befolyásolta későbbi, a tudományokkal kapcsolatos fejtegetéseit is.

Nagyjából a többször idézett programjellegű tanulmánnyal egy időben, 1904-1905-ben (Halbwachs 1990: 1) fogalmazta meg Durkheim a francia közép- és felsőoktatás történetéről tartott előadásait. Ezek természetesen érintették a tudományok kérdését, mert – ezt Durkheim is kiemelte – a francia rendszerben a középfokú és felsőfokú képzés szorosabban összekapcsolódott, mint más európai rendszerekben. Az oktatás történetének durkheimi áttekintésében visszatérő motívum volt a tudományos tudás egységességének hangsúlyozása. Durkheim előadását az 'alkotó korszakok' köré rendezte el, nagy fontosságot tulajdonítva annak a 'társadalmi pezsgésnek', amely szerinte a tudomány művelése és a tudományos oktatás tekintetében a jelentős változásokhoz elvezetett.

Ebben az értelemben hangsúlyozta, hogy az ún. Karoling reneszánsz az udvarban történő koncentrálódás eredménye (Durkheim 1990: 51). Az egyetemek keletkezését is – tehát a tudományok megújulását – egy ilyen társadalmi mozgalom eredményének látta, amely fölös energiákból táplálkozott. Ezek az energiák táplálták a keresztes hadjáratokat, de az intellektuális megújulás is belőlük eredt.

„... egész Európában valódi és nagyon élénk cselekvési igényt lehetett megfigyelni, az önfeláldozásnak, az odaadásnak, a változásnak az igényét. Nem a Szentszék alkotta mesterségesen ezt a mozgalmat, nem tett mást, mint hogy meghatározott célt jelölt ki e kihasználatlan aktivitásnak, amely célt keresett magának, hogy annak áldozhassa magát. Nehézség nélkül megérthetjük, hogy ez az általános pezsgés könnyen ölthetett értelmi formát. A civilizáció tekintetében alkotó korok ugyanis éppen azok, ahol a nép körében felhalmozódott élet azt kívánja, hogy kiterjedjen, felhasználódjon akkor is, ha semmiféle életszükséglet azt nem követeli. A művészet, a tudomány, a kutatás általában véve valamilyen értelemben luxustevékenység, amely feltételezi, hogy a társadalomban fölös mennyiségben vannak erők azon felül, amelyek az élet szempontjából közvetlenül szükségesek. Ahhoz, hogy a tiszta és érdekmentes gondolkodásnak szentelhessék magukat, az kell, hogy rendelkezésre álljon egy fölös energiakészlet azon felül, amit a létezés nehézségei megkívánnak. Ha megvan ez a tartalék és nem kell külsődleges módon felhasználni, a belső élet felé fordulhat, a gondolkodás, a reflexió felé.” (Durkheim 1990: 79–80)

Nem a leírás történeti érvényessége érdekes a jelen vonatkozásban, hanem az, hogy Durkheim a tudományos megújulást és együttműködést a társadalmi 'forrongó' időszakokkal kapcsolta össze. A 'forrongás' központba állítása már implikálta, hogy a tudomány, a tudás társadalmi természetű – ahogy ez az ugyancsak ezekben az években

írott és közismert osztályozás-tanulmányban is megfogalmazódott. A 'forrongás' azonban sajátos és mind a piaci cserétől, mind a kormányzat által kikényszerített kooperációtól különböző együttműködési formát jelent. Bizonyos vonatkozásban jelentheti a munkamegosztás felbomlását, a státusok és a társadalmi megkülönböztetések feloszlását is, mint ahogy ez a Durkheim által vizsgált ausztráliai vallási rítusok esetében történik (Durkheim 2003: 195 sk). Durkheim számára azonban a kívánatos spon-tán együttműködést is jelentette.

Ezt mutatják az egyetem mint intézmény keletkezésével kapcsolatos fejtegetései. Fontosnak tartotta kiemelni mint aktuális tanulságot, hogy a tanítóknak, diákoknak, eszméknek ez a koncentrálódása mennyire fontos, hogy éppen ez jelenti az egyetem egyik nagy újdonságát, a különböző művelődési törekvések integrációját.

„Arról az eszméről⁶ van szó, hogy az oktatás nem lehet szétszóródott állapotban, ha nevelő értékkel kíván bírni, hogy valamennyi oktatott szaktudományt azonos szellemben és a közös célt figyelembe véve kell szoros összefüggésben csoportosítani. Nos hát, ugyanezt az eszmét találjuk itt, csak sokkal magasabb szinten, nagyobb területre kiterjesztve, mint a múltban. Ez alkalommal nem pusztán arról van szó, hogy néhány társult tanár működik együtt ugyanabban a pedagógiai vállalkozásban, mint ahogy erről volt szó a székesegyházak melletti iskolákban, hanem több száz professzorról, akik összehangolják tevékenységüket, hogy közösen szervezzék meg a diákok ezreit érintő oktatást.” (Durkheim 1990: 108–109)

Az előadássorozat befejező darabjában Durkheim hangsúlyozta, hogy a tudományt nem lehet a társadalmi tevékenységtől elválasztani. Ez a társadalmiság nem pusztán az eredetre vonatkozik, hanem arra is, hogy a tudományok összefüggnek. Az összefoglaló, befejező előadás tanulságokat összefoglaló részében először csak truizmusnak látszik, hogy az individuális tudásszerzéssel szemben a kooperációt hangsúlyozza.

„A tudomány ugyanis nem az elszigetelt egyének műve, hanem egy olyan kooperáció terméke, amelyben részt vesz valamennyi kor és valamennyi ország minden tudósa, a tudomány tehát, bármely történeti pillanatban a koncentrált és hosszú évek során, nemzedékről nemzedékre felhalmozott emberi tapasztalat összefoglalása.” (Durkheim 1990: 390)

Ez magától értetődik. Durkheim azonban igen fontosnak tartotta leszögezni. Számításba kell venni, hogy az előadói, tanári megbízatást nem hivatali kötelezettségnek, hanem magasabb rendű küldetésnek fogta fel. Innen erednek – különösen a kurzus befejező előadásában – az emelkedett hangnemű és sokszor banalitásokat nemes igazságokként beállító kijelentések. De azt szignifikánsnak tarthatjuk, hogy a korábban a specializációt annyira kiemelő és morális parancsnak tartó⁷ Durkheim most hallgatóit arra buzdítja, hogy több tudományban is szerezzenek egy alapfokú jártasságot. A természet- és társadalomtudományok között ugyanis szoros összefüggés van.

6 T.i. arról az eszméről, amely úgymond már a Karoling-reneszánszban és a székesegyházak iskoláiban megfogalmazódott – lásd az idézet folytatását.

7 A modern korban „az erkölcsi tudat kategorikus imperatívuszának egyik oldala lassan a következő formát ölti: *Tedd magad alkalmassá egy meghatározott funkció hasznos ellátására.*” (Durkheim 2001: 59)

„E kétfajta szaktudomány között szoros az összefüggés (*solidarité*). Ez az összefüggés teljesebb, mint ahogy azt az előbb elmondottak sugallhatnák, ugyanis kölcsönös. Nem csak arról van szó, hogy a természettudományok segítségünkre vannak abban, hogy jobban megértsük az embert, hanem arról is, hogy az emberi dolgok tanulmányozása, azon túl, hogy önmagában is szükséges, a világ tanulmányozásának szükséges előfeltétele.” (Durkheim 1990: 393)

A tudományok együttműködésében egy újfajta racionalitás lehetőségét látta.

„Még ma is karteziánusoknak kell lennünk abban az értelemben, hogy racionalistákat kell nevelnünk, azaz olyan embereket, akik világosan gondolják el eszméiket, de új fajta racionalistákat, akik tudják, hogy a dolgok – a fizikaiak is, az emberiek is – redukálhatatlanul bonyolultak, s akik mégis képesek megítélés nélkül szembenézni ezzel a komplexitással.” (Durkheim 1990: 399)

Szép, ünnepi buzdító beszédbe való szavak. Elfedik azt a tényt, hogy a modern kori tudományos kooperáció mibenlétéről és társadalmi természetéről igazán sokat Durkheim nem tudott hallgatóinak mondani.

Durkheim – összhangban azzal, amit a szociológia integrátori szerepével kapcsolatban mondott, – a ’forrongásban’, a ’pezsgésben’, amelyet leginkább a középkori egyetemeken vélt felfedezni, a társadalmi együttműködés példáit találta meg. A történeti áttekintés plauzibilissé tette azt a gondolatot, hogy a tudás és oktatás megújulása egy ilyen csere, ’pezsgő’ kooperáció eredménye. A pezsgésre vonatkozó megjegyzések elfedik azt, hogy a csere mikéntjéről most sem tudunk meg többet. Nem véletlen, hogy a tudományos ’pezsgés’ példáit a távoli múltban találta meg. Az a társadalomtudományi megalapozású tudományértelmezés, amely a modern tudományok vonatkozásában igazolhatja a tudományok integrációjának szükségességét, Durkheim eszközeivel megfogalmazhatatlan volt.

Durkheimnek a tudományok együttműködésére, a tudományos cserékre vonatkozó elgondolásaiban eltolódást lehet érzékelni. Korai írásaiban is problémának érezte a tudományok differenciálódását, és ebben a probléma-érzékelésben mint háttértudás szerepet játszott Comte koncepciója a tudományoknak a szociális fizikában kiteljesedő egységéről – olyan háttértudás, amelynek az érvényességét Durkheim nem fogadta el. A korai írások kettőssége ebből fakadt: Durkheim elfogadta Comte elképzelését arról, hogy a tudományok széttörözöttsége problematikus, de nem gondolta, hogy a szociológia integratív szupertudomány lehetne. Ezért nem tudta a tudományos együttműködést az organikus szolidaritás modelljében következetesen elhelyezni. A századforduló körüli írások az elképzelés módosulását jelzik: egyrészt abban, hogy Durkheim sok ponton és több vonatkozásban is a tudományok közti kooperációt emelte ki, valamilyen formájú együttműködést tartott kívánatosnak. Ennek a kooperációnak a körvonalai meglehetősen általánosak és banálisak maradtak. A pedagógiai előadásokban a kooperáció igénye összekapcsolódott azzal, hogy a tudományos változás társadalmi természetét hangsúlyozta, több ponton is kiemelve azt a számára oly kedves eszmét, hogy a társadalmi ’pezsgésben’ nemcsak különösen fontos teremtő erő rejlik, hanem az együttműködés sajátos formáját is jelentheti.

Ami az együttműködés sajátos formáit illeti, a nagy vallásszociológiai mű bevezető és összefoglaló fejezetének egyéb szempontból jelentős fejtegetései alig viszik előre

a megoldást. Ha ugyanis elfogadjuk azt, amit Durkheim állít – hogy gondolkodásunk alapvető kategóriái társadalmi természetűek, valamint ezek a kategóriák a társadalmi élet különösen intenzív 'pezsgő' szakaszaiban születnek – akkor ebben a teremtő és megalapozó társadalmiságban a tudományok együttműködése megbízható alapot nyerhetne, a tudományos csere problémája megoldódhatna. A válasz helye üres.

Ebben a vonatkozásban kései, a pragmatizmusról szóló előadásai (amelyeknek csak egy kétséges hitelességű leiratát ismerjük) is csak a probléma kitartó jelenléte és nem a megoldáshoz való közelebb jutást jelzik. Durkheim a pragmatizmus és a szociológia közt⁸ párhuzamosságot látott. A pragmatizmus ugyanis az igazság és az ész emberi természetét tételezi. Ezt teszi a szociológia is (Durkheim 1981: 142). Minthogy a tudományos gondolkodás is történeti jellegű, érthető, hogy társadalmi hatása van. A tudományos igazság integratív erővel bír. Ez volt Comte gondolata is: az érzékelt krízist szerinte csak a tudomány oldhatja fel, mert a tudományos igazság tekintetében nem lehetségesek olyan nézeteltérések, mint a politikai eszmék tekintetében. „A csillagászatban, a fizikában, a kémiában és a fiziológiában nem beszélhetünk semmifajta lelkiismereti szabadságról...” (Comte 1979: 20) Durkheim is valami hasonlót állított. A tudomány funkciója az, hogy biztosítsa a társadalom integrációját: „az elméket a személytelen igazságok felé fordítsa, megszüntesse az eltéréseket és a partikularizmusokat.” (Durkheim 1981: 179) A hangsúlyt arra tette, hogy a tudományos gondolkodás azért integratív, mert közös tájékozódási pontot biztosít az emberek számára.

„A tudományos igazság ugyanúgy hozzájárul a társadalmi öntudat (*conscience*) megerősítéséhez, mint a mitologikus gondolkodás ... Hogyan is kerülhetnek kapcsolatba egymással az elkülönült elmék? Két módon. Vagy egymásba olvadnak olyan módon, hogy egyetlen kollektív szellemet képeznek. Vagy egy olyan tárgy révén kommunikálnak egymással, amely ugyanaz mindegyikőjük számára, de megőrzi egyéniségüket ... Az első a mitikus gondolkodásra jellemző, a második a tudományosra.” (Durkheim 1981: 178–179)

Belátható, hogy Durkheim ebben az előadássorozatban a munkamegosztás-könyv harmadik, a 'természetellenes' formákat tárgyaló részéhez tért vissza. Az összeolvadás megemlézése itt a mechanikus szolidaritás képzetét idézi fel, a tudomány révén elérhető egység pedig az organikus szolidaritását. Ebben a kontextusban sincs szó a gazdasági értelemben vett munkamegosztásról és a piaci cserékről. Igaz, azt sem részletezi Durkheim, hogy a tudomány hogyan tudná a funkcionálisan elkülönülő részek egységét megteremténi – részben azért nem, mert a szorosabban vett tudományos együttműködés, a tudományos cserék kérdése is homályban marad. A tudomány társadalmi integrátori szerepét bizonyos mértékig alátámasztja a tudomány társadalmi természetére vonatkozó felfogás átalakulása, a 'megismerés szociológiai elméletének' felvázolása a vallásszociológiai mű bevezető és befejező fejezeteiben (Durkheim 2003: 13 sk, 377 sk). Ha a tudomány társadalmi eredetű és természetű, ha a nagy tudományos korszakok (mint az egyetem létrejöttének, a szkolasztikának a korszaka) eredményeiket egy társadalmi

8 A megfogalmazás azt sugallná, hogy a szociológia nem önálló tudomány, hanem egyfajta filozófiai-társadalomtudományi álláspont – nehezen hihető ugyanis, hogy Durkheim elkövetné azt a kategóriahibát, hogy egy tudományt állít párhuzamba egy filozófiai állásponttal. A korszakban nem ritka az a felfogás, amely a szociológiát nem szaktudománynak, hanem szemléletmódnak tartja – de nem ez volt Durkheim autentikus véleménye.



'pezsgésnek' köszönhető, akkor legalábbis intuitíve sejthető, hogy nem abszurd a tudományos igazságnak társadalmi hatékonyságot tulajdonítani.

Az a kérdés azonban nyitva maradt, hogy maga a tudományos kooperáció, a tudományos képzetek, módszerek cseréje – amely a pragmatizmus-előadások szerint a társadalmi együttműködés egyik biztosítéka – milyen mechanizmus révén mehet végbe. A tudományos csere a maga minden dimenziójában – az egyes szaktudományokon belül és az egyes szaktudományok között – a tudomány működésének feltétele. Durkheim feltehetően érzékelte a problémát, egyes vonatkozásait fel is vetette. Egészében lezáratlanul hagyta.

Durkheim nyomán több kérdést is meg tudunk fogalmazni.

Leírhatók-e a tudományos cserék pusztán a kommunikáció standard modelljével? Jelentős vonatkozásaikban leírhatók – de megfontolásra érdemes mozzanat az, hogy Durkheim nemcsak a cseréket, de a cserék szervezését is fontosnak tartotta, vagyis egy konkrét mechanizmusra gondolt.

Egyáltalán mit cserélnek a tudományban (tudományágakon belül és azok között)? Képzeteket, eljárásokat, módszereket?

Melyek a tudományos csere formái, eljárásai?

IRODALOM

- Comte, A. (1972): Cours de philosophie positive. Première leçon (1830). In Comte, A.: *La science sociale*. Paris: Gallimard, 124–170.
- Comte, A. (1979): A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve (1822). In Comte, A.: *A pozitív szellem. Két értekezés*. Budapest: Magyar Helikon, 5–185.
- Csontos L. (1999): Emile Durkheim: A társadalmi munkamegosztásról. (Részletek.) Előszó a magyar kiadáshoz (1986). In Csontos L. szerk.: *Ismeretelmélet, társadalomelmélet, társadalomkutatás*. Budapest: Osiris, 19–25.
- Durkheim, E. (1978[1895]): A szociológia módszertani szabályai. In Durkheim, E.: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 21–158.
- Durkheim, E. (1990[1938]): *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (2001[1893]): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Durkheim, E. (2003[1912]): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Durkheim, E. (1981[1955]): *Pragmatisme et sociologie*. Paris: J. Vries.
- Durkheim, E.–Fauconnet, P. (1975): Sociologie et sciences sociales (1903). In Durkheim, E.: *Textes. I. Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 121–159.
- Halbwachs, M. (1990): Introduction (1938). In Durkheim, E.: *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Presses Universitaires de France, 1–6.
- Karady, V. (1983): Les professeurs de la république. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du 19e siècle. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47–48.: 90–112.
- Némedi D. (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó.
- Némedi D. (1999): Auguste Comte: A szociológia megalapítója? In Felkai G. szerk.: *A szociológia kialakulása*. Budapest: Új Mandátum, 224–247.
- Takács E. (2005): Egy vita története. A szociológusok és történészek viszonya a fin du siècle Franciaországában. *Korall*, 19–20: 5–36.





SIMMEL A TÖRTÉNELMI MEGÉRTÉS LEHETŐSÉGÉRŐL*

KARÁCSONY András

ELTE ÁJK, Filozófia Tanszék
1053 Budapest, Egyetem tér 1-3; e-mail: karacsony@ajk.elte.hu

Abstract: The interest in history always played a significant role in Simmel's writings. In this regard his lecture *Vom Wesen des historischen Verstehens* from 1918 is of key importance. Simmel discussed the particular features of historical understanding within the general problem of understanding. In his view historical understanding may be possible only through the understanding of the soul. This position presumes that the internal events of the soul in the past is inserted into the totality of life in the past. Understanding does not mean the mechanical (photographical) repetition of the psychic processes of a past person, on the contrary, it is a creative act.

Összefoglaló: Simmel életművében a történelem iránti érdeklődés mindig lényeges szerepet játszott. E tekintetben kulcsfontosságú az 1918-as *Vom Wesen des historischen Verstehens* című előadása. Simmel a megértés általános problematikáján belül tárgyalta a történelmi megértés sajátosságait. Álláspontja szerint történelmi megértés csak a lélek megértése által lehetséges, ami pedig feltételezi, hogy e múltbéli lélek belső eseményeit a múltbéli élet teljességében helyezük el. A megértés nem egyszerűen egy múltbéli személy lelki folyamatainak mechanikus (fotografikus) megismétlését jelenti, hanem kreatív, teremtő aktus.

Keywords: understanding, history, soul, life, epistemology, meaning

Kulcsszavak: megértés, történelem, lélek, élet, ismeretelmélet, értelem

Tanulmányomban Simmel gondolatvilágából csak egyetlen területre, mégpedig a történelem megértésének problematikájára koncentrálok. Simmel terjedelmes életművében (kb. 30 könyvet és 250 tanulmányt írt) a történelem iránti érdeklődés folytonosan jelen volt.¹ Ezt világosan mutatja, hogy több munkát szentelt a történelem kérdéskörének, pl. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892) című elemzést, sőt, ezt a könyvet másfél évtizeddel később jelentősen átdolgozva, majd kibővítve újra megjelentette. Hogy Simmel történelemfelfogása miként változott, ennek elemzése során e három kiadás szövegének összevetése megkerülhetetlen feladat. Ám a következőkben – mint említettem – nem történelemfelfogásának egészét, hanem csak a történelmi *megértés* témakörét veszem szemügyre. S e tekintetben a legfontosabb

* A tanulmány az *Emil Durkheim és Georg Simmel emlékkonferencián* (2008. október 3-4, Algyő, szervezők: ELTE TÁTK Szociológiatörténet és Elmélet Tanszék - SZTE BTK Szociológia Tanszék) előadás formájában elhangzott.

1 Simmel életművének jelentős része, és emellett a szekunder irodalomból egy komoly válogatás hozzáférhető az alábbi zürichi honlapon: Georg Simmel Online, . Letöltés 2008. november 19.



számunkra az 1918-as *Vom Wesen des historischen Verstehens* c. előadása.² Ezt a folyamatos érdeklődést a történelem iránt részben magyarázzák Simmel tanulmányai, hiszen nem feledhetjük, hogy egyetemi éve alatt a filozófia és a népléktan mellett történelmi stúdiumokat is folytatott. Részben pedig az motiválhatta, hogy korának, a 19-20. század fordulójának német szellemi életében az egyik központi kérdés éppen a történelem megragadhatósága, a történelem szerepének megítélése volt. Ekkoriban a tudományos nyilvánosságban a historizmus hívei mellett már a historizmus kritikusai is megjelentek.

A 19. század második felében dominánssá váló historizmussal (ami inkább a német *történelemtudományt* jellemezte) szemben különböző pozíciókból fogalmazódtak meg a kritikák (elsősorban a *filozófusok* körében). Az egyik erőteljes vonulat Nietzsche támaszkodott, a másik pedig a Windelband és Rickert nevével fémjelezhető újkantianizmus badeni ága volt, amely áramlathoz sorolta Simmelt is az ismert historizmus kutató Iggers (1988: 206). Egyébként pontatlanul, mert Simmel esetében a nietzschei hatástól sem tekinthetünk el, amire – hogy a hazai szakirodalomból egy friss publikációra utaljak – Felkai Gábor is rámutatott.³ A kritikai pozíciókban nem a történelemtől való elfordulás jelent meg, hanem inkább annak hangsúlyozása, hogy abból, hogy a történelemre nem mint értelmes folyamatra tekintünk, nem következik, hogy ez az „irracionális anyag” (a történelem) ne lenne vizsgálható, leírható és magyarázható racionális kategóriákkal.

Simmel 1892-es *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* könyve kifejezetten a historizmussal szemben kívánt alternatív történelemértelmezést nyújtani. Miként Annette Wittkau megállapította: „Simmel számára is a historizmus egy olyan történelemtudományi megismerés, mely a kompetenciakörének határait túllépi” (Wittkau 1992: 123). Pontosabban Simmel abban látta a fő problémát, hogy a historizmus a történelem megismerésének filozófiai problematikájára nem reflektált kellőképp – ezt egyébként már a könyv alcíme (*Ismeretelméleti tanulmány*) is jelzi. Mit is jelent ez az ismeretelméleti reflexió? Simmel három témakörrel fejtette ki álláspontját: a történelmi jelenségek mögötti pszichológiai előfeltevésről, a történelmi törvényről és a történelem értelmére vonatkozó kérdésről.

Simmel az ismeretelmélet általános jellemzőjének a eseteként vizsgálta a történelemkutatást. Mint írja: „a történelmi megértés csak fokozatilag különbözik a velünk egy időben lévő személyek, viszonyok megértésétől” (Simmel 1989: 330). A történelmi megismerésnek – miként általában vetten a megismerésnek – meghatározója, hogy anyaga (azaz a történelmi személyiségek elképzelése, akarata, érzése), más szóval a tárgya: a lélek. Semmilyen külsődleges esemény – legyen az politikai, társadalmi, gazdasági vagy éppen jogi – nem lenne sem érdekes, sem megérthető számunkra, ha azok

2 Mind történelemfilozófiai értekezésének első kiadásban szereplő szövegét, mind pedig az 1918-as előadást a továbbiakban a Simmel Gesamtausgabe-ből idézem.

3 Konkrétan arról a simmeli gondolatról van itt szó, miszerint a szabadság a léleknek azon része, amely nem oldódik fel a társadalomban. Felkai szerint ezt a távolságtartást az előkelőség elemzéséből bontotta ki Simmel, továbbá azt is hangsúlyozza, hogy Simmel ennek során Nietzsche individuum felfogására támaszkodott (Felkai 2007: 71). Vizsgálódásom témakörében a hazai Simmel recepcióból, Felkai idézett könyvének terjedelmes fejezete mellett, Wessely Anna Simmel – tanulmányai közül egy 1983-as publikációjára kell feltétlenül utalnom (Wessely 1983). A hazai recepció egészéről részletes tájékoztatást kaphatunk a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár honlapján: . Letöltés: 2008. november 19.

nem a lélek történéseiből fakadnának. A lélek azonban közvetlenül nem hozzáférhető egy másik lélek számára. Egy közvetlen kapcsolat csak mint telepátia, gondolatátvitel képzelhető el – jegyzi meg Simmel, ám ezzel a lehetőséggel, érthetően, nem foglalkozik. Simmel már ebben a korai könyvében kitért arra a kérdésre, hogy a megértés megkívánja-e a megismerőben és a megismertben lezajló lelki folyamatok azonosságát? Magyarán, mondhatjuk-e, hogy a megértés nem más mint a megismerés tárgyként szereplő személy lelki történéseinek megisméltődése a megismerőben? Ez a kérdés, miként a későbbiekben látni fogjuk, az 1918-as „történelmi megértés” elemzésében is újra felmerül. Simmel úgy látja, hogy a megismerő és a megismert közötti pszichológiai azonosság megalapozza a megismerés *lehetőségét*, de ez még nem jelenti önmagában, hogy a megismerő által kivetített elképzelés a történelmi személyiség belső történéseivel tartalmilag azonos lenne. Sőt, képesek vagyunk a másokban lezajló pszichikai eseményeket akkor is utólag megalkotni (*nachkonstruieren*), ha mi ezeket az érzéseket sohasem tapasztaltuk. Konklúziója tehát: a megértés nem egy már meglévőnek az analóg megisméltődése. Történelemfilozófiai vizsgálódásának első részét azzal zárja, hogy „a pszichológia a történelemtudomány apriorija. Ezzel kapcsolatban az ismeretelmélet feladata: azoknak a szabályoknak a megállapítása, melyek szerint a külsődleges dokumentumokból és hagyományokból a pszichikai eseményekre következtetünk, továbbá azoknak, melyek a pszichikai események között egy „érthető” összefüggés kialakításához elégségesek” (Simmel 1989:338). Azaz Simmel számára az ismeretelmélet az elsődleges filozófiai diszciplína, mert ismeretelméleti megvilágítást kíván, hogy képes-e, s ha igen, akkor miként lélek lélekhez eljutni? A közvetítések, legyen szó akár itt magáról a történelemről, torzítják vagy éppen lehetővé teszik a megértést?

A történelmi törvény összefüggésében csak Simmel szkepticizmusát jelezném. Szerinte ugyanis az egymásra következő események közötti oksági viszony megállapítása korántsem könnyű. A törvény fogalma pedig feltételezi, hogy *A* eseményt mindenkor és mindenhol *B* esemény követ. A valóság összetettsége nem teszi lehetségessé a megismerő számára, hogy tisztán lokalizálja *A* és *B* eseményt. Sőt azt is tapasztalhatjuk, hogy különböző okok azonos következményekkel járhatnak. Tehát a múlt alapján nem lehet biztosan előre jelezni a jövőt, mivel a jövőt befolyásoló tényezők folytonosan változnak. Simmel konklúziója egyértelmű: tudományos megalapozottsággal nem beszélhetünk történelmi törvényekről.

A kötet harmadik (záró)fejezetében arról írt, hogy gyakorta felcserélik a történelem törvényeire való kérdezést a történelem értelmére vonatkozó kérdéssel. Az értelemkérdés mindig a jelenségek mögötti létezőt kutatja, arra kérdez rá. Noha a történést a *konkrét* történelmi (azaz külső) tények mögötti pszichológiai jelentést, érzületet, célképzeteket próbálja feltárni, de amikor ezt azzal folytatja, hogy a történelem *egésze* mögött is értelmet keres, akkor Simmel szerint antropomorf módon jár el. A történelemnek mint olyannak az értelme túl van a bizonyíthatóság határán. Aki ezt kutatja, az nem csupán arra kíváncsi, ami a jelenségek mögött van, hanem arra, ami a jelenségek egészét összekapcsolja, s azokat meghatározott céllal ruházza fel. Simmel úgy látja, aki a történelem értelméről beszél, az valójában egy szubjektív előfeltevést, egy hipotézist fogalmaz meg. Ha ismernénk is hiánytalanul és pontosan a történelem minden tényét, és minden törvényét felfedeztük volna, akkor is maradna még egy sor kérdés. Ilyen például, hogy vajon a történelem egy isteni kormányzó szellem műve, avagy fej-

lődésének erejét egyedül magából nyeri? Van-e egyáltalán célja, s ha igen, akkor mi az? Megragadható-e a történelem változása haladásként? stb. S ezeket a kérdéseket nem kerülhetjük ki azzal, hogy feltesszük: a történelem egy értelmes folyamat.⁴

A történelem *kutatásában* ugyanakkor van értelem, ám ez az értelem nem magában a történelemben található, hanem a kutatói törekvésből fakad. Egyedül egy tárgy megismerésére való törekvés, azaz intellektuális reakciónk a tárgy létezésére, rendelkezik értelemmel. Simmel így összegzi gondolatmenetét: a történelemfilozófusnak meghatározott tárgyat (a történeti anyagot) kell ábrázolnia, s nem pedig teremtenie. Hasonló a helyzet mint az etika estében, illetve az esztétika tudományánál, melyek nem előírnak, hanem leírnak. A történelemfilozófus nem ad törvényt arról, hogy miként kell valaminek történnie, hanem azt kutatja, mi történt, ténylegesen milyen törvények szerint történt az, ami történt.

Amikor történelemről beszélünk, akkor Simmel szerint két különböző összefüggésben használjuk e fogalmat. Az egyik az, amikor az emberiség sorsáról alkotunk tudományos elképzelést és ábrázoljuk a múltbéli eseményeket, a másik kontextus pedig *magukat* a történeteket jelenti, azoknak önmagukban és önmagukért való tartalmát, eltekintve a tudományos megismerés formájától. Röviden tehát: a történelem egyaránt jelenti azt, ami a történészek ábrázolásában áll elő, és magukat a múltbéli történeteket. Amikor a filozófus ismeretelméleti szempontból fordul a történelem felé, akkor nem magukat a tényeket, hanem azok megismerését kutatja, azaz a történészek tevékenységét.⁵

Noha Simmel történelemfelfogásában a nagy történelmi személyiségek cselekedeteinek megértése mellett a történelmi mozgásformák megragadására is alapvető célként fogalmazódott meg, ám írásait olvasva az a benyomásunk támad, hogy bármennyire is fontosnak tartotta a formaképződést, a formák megragadását, ezt is csak úgy látta lehetségesnek, ha a formákat a lelkek lenyomataként fogjuk fel. Azaz legyen szó történelmi személyiségekről vagy történelmi formákról, mindkét esetben az emberi lélek a megismerés, a megértés kiindulópontja. Ebben egyébként Nietzsche hatása is érződik. Nietzsche az 1873/1874-ben papírra vetett *A történelem hasznáról és káráról* szóló értekezésében egy antropológiai megalapozottságú történelemfelfogást fogalmazott meg (Nietzsche 1989). Sőt a történelemírás típusait is meghatározott emberi tulajdonságok kifejeződéseként tárgyalta.⁶

4 A történelem értelmének problematikájáról, s benne Simmel történelemfilozófiai elemzéséről lásd: Angehrn 2004; Wischke 2004. Bognár Bulcsunak köszönöm, hogy felhívta a figyelmem a Simmel által preferált pozíció (a történész az egyes jelenségek mögötti szándékokat, képzeteket kutatja) és a Simmel által elutasított pozíció (a történelem egésze mögötti célképzet, értelem feltevése) közötti különbség egyértelművé tételére.

5 A „történelem” kifejezés e kettős jelentését vizsgálta az ismert angol történész, Carr is, Simmelre történő utalás nélkül (Carr 1995). Továbbá Collingwood történelemfilozófiai elemzéséről sem feledkezhetünk meg, melynek alapgondolata, hogy a filozófia egy másodlagos gondolkodás, azaz a filozófus arról gondolkodik, hogy miként gondolkodnak meghatározott tárgyról a történészek (Collingwood 1987). És ez a törekvés igencsak közel áll a simmeli ismeretelméleti pozícióhoz. Egyik esetben sincs szó hatástörténeti kapcsolatról, hanem inkább a történelem vizsgálatával kapcsolatos eszmék „családi rokonságáról” – wittgensteini értelemben.

6 Nietzsche szerint ugyanis az ember
– tevékeny és törekvő lény (ezt fejezi ki a *monumentális* történetírás),
– megőrző és tisztelő lény (mely az *antikvárius* történetírás életre hívója),
– szenvedő és szabadulásra szoruló lény (amiből pedig a *kritikai* történetírás fakad).

De térjünk vissza a lélek megismerhetőségéhez, megértéséhez. Simmel álláspontja egyértelmű: *közvetlen* megértés nem lehetséges, lélek a lélekhez közvetlenül nem tud eljutni. *A titok és a titkos társadalom* c. tanulmányában a következőket olvashatjuk: „*Teljesen* sohasem ismerhetjük meg a másik embert ... de azokon a töredékeken keresztül, amelyek révén számunkra egyáltalán hozzáférhető, személyes egységet formálunk róla. Ez az egység a személy azon részétől függ, amelyet álláspontunkból meg tudunk figyelni” (Simmel 1973: 312). A *Pérez filozófiájában* is hasonló gondolatokkal találkozhatunk: a lélek egysége közvetlenül nem hozzáférhető, csak azt tehetjük, hogy különböző tulajdonságokkal ragadjuk meg, s ezek szintézisét tekintjük személyiségnek (Simmel 2004: 353). A megértés tehát a láthatóból, a hozzáférhetőből való következtetés, vagy határozottabban fogalmazva: *teremtés*. Szintén a *Pérez filozófiájában* írja: „Minden történelmi megértéshez szükséges a lélek hajlékonysága, az a tulajdonság, hogy a saját állapotunktól legeltérőbb lelkialkatokba is bele tudjuk élni magunkat, s magunkban is ki tudjuk formálni őket” (Simmel 2004: 582–583). Bármennyire is a „láthatót” tárgyalja a történetírás, ennek csak akkor van értelme, ha a mögöttes érdekek, érzelmek, törekvések történeteként látjuk, és így is érthető meg.

Simmel az előbbi idézetben a „lélek hajlékonyságáról” írt, arról, hogy a „legeltérőbb lelkialkatokba is bele tudjuk élni magunkat”. Ám ezen a ponton egy az életműben folytonosan felbukkanó kettősséget figyelhetünk meg. Hogy a személyiség megértése behelyezkedés mások lelki világába – ezt gyakorta és egyértelműen kifejezte. Abban viszont ingadozott, hogy ehhez a behelyezkedéshez szükséges előfeltétel-e a két személyiség (a megismerendő és a megismerő), legalábbis részleges hasonlósága. Írásai-ban találkozhatunk olyan gondolatmenettel, mely szerint beleélés csak akkor lehetséges, ha *hasonló* élményeink nekünk is voltak, azaz a beleélés egy lelki állapot, egy lelki történés „megismétlése” a megismerőben. De olvashatunk arról is, hogy nincs szükség a személyiségek, élmények hasonlóságára, két személy idegensége (különbözősége) nem gátja a megértésnek, mert a megértés nem „megismétlése” a másikban zajló folyamatoknak, hanem a megértés: *teremtés*. Simmel 1918-as tanulmánya épp ezt a dilemmát vizsgálja meg alaposan, s dönt a szerző mellett, hogy a megértés végül is: *teremtés*.

E problematikának egyébként komoly előtörténete volt a német gondolkodástörténet hagyományában. Konkrétan a 19. század első feléből Schleiermacher hermeneutikájára, illetve Savigny jogi értelmezéstanára gondolhatunk. Az említett nagyhatású gondolkodók, minden elméleti-módszertani különbözőségük ellenére, abban egyek voltak, hogy a megértéshez az „ismétlődést”, de legalábbis a „hasonlóságot” kapcsolták. Schleiermacher előfeltételezte, hogy a lelki alkatok között csak fokozati különbözőség van, s ez a hasonlóság teszi lehetővé a megértést. Savigny pedig a törvényben benne rejlő gondolat újra elgondolásáról írt értelmezéstanában, mely kifejezetten az értelmezett és értelmező gondolat hasonlóságát feltételezte (Karácsony 2000: 99-126).

A *Vom Wesen des historischen Verstehens* c. 1918-as előadásában Simmel nem változtatott az 1892-es történelemfilozófiai értekezésének kiindulópontját: a történelmi megértés során ugyanazt tesszük, mint amire a mindennapi életben is törekszünk. Miként írja: XIV. Lajost megérteni „lényegében hasonló mint egy személyes ismerőst” megérteni (Simmel 1999: 154). Egyszerűen arról van szó, hogy az egyik ember meg akarja érteni a másikat. A múltbéli embert, annak tetteit, produktumait megérteni



akaró tudós történész sem tesz mást, csak éppen kiteljesíti ezt a mindennapi beállítódást. Mindkét megértési módban ugyanis arról van szó, hogy két, addig különálló entitás (lélek) belső szintézisét kell megteremteni a megértésre törekvően. Simmel már tanulmánya kezdetén leszögezi, hogy a megértés egy szellem viszonya egy másikhoz, és ez az emberi élet fundamentális eseménye, melynek receptivitása és sajátzerűsége egy tovább már nem feloldható, hanem csak átélhető módon egyesül. Kiindulunk egy jelenségből (mint első mozzanat), amit mint olyant még nem értettek meg, és ehhez társul a szubjektumból, akinek ez a jelenség adott, egy második mozzanat: a megértésre törekvés. E két mozzanat belső szintézise a megértés.

Ez az alapviszony három tipikus módon jelenik meg, s mindhárom – kisebb vagy nagyobb mértékben – a köznapi megvalósulásából átment a történelem tudományos megragadásának metodikájába is. A megértés ezen három alaptípusa: a motívumok (indítékok) megértése, meghatározott tárgyi-tartalmi megértés és a történeti megértés. Nézzük először a motívumok megértésének jellemzőit.⁷

Egy individuum tevékenységét azáltal értjük meg, hogy ezekre a külső kifejeződésekre mint lelkiileg motiváltakra tekintünk, és a lelki eseményeket a hozzárendelt értelmes megnyilvánulások közvetítésével megértjük. „A lélek és az individuum nem mint szinonima értendő. A lélek Simmel számára az élet mint abszolút egység és az individuum mint határolt egyedi lény közötti közvetítő érvényes.” (Krech 1998: 219) Mivel a motivációk érzelmiek is lehetnek, a megértésnek része az érzelmek megértése is. Látjuk, halljuk a másik embert, de hogy mindezek „mögött” egy lélek rejtőzik, az nem azonos módon adott, mint amit látunk, hallunk. Hogy a kifejeződések háttérben egy lélek található, mindig is egy teljesen nem igazolható feltevés marad.

Amit valaki akar, gondol, érez – azt nem tudjuk „megnézni”. Minden látható csak híd és arra szolgáló szimbólum, hogy a szubjektumot annak konstruktív teremtéséhez irányítsa, ami a másik lelkében végbemehet. Minden tudás ezekről a másikban zajló folyamatokról *bennem* megy végbe. Honnét vehetném, ha nem a saját lelkemből az anyagot a másik megértéséhez. A mindennapi életben a szemem és a fülem számára megjelenő embereket csak úgy érthetem meg, ha a látottakat, hallottakat saját lelkem tartalmaival ruházom fel. A múltbéli emberek megértése során jobbra csak töredékek állnak rendelkezésre, melyek mögötti lelki állapotok értelme és összefüggése számunkra semmi másból nem fakadhat, mint saját bensőnk tapasztalataiból. Ezért gondoljuk, hogy „a történelmi személy megértése, legyen egyébként oly különböző tőlem, a megértendő pontokban lényegi azonosságot feltételez kettőnk között.” (Simmel 1999: 155). Úgy tűnik, s a tapasztalat ezt mutatja, hogy aki sohasem szeretett vagy gyűlölt, az nem érti a szeretetet illetve a gyűlöletet. Az a reménytelenség, amivel az európai szembekerül a keleti lélek megértésekor, a keleti lelket jól ismerően annál jobban igazolódik, minél mélyebb és szélesebb a tapasztalata. Hasonlóképp megalapozott az a kétely, vajon a modern ember a perzsákkal háborúzó athéniakat, vagy éppen a középkori szerzeteseket az ő valóságos bensőségességükben képes-e megérteni? S itt

7 Simmel értelmezéstani tipológiája – részben – visszaköszön Mannheim „világnézet-értelmezés” elméletében (Mannheim 2000). A Mannheim által felvázolt három értelmezési irány (objektív értelem, intencionális kifejezésértelem és dokumentumértelem) közül az „objektív értelem” feltárása a simmeli tárgyi-tartalmi megértéssel, az „intencionális kifejezésértelem” pedig a motívum megértésével rokonítható. A Simmel hatást valószínűsíti – noha Mannheim e tanulmányában nem hivatkozik Simmelre –, hogy Mannheim a tízes évek közepén Berlinben Simmel órát látogatta.



nem a források hiányosságáról vagy többértelműségéről van szó, mert abban a dokumentumok tartalma sem segíthet, hogy a szubjektum képes-e az objektumra irányuló megértést kialakítani.

Mindezen tapasztalatok, benyomások ellenére Simmel úgy látja, hogy elszietett lenne azt a következtetést levonni, „hogy a szubjektum és az objektum közötti hasonlóság hordozza a megértést.” (Simmel 1999: 156) Ezt legfeljebb csak negatívan állíthatjuk, azaz a lelki folyamatok lényegbeli különbözőségének bizonyos nagysága a megértést ugyan megakaszthatja, de ebből egyáltalán nem következik, hogy az azonosság pozitívan hat. Természetesen rendelkezünk annak saját tapasztalatával, hogy belső érzéseinket miként fejezzük ki, de ebből nem következik, hogy ha másnál hasonló külső kifejeződést tapasztalunk, akkor a mögött a miénkhez hasonló belső (lelki) folyamatok zajlottak. Saját belső-külső tapasztalataink nem adnak kulcsot mások külső-belső tapasztalataihoz. Mindig az egész embert észleljük, és csak egy utólagos absztrakciójában látjuk részekre bontott testi viselkedését, pl. egy szempillantást, amit meghatározott értelemmel ruházunk fel. A történelmi megértés esetén több időbe telik, ellentmondásosabb, hiányosabb egy teljes kép kialakítása. Amennyiben ezt mégis elérjük, akkor a történelmi személyiség és viselkedése ugyanolyan módon van előttünk, mint egy személyes ismerősünk. Ebből viszont Simmel nem arra következtet, hogy a történelmi személyiséget ugyanolyan könnyű megérteni, mint személyes ismerősünket, hanem ellenkezőleg: arra, hogy gyakorta ugyanolyan érthetetlen viselkedése, mint a személyes ismerősünké. Sőt, saját múltbéli cselekedeteinkkel szemben is nem ritkán érthetetlenül állunk. A saját, belsőélmény átvitele tehát nem jelent utat a történelmi személyiség megértéséhez.

Noha az antik világ (platonista) hagyományában meggyőző erővel jelenítették meg a „hasonló hasonlót vonz” elvet, ám Simmel úgy látta, hogy ez az elv idővel egy naiv, mechanisztikus dogmává vált. Abból, hogy más élményét el kell képzelnem a megértés során, nem következik, hogy *sajátomként* kell elképzelni. A lélek nem valami olyasmi, amiről úgy véljük, hogy önmagunk tekintetében ismerjük, s ha egy másik emberről van szó, akkor egyszerűen belevetítjük annak „testébe”. Hanem inkább arról van szó, hogy bennünk bizonyos elképzelések alakulnak ki egy másik emberről, s ezeket *elve*, mint a másik ember lelki tartalmait észleljük. A másik ember, akit Te-nek (*Du*) nevezünk, mindig már egy lélekkel értett másik. Képzeletünknek nagyon sokféle tárgya lehet, ám ebben az esetben egy másféle tárgyról van szó. A lélekkel rendelkező másik az egyetlen lény, akivel magunkat kölcsönösen megérthetjük. Simmel szerint a másik ember ilyenén való felfogása és maga a megértés az emberi szellem ősjelensége.

A megértés másik két lehetséges módozatát (tárgyi-tartalmi és történelmi megértés) Simmel együtt tárgyalta, ezzel is érzékeltetve ezek közötti erőteljes kapcsolatot. A kapcsolat erőteljessége ugyanakkor nem jelenti, hogy rokon megértési metódusokról lenne szó. Sőt, alapvetően különböznek egymástól. A tárgyi-tartalmi megértés ugyanis azt jelenti, hogy egy kifejeződést (eseményt, produktumot, viselkedést, érzést) a saját belső jelentése szerint érthetünk meg, mégpedig az *időtől független* sajátosságai alapján.⁸ Ezzel szemben a történelmi megértés időbeli összefüggésbe helyezi a megértendő kifejeződést. Simmel példája a következő: ha egy legitimistától 1866 után azt hallom, hogy gyűlöli Bismarcot, akkor ezt az érzést tisztán és közvetlenül megérthetem. A

8 A megértés nem történelmi jellegéről lásd Lichtblau 1997:133.

gyűlölet számunkra ismert érzés. A *tárgyi megértés* esetében az egyes ember lelki tartalmának megértése transzhistorikus, mert csak az fontos, hogy a két lélekben azonos folyamatok mennek végbe. *Történetileg* viszont akkor értem meg ezt a gyűlöletet, ha ismerem az 1866-os háborút és a porosz annexiót. Azaz mint egy időbeli összefüggés egészét ismerve akarom ezt az elemet megérteni. Egyébként már egy történés megnevezése megköveteli a megértés bizonyos mértékét – írta Simmel egy korábbi, 1916-os tanulmányában (Simmel 1984: 58). Az első esetben tehát egy időtlen tartalmat értünk meg (pl. a gyűlölet érzését), a másodikban egy az időben tagolt valóság reális összefüggését. Az utóbbinál az egyes megértési pontok olyan egymásutániségbe osztott szeletekbe rendezettek, mely elemeket *egyenként* történelemfeletti-pszichológiai módon kell megérteni, azaz minden elemnél meg kell valósítani a tárgyi megértést. Történelmi megértés akkor jön létre, ha ezeket a diszkontinuus, úgymond „időtlenül megértett” mozzanatokot a megfigyelő a mindenkori „életfolyamon átáramoltatja”, rövidebben: ha kontinuitásba rendezi. A történelmi megértés mindig az egyes mozzanatok hordozójának életteljességéből fakad.

A folytonosság összefüggésének előállítására nem más jelent mint azt, hogy a pusztán történelem áthagyományozása a történelem formáját nyeri. A történelem nem egyszerűen a múlt, ami számunkra mint különböző elemek diszkontinuitása adott, hanem meghatározott *forma* vagy pontosabban: *formák foglalata* (summázata), amelyek révén a megfigyelő, szintetizáló szellem számára a történelem áthagyományozása megvalósul. „Azáltal, hogy egy eseménysorozatot történetiként értek meg, tartalmilag semmi új nem jön létre, csak egy funkcionális kapcsolódási módot nyerünk vagy alapozunk meg ezáltal a belső látásmód alapján.” (Simmel 1999: 165)

A tárgyi megértés többféle lehet, s ezek esetleges egyenértékűségét sem vitathatjuk. Pl. Goethe Faustja elméletileg-esztétikailag is megérthető, és e tekintetben több érvényes megértési mód lehetséges. Ezzel szemben, amikor történetileg-pszichológiailag közelítünk a Fausthoz, akkor a létrejött képződményt azokból a lelki aktusokból értem meg, melyek minden részletükben Goethe tudatában fejlődtek ki. S mivel ez a teremtőfolyamat *egy meghatározott* módon történt, nem lehetséges többértelműség. Ezt megragadhatjuk vagy elvéthetjük, de nincs több egyaránt érvényes megértés. Természetesen lehetséges a történelmi megértés során többféle hipotézis, de végül is az egyik igaznak, s a többi hamisnak bizonyul.

Ám nem hallgatja el Simmel azt sem, hogy a történelmi megértésnek van egy mély problémája: mégpedig abban a vonatkozásban, hogy a történelmi megértés a *lélek* megértése, s ezért soha teljes egyértelműséghez nem juthatunk. Ugyanis a lelki események kapcsolódásai, a lelki történelem gazdagsága oly nagy, hogy semmiféle 'pszichológiai törvény' a lelki kapcsolódások fejlődését nem képes meghatározni, s így számunkra, történelmi megfigyelők számára a maga végleges egyértelműségében elérhetetlen.

A történelmi és tárgyi megértés különbségének hangsúlyozása Simmel historizmus kritikája szempontjából is fontos. Szerinte a historizmus ezt az egész problémát azzal intézi el, hogy ezeket a megértési módokat az időbeliségbe helyezett fokozatokként tárja fel. Magyarán: fokozati eltérést lát ott, ahol különbözőség van. És ebből fakad Simmel szerint a historizmus felszínessége vagy még inkább: félreértése. Amikor pl. egy Goethe verset a tartalma és költői jelentése szerint megértünk, az *teljesen mentes* a történelmiségtől. Amikor viszont Goethe-nek von Stein asszonyhoz való viszonyából ér-

tem meg a költemény tartalmát és a hangulatát, és kijelölődik ennek a viszonynak a fejlődésében egy meghatározott korszak, akkor beszélhetünk történelmi megértésről.

A historizmusban a történelmi megértést a történelemfeletti tárgyi látásmód folytonosan megtöri, anélkül, hogy ezt módszertanilag igazolnák, hogy erre módszertanilag reflektálnának – éppen ezért ajánlatos Simmel szerint e két megértési mód világos megkülönböztetése. A megkülönböztetés ugyanakkor nem jelenti, hogy e két megértési mód ne lenne egyaránt fontos a megismerő, a megértő számára. „Sohasem értenék meg egy dolog történelmi fejlődéséből, hogy *mi (was)* ez a dolog, ha nem értenék valamilyen módon már ezt a *mit (was)* – különben az egész vállalkozás értelmetlen lenne.” (Simmel 1999: 171)

A tárgyi megértés esetében nem a belső és külső közöttiről, de nem is a lélek és lélek közöttiről, hanem a lelki és az időtlen tartalom közötti kapcsolatról van szó. Minden tartalom az időbeli lelki realizáció időtlen szimbóluma. E tekintetben a megértés azt jelenti, hogy a tartalmat *időtlenül* értjük meg, még akkor is, ha történetesen egy időbeli sorrendbe elhelyezve képzeljük el. Alapvető módszertani előfeltétel, hogy a történelmi és tárgyi megértés között szigorú kapcsolat van. A tárgyi megértés („időtlen” megértés) a történelmi megértés segédeszköze és fordítva. Például Kant megértése feltételezi gondolatainak történelmi levezetését, a történelmi levezetés pedig feltételezi gondolatainak tárgyi-tartalmi megértését. A lelki és a tárgyi egymást feltételezi, csak két oldala egy egységnek a történelmileg megértett történésnek.

„Valamely lelki egyedülálló valóság történelmi megértésének fogalmát – írja Simmel – mélyebben és pontosabban így határozhatjuk meg: az egyes lélek megértését jelenti a hordozójának életteljességéből.” (Simmel 1999: 165) Egyes tartalmak megértése nem más mint az *életegész (Lebensganzheit)* kifejeződésének megértése. Ebben – a Simmel által organikusnak, vitálisnak nevezett – megközelítésben a megértés mint „ösjelenség” határozódik meg, amiben az embernek a világhoz való viszonya fejeződik ki.⁹ S itt látható megint csak Nietzsche hatása. Az *élet*, mely Nietzsche filozófiájának központi fogalma, jelenik meg Simmelnél mint a szellem, a lélek illetve minden külső kifejeződés (mű, viselkedés stb.) végső meghatározó instanciája. Összegezve: csak életképes életet megérteni.

Simmel éppen ennek figyelmen kívül hagyása miatt utasítja el a megértés, korábbiakban már említett, mechanisztikus felfogását. Valakinek a megértése ugyanis nem fotografikus, mechanikus megisméltés. Aki így gondolkodik, annak a történelmi személyiségben lévő lelki események egyes darabokból olvashatók össze, és ezáltal véli összeállíthatónak a személyiséget. A személyiség egységesítése ugyanakkor nem azt jelenti, hogy ezekből az egyes darabokból (részekből) pontról pontra, mechanikusan összerakjuk a személyiséget, hanem ezekre tekintettel, ezeket szintetizálva megalkotjuk a személyiség egészét. „A tulajdonképpeni történelmi megértés Simmel szerint csak akkor jön létre, ha a történelmi személynek mint egész embernek az élő (eleven) fejlődését szemléletesen újra átéljük (*nacherleben*).” (Jatzkowski 1998: 489)

9 Amikor Simmel a megértésről mint „ösjelenségről” ír, s arról, hogy ebben az embernek a világhoz való viszonya fejeződik ki, akkor óhatatlanul, s nem véletlenül Heidegger filozófiájára gondolhatunk. Ezt a kapcsolódást erősíti meg Gadamer visszaemlékezése is, miszerint Simmel kései írásaiból Heidegger tartalmi ösztönzést kapott, „Heidegger csodálata Simmel iránt az első – Todtnaubergben folytatott – beszélgetésünk óta fülemben cseng.” – emlékezik Gadamer (1995: 197). A Simmel – Heidegger kapcsolatról részletesebben lásd Schmidt 2004.

Az ember nem egy mechanisztikus lény, aki a fizikai külső oldalát mutatja a másinak, és ami mögé egy intellektuális, asszociációk által közvetített aktus lelket és meghatározott lelki folyamatokat helyez. Ez a látásmód nem képes a megértést mint ösjelenséget felfogni, ami az egyik ember mint egész és a másik ember mint egész között keletkezik, hanem csak az elválasztott faktorok másodlagos szintéziseként fogja fel. Végző törekvése, hogy minden viszonylatot a hasonlóságban oldjon fel, s a megértést a szubjektum – objektum azonosságára alapozza, illetőleg erre redukálja. A megértés itt csak mechanisztikus ismétlődése annak, ami a megértőben már előzetesen megvan. Simmel szerint ez már csak azért sem komolyan veendő próbálkozás, mert egy benső élet megértése éppen az egyes tartalmak folytonos összekapcsolása, egységesítése mentén történik. Az élet és az individuum számára maga az egységesítés a döntő, ami viszont nem érhető el az összeállított analógia fragmentumok átvitelével. A mechanisztikus megközelítéshez hasonlatos a historizmus megértéstana is, melyben a történések „miként valójában volt” elképzelése uralkodik. Ahelyett, hogy belátnák: a megértés egy szubjektum tette, mégpedig azon kategóriáktól, formáktól függően, melyekbe a megértendő tárgyat beilleszti. A megértés egy sajátos szellemi képződmény, s tárgyról való igazsága „élő”, „funkcionáló”, „kidolgozott”, s nem pedig egy fotográfia mechanisztikus reprodukciója. A megértő nem kapcsolható ki a megértésből, illetve nem redukálható a megértés a megértendő és a megértő hasonlóságára. „A történelmi megértés Simmel számára sohasem az objektív megismerés aktusa. Mind az interpretáló álláspontjának, mind pedig a magának a tárgynak a szubjektivitásához kötött.” (Patzel-Mattern 2002: 240)

Simmel úgy látja, ha mindezeket szem előtt tartjuk, akkor talán a történelmi megértés problémája nehezebbé válik, de csak így valósítható meg e vállalkozás. A mechanisztikus és az organikus (vitális) álláspont ellentéte valójában a lelki megértés különböző jelentésében ragadható meg. S minden olyan szellemi vitában, amit a végző pontig feszítünk, megmutatkozik, hogy a közöttük való döntés az ember világnézetének egészétől és annak mélységétől függ.

IRODALOM

- Angehrn, E. (2004): Vom Sinn der Geschichte. In Depkat, V.–Müller, M.–Sommer, A.U. Hrsg.: *Wozu Geschichte(n)?* Stuttgart: Steiner, 15–30.
- Carr, E.H. (1995): *Mi a történelem?* Budapest: Osiris.
- Collingwood, R. (1987): *A történelem eszméje.* Budapest: Gondolat.
- Felkai G. (2007): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig.* II. kötet. Budapest: Századvég.
- Gadamer, H-G. (1995): *Gesammelte Werke. Bd 10. Hermeneutik im Rückblick.* Tübingen: Mohr.
- Iggers, G.G. (1988): *A német historizmus.* Budapest: Gondolat.
- Jatzkowski, Th. (1998): *Die Theorie des kulturell-historischen Verstehens bei Wilhelm Dilthey und Georg Simmel.* Herdecke: GCA.
- Karácsony A. (2000): *Jogfilozófia és társadalomelmélet.* Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor Kft.
- Krech, V. (1998): *Georg Simmels Religionstheorie.* Tübingen: Mohr.
- Lichtblau, K. (1997): *Georg Simmel.* Frankfurt am Main: Campus.
- Mannheim K. (2000): Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez (1921–22). In Mannheim K.: *Tudásszociológiai tanulmányok.* Budapest: Osiris, 7–66.
- Nietzsche, F. (1989): *A történelem hasznáról és káráról.* Budapest: Akadémiai.
- Patzel-Mattern, K. (2002): *Geschichte im Zeichen der Erinnerung: Subjektivität und kulturwissenschaftliche Theoriebildung.* Stuttgart: Steiner.
- Schmidt, I. (2004): *Vom Leben zum Sein: der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie.* Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Simmel, G. (1973): A titok és a titkos társadalom. In Simmel G.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok.* Szerk. Somlai P. Budapest: Gondolat.
- Simmel, G. (1984): Das Problem des historischen Zeit (1916). In Simmel, G.: *Das Individuum und die Freiheit.* Berlin: Wagenbach.
- Simmel, G. (1989): Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892). In Simmel, G.: *Gesamtausgabe.* Band 2. Hrsg. Dahme, H-J. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 297–423.
- Simmel, G. (1999): Vom Wesen des historischen Verstehens (1918). In Simmel, G.: *Gesamtausgabe.* Band 16. Hrsg. Fritzi, G.–Rammstedt, O. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 151–180.
- Simmel, G. (2004): *A pénz filozófiája.* Budapest: Osiris.
- Wessely A. (1983): A történelmi és szociológiai megismerés Simmelnél. *Filozófiai Figyelő,* 1–2, 62–83.
- Wischke, M. (2004): Ist es notwendig, die Vergangenheit zu verstehen? Über Anspruch und Sinn geschichtsphilosophischer Betrachtungen. In Depkat, V.–Müller, M.–Sommer, A.U. Hrsg.: *Wozu Geschichte(n)?* Stuttgart: Steiner, 31–48.
- Wittkau, A. (1992): *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.



TÁJÉKOZÓDÁS

A NYELVMEGÉRTŐ SZOCIOLÓGIA VÉDELMEBEN – Peter Winch megértés-koncepciójának kritikáiról –

SIVADÓ Ákos

Miskolci Egyetem, BTK, Filozófiai Intézet, Szociológiai Intézet
H-3515 Miskolc, Egyetemváros; e-mail: akos.sivado@gmail.com

Abstract: In his highly influential book (*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, first published in 1958), Peter Winch introduces an alternative concept of interpretive social science, in which the focus is shifted from the actors' subjective motives to the common elements found in every understandable action: language games and rule following. This Wittgensteinian, linguistic version of interpretive social science has had its vast array of critics throughout the years: according to some of them, it neglects the practical side of sociology; while others claim that it fails to properly answer the questions raised by the translation from one language game to another, or that it renders critical social theory impossible. In my article, I try to critically reflect upon these critiques themselves, showing that the Winchian theory does not overlook the practice in understanding the different forms of life; that with slight modifications it is able to cope with the problem of translating, and that it doesn't aspire to be the critical theory that many of its critics would like it to be.

Összefoglaló: Peter Winch 1958-ban megjelent nagyhatású könyve (*A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*) a megértő társadalomtudomány olyan alternatív koncepcióját nyújtja, melynek alapján a megérteni kívánt aktorok szubjektív sajátosságairól (az általuk megélt élményekről vagy az általuk konstituált cselekvésértelmezésekről) a hangsúly a cselekvésekben meglévő közös mozzanatra helyeződik: a nyelvjátékokra és a szabálykövetésre. Ezt a wittgensteini alapokon nyugvó lingvisztikai megértő tudományt az évek során számos olyan bírálat érte, melyek szerint az a szociológia gyakorlati oldalát háttérbe szorítja, nem oldja meg a nyelvjátékok közötti fordítás problémáját, nem ad lehetőséget a bírálatra, a társadalomkritikára. Cikkemben megkísérlem ezen kritikákat magukat is kritikai reflexió tárgyává tenni, bemutattva, hogy a Winch-i elmélet nem hanyagolja el az életformák gyakorlati, praxis-oldalát annyira, mint azt feltételezik róla, bizonyos módosításokkal képes szembenézni a fordítás okozta nehézségekkel, és nem lép fel olyan radikális társadalomkritikai igénnyel, mint amelyet neki néhányan tulajdonítani igyekeznek.

* Köszönettel tartozom Demeter Tamásnak kritikai észrevételeiért és tanácsaiért, melyek nagy segítséget jelentettek a tanulmány írása során; hálás vagyok továbbá Weiss János segítségéért és javaslataiért.



Keywords: Peter Winch, understanding, social theory

Kulcsszavak: Peter Winch, megértés, társadalomelmélet

Peter Winch megértés-konceptiójának középpontjában az „életformák” és „nyelvjátékok” wittgensteini fogalma áll. A társadalom tagjai cselekvéseik, interakcióik során interszubjektíve kialakított szabályokat követnek, s cselekvésük értelme is ezen szabálykövetés (vagy az attól való eltérés) alapján konstituálódik. Amikor valamilyen beszédhelyzetben vagyunk, amikor használjuk a nyelvet – nyelvjátékokban veszünk részt (s számtalan ilyen nyelvjáték résztvevői lehetünk az egyszerű köszöntéstől kezdve a történetmesélésen át egy tudományos hipotézis megfogalmazásáig). Egyvalami azonban mindegyikben közös: *társas* kontextust involválnak, mivel nem képzelhető el olyan nyelv létezése, melyet egyetlen emberen kívül senki más nem ért vagy nem érthet meg. Egy nyelvjáték megléte tehát szociális előfeltételhez kötött – egy *életformához* tartozik: „...egy nyelvet elképzelni annyit tesz, mint egy életformát elképzelni” (Wittgenstein 1998: 19.§).

Winch kiindulópontja Wittgenstein képe a szabálykövetésről: a szavak jelentését használatuk adja meg, használatuk pedig a nyelvjáték szabályaihoz kötött. Szabályokhoz, melyek társas kontextust involválnak, azaz nem lehetnek egyetlen ember által megfogalmazottak és követettek. Ezt a szabálykövetést terjeszti ki Winch a társas érintkezések, a társadalmi jelenségek vizsgálatára is – és vezeti be a „jelentéssel bíró viselkedés” fogalmát. Winch hosszas leírást ad a társadalom- és természettudományok által alkalmazandó kutatási módszerek különbözőségéről (éles kritikával illetve Mill és Pareto pozitívista alapokon nyugvó szemléletét), ám végkövetkeztetése eltér a megértő szociológia Max Weber által képviselt irányától: míg Weber a cselekvő által „szubjektíve szándékolt” értelmet szeretné megérteni, addig Winch azon tényezők vizsgálatára helyezi a hangsúlyt, melyek minden esetben *közösek*. Ez a közös tényező pedig a nyelvhasználatban megvalósuló szabálykövetés, ez az a mozzanat, melyet az életformák vizsgálata során a társadalomtudósnak meg kell próbálnia rekonstruálni és megérteni.

A jelentéssel bíró viselkedés jelentését ugyanis az határozza meg, hogy abban helyesen vagy helytelenül követnek egy szabályt – a társadalomtudós feladata pedig ezen szabályok és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi viszonyok megértése. A társadalmi viszonyok és a nyelv kapcsolata kiemelkedő fontosságú: a Winch-féle megértés fontos tétele, hogy eszméink, társadalmi viszonyaink és nyelvünk elválaszthatatlanok egymástól. A nyelvjátékok során konstituálódó szabályok voltaképp meghatározzák társadalmi viszonyainkat – s amennyiben a társadalomban változások történnek, új eszmék jelennek meg, úgy változik a nyelvhasználat, „nyelvünk és társadalmi viszonyaink egyazon érme két oldala.” (Winch 1988: 117). A szabálykövetés megértésének elsődleges módja ezért a nyelvmegértés maga, mivel „ha egy szó jelentését megmagyarázzuk, használatát írjuk le, használatának leírása pedig arra a társadalmi érintkezésmódra terjed ki, amelyben használatos.” (Winch 1988: 117). A társadalmi viszonyok tehát nyelv és praxis egybefonódásaként érthetők meg – s e viszonyok jellegüket tekintve *bensőknek* mondhatók, mivel annyiban léteznek, amennyiben fogalmaink vannak róluk (nem beszélhetünk például a szolgaság fogalmáról anélkül, hogy ne feltételeznénk az úr fogalmát is ezzel együtt). A megértő társadalomtudós feladatát nem véletlenül hasonlítja Winch (Wittgenstein alapján) az idegen kultúrával találkozó

antropológuséhoz: a társadalomtudósna (így a szociológusna is) meg kell értenie a cselekvésekre befolyást gyakoroló szabályokat, s ehhez feltétlenül szükséges az adott nyelvnek, az adott nyelvjáték szabályainak az ismerete. A tudós sajátjától idegen nyelvjátékok és szabályok pedig fordítás segítségével érthetők meg – ez a fordítás azonban nem teljesen problémamentes.

A következő részekben a Winch-i elméletet különböző aspektusokból kritizáló munkákat vizsgálom, amellet érvelve, hogy azok többsége nem kellőképp megalapozott vagy nem vezet a nyelvmegértő társadalomtudomány tarthatatlanságát jelentő következményekhez. Természetesen nem állítom, hogy Winch elmélete támadhatatlan lenne – Weber-interpretációjának kritikáját lásd pl. Erdélyi (1993) –, pusztán arra hívom fel a figyelmet, hogy az ellene felhozott vádak nem minden esetben állják meg helyüket. Az elmúlt évtizedek Winch-kritikáinak kimerítő ismertetése túlmutat az alábbi fejtegetések keretein, a következőkben így három lehetséges szempont alapján vizsgálom és kommentálom a nyelvmegértő szociológia néhány bírálatát. Az első rész a nyelvjátékok közötti fordítás problémájával, a második a nyelvjátékok empirikus adatok alapján történő kritikai összehasonlításával, a harmadik pedig a társadalomkritika lehetőségével foglalkozik.

A FORDÍTÁS PROBLÉMÁJA

Jürgen Habermas (1994) elemzi, hogy hogyan képzei el Winch a jelentéssel bíró viselkedés, a szabálykövetés megértését, majd említést tesz a mondatok és kijelentések által konstituált társadalmi viszonyokról szóló Winch-i tézistről is, melynek kapcsán kifejti, hogy „Winch csendben nagyon is radikálisan gondolkodik: a szociológiát speciális nyelvelemzésben oldja fel. És nem leplezi az ebben rejlő idealizmust sem.” (Habermas 1994: 190). A kérdés, hogy mennyiben idealista a nyelvmegértő társadalomtudomány – és hogy amennyiben az, úgy ennek milyen következményei vannak?

Egyfajta idealizmus már Wittgenstein írásaiban is tetten érhető, melyet G.E.M. Anscombe kapcsán David Bloor tárgyal részletesen – ez a „lingvisztikai idealizmus”, melyet Bloor a wittgensteini gondolatok szociológiai vonásaként ír le, olyasvalamiként, ami megtermékenyítőleg hathat a társadalomtudományokra. Ezen idealizmus lényegében akkor érhető tetten, mikor úgy beszélünk a nyelvről, mint ami maga teremti meg azon dolgokat, melyekre referál: „bizonyos esetekben nyelvünk grammatikája nem idomul tőle független »esszenciák« csoportjához: ezek [az esszenciák] ugyanis épphogy a grammatika által konstituálódnak” (Bloor 1996: 356).¹ Mikor jogokról, szabályokról, társadalmi viszonyokról stb. beszélünk, akkor tulajdonképp referálásunk révén rögzítjük ezek meglétét. Bloor nyomán idézzük az alábbi wittgensteini passzust:

„Miért nem tud a jobb kezem a balnak pénzt ajándékozni? – Jobb kezem képes a pénzt a balba átadni. Jobb kezem tud ajándékozási okiratot írni, a bal

¹ A népi pszichológiai diskurzus természetét elemezve Demeter (2007) is amellet érvel, hogy a társadalmi és mentális jelenségekről szóló kijelentéseink - a fizikai világról tett állításainkkal szemben - maguk konstituálják tárgyukat (Demeter 2007: 24.).

meg nyugtát. – De a további gyakorlati következmények már nem egy ajándékozás következményei volnának. Amikor a bal kéz a jobbtól elvette a pénzt stb., feltesszük a kérdést: »No, és hogyan tovább?« És ugyanezt lehetne kérdezni, ha valaki önmagának adott volna privát szómagyarázatot; úgy értem, ha maga elé mormolt egy szót, és közben egy érzetre irányította a figyelmét.” (Wittgenstein 1998: 268.§)

A példabeli tranzakciót nem lehetne ajándékozásként értelmezni, mivel a megfigyelhető mozzanatok mellett szükség van valami egyébre is ahhoz, hogy a pénz térbeli elmozdulásán kívül mást is megérthessünk. Ez a többlet pedig az ajándék fogalma és az ajándékozás szokásának intézménye, melyet azáltal hozunk létre, hogy ajándékozásként referálunk rá és morális tartalmat tulajdonítunk neki. Olyasvalamiről van szó, ami interszubjektív kontextusban nyeri értelmét – azt az értelmet, melyet fogalma és gyakorlata egyaránt meghatároz.

Ez a lingvisztikai idealizmus így voltaképpen „szociologizmus”, mely gyümölcsözőleg hathat a megértő társadalomtudományokra, mint ahogy hatott is.² Winch ennek alapján dolgozhatta ki nyelvmegértő koncepcióját, melyben az életformák, mint a nyelvjátékok részét képező nyelv és praxis kifejeződési módjainak vizsgálata zajlik. Habermas hangsúlyozza e két tényező elválaszthatatlanságát – „A társadalmi cselekvés nyelvanalitikai megközelítése csak akkor plauzibilis, ha a szimbólumok közötti belső kapcsolatok egyben cselekedetek közti kapcsolatokat is implikálnak” (Habermas 1994: 175) –, majd kritikával illeti Winch-et, amiért ő túlságosan nagy hangsúlyt fektet a fogalmak keletkezésének és használatának módjára, azaz a nyelvjáték nyelvi oldalára, míg a cselekvések vizsgálatára nem fordít kellő figyelmet:

„Winch analízise valamely jelentés azonosíthatóságának a kérdésén keresztül a kritériumok alkalmazásának problematikájához visz és a szabályok vezetete viselkedés wittgensteini értelmezésébe torkollik. De a lingvisztikai szabályok érvényességének interszubjektivitásán nem vezet túl.” (Habermas 1994: 191)

A szabálykövető magatartás Winch-i megértése valóban a nyelvfilozófia, a nyelvanalitika felől közelít a társadalmi viszonyok feltárásához, ám nyelv és praxis összefüggését ő maga is hangsúlyozza. A szabályok mondatokban való megfogalmazása kétségkívül a nyelvi oldalhoz tartozik, a szabálykövető magatartás, a szabályok alkalmazásakor (vagy az azoktól való eltéréskor) végrehajtott cselekvések megértése azonban már a praxis, a gyakorlat vizsgálata. Tétélezzük fel, hogy egy számunkra ismeretlen közösséget vizsgálunk, és azt tapasztaljuk, hogy ha két, ehhez a közösséghez tartozó férfi szembetalálkozik egymással, akkor kezükkel bizonyos, a saját fogalomkészletünkben megtalálható köszöntéshez felettébb hasonló mozdulatokat végeznek. Megadhatjuk az általuk követett szabályokat (nyelvi szinten), ám az, hogy interpretációnk végső soron helyes-e, a cselekvés gyakorlati aspektusából fog kiderülni.

2 Pleasants (2000a) szintén vizsgálja a lingvisztikai idealizmus kérdését, ám merőben más végkövetkezésre jut. Szerinte azáltal, hogy Habermas a nyelvet és valóságot dualisztikus viszonyban gondolja el, maga válik „vétkessé” az idealizmus „bűnében”: a metafizikailag különválasztott „nyelv”, mint idealista kategória, elválnak a „valóságtól” – Winch elmélete viszont nem tesz ilyen radikális különbséget nyelv és valóság között (Pleasants 2000a: 81).

ni. Lehet ugyanis, hogy valóban köszöntik egymást, de az is elképzelhető, hogy kisvártatva fegyvert ragadnak és harcolni kezdenek – mert ami számunkra a köszöntés nyelvjátékának szabályrendszere, az náluk a párbajra hívásé. A megértéshez mindkét oldal elengedhetetlen – és mikor Winch az eszmék bensőséges voltáról ír, ő maga is a cselekedetekben testet öltő, konvenciók által szabályozott viszonyokról beszél.

Habermas a megérteni kívánt nyelvjátékok természetének elemzése során felveti a grammatikai zártág és meghatározottság (a nyelvformákon belüli „tökéletes rend”) problémáját is. Ha elvetjük egy metanyelvjáték létrehozhatóságát és elfogadjuk, hogy a különböző életformákban különböző nyelvjátékok szabályaihoz igazodva cselekszenek az egyének, az azt jelentheti, hogy ezen nyelvjátékok belső logikája és egységessége miatt problematikussá válik szabályokat felismerni és cselekedeteket megérteni. Ehhez ugyanis meg kellene tanulni az aktuálisan vizsgált nyelvjáték szabályait, internalizálni kellene azokat a normákat, melyek a lehetséges cselekvések körét meghatározzák. A cselekvés tehát csak kontextusában ragadható meg, a kontextus megértéséhez pedig értenünk kellene a fogalmakat. „Ezek a grammatikák csak »belülről« tisztázhatók, azaz csakugyan ezeknek a grammatikáknak az alkalmazásában.” (Habermas 1994: 195). A nyelvmegértő társadalomtudós pedig tevékenysége során maga is egy nyelvjáték részese – a nyelvanalitikus nyelvjátéké. Ebből kifolyólag mindenképp fordításra lesz szüksége, ha meg akarja érteni a számára idegen életformákat – ugyanakkor nem áll rendelkezésére egységes szabályrendszer, általános „fordítási nyelv”, melyre támaszkodhatna. Habermas szerint Winch megértés-konceptiója viszont ezzel az igénytel lép fel, és fel kell tételezzen egy metanyelvjátékot, melyre az összes többi nyelvjáték logikája lefordítható. Ez a feltételezés impliciten benne rejlik Winch olyan megállapításaiban, amelyekben a szabályszerűségek feltárásának előfeltételként beszél az életforma képviselőinek nyelvéről és annak megérthetőségéről – azaz annak saját nyelvjátékunkra való lefordításáról.

A fordítás problémája Winch más kritikusainál is felmerül, így például Roth Quine-ra támaszkodó olvasatában is. A kérdés tehát az, hogy mennyiben hivatkozhat Winch egy metanyelvjátékra a fordítás során – illetve mennyiben módosul a megértés-konceptió, ha feladjuk ennek igényét és másképp állunk a jelentések lefordításának problematikájához. Ha elfogadjuk, hogy egy társadalom tagjainak tudomásuk van a köztük fennálló viszonyokat kialakító szabályok csoportjairól, és cselekedeteik során ezekhez igazodnak, akkor megérthetjük őket, ha a bensővé tett és sok esetben reflektálatlan szabályrendszereket sikerül a saját nyelvünkre lefordítani olyan módon, hogy azok érthetők, plauzibilisek és használhatók legyenek – egyszóval *helyesen*. Winch-i értelemben elmondható, hogy a társadalom tagjai számára ezen szabályrendszerek rendelkeznek egy általános érvényű jelentéssel, amit a megértő társadalomtudós akkor tud csak pontosan elsajátítani, ha adekvát fordítást képes adni róluk.

Roth szerint ez a hozzáállás nem más, mint hit „univerzális jelentések vagy vitathatatlan logikai standardok feltételezett létezés[ében].” (Roth 1987: 131). A helyes fordítás ugyanis feltételez egy és csak egy jelentést, amely a megérteni kívánt társadalom tagjai által használt fogalmak szerves része, s melyre az érvényességi igénytel fellépő fordításnak törekednie kell: „Ezek a szemantikai vagy logikai univerzálék számítanak mértékadónak, melyekhez a megértési kísérleteket viszonyítani kell. Ezt a nézőpontot nevezem »jelentésrealizmusnak«” (Roth 1987: 131). A jelentésrealisták (így tehát Roth értelmezésében Winch is) nézőpontja szerint a megértésnek a jelentés értelmé-

ben is adekvátnak kell lennie – a fordításnak azt a jelentést kell visszaadnia, amelyet a megérteni kívánt nyelvjátékban a fogalom hordoz (feltéve, hogy egy és csak egy ilyen adekvát jelentés létezhet).

Ezzel a megközelítéssel szemben viszont felmerül a probléma, hogy létezik-e egyáltalán ez a bizonyos egyetlen helyes fordítás. Roth – Quine alapján – a fordítások aluldetermináltsága mellett érvel, melynek segítségével cáfolható a jelentésrealisták felfogása. Amikor egy számunkra idegen nyelv fordítási útmutatóját kidolgozzuk, a jelentésrealizmus értelmében úgy volna szükséges ezt megtennünk, hogy azon jelentések fordításait adjuk meg, melyek az adott nyelv fogalmaihoz kapcsolódnak a nyelvet használók körében – s mely jelentések közösek és általános érvényűek (hiszen épp ez adja társadalmi jellegüket). A probléma azonban már a jelentés megragadásának szintjén fellép: mi a biztosítékunk arra, hogy – amennyiben létezik ilyen – *valóban* helyesen értettük meg a jelentést? A fordítás a megfigyelési mondatok szintjén veheti kezdetét: megfigyeljük, amint a nyelvhasználó bizonyos dolog láttán kiad valamilyen hangot. A dolgot saját nyelvünk szabályai alapján azonosítani tudjuk (a Quine-i példában a megfigyelt egy nyúlra mutat rá, miközben azt kiáltja: Gavagai!) – és hozzárendeljük az elhangzott mondatot, mint a dolog adott nyelven való megnevezését. Ekkor azonban egyáltalán nem lehetünk biztosak abban, hogy valóban arra gondolt-e a megfigyelt, amit mi a kijelentése értelmének tekintettünk, ugyanis referenciákat pusztán a viselkedésből nem lehetséges megállapítani (nem tudhatjuk, hogy valóban a nyúlra, vagy esetleg leválaszthatlan nyúlrészek együttesére vonatkozott kijelentése (Quine 2002: 141). Ha pedig már a megfigyelési mondatok fordításakor is ilyen nehézségekbe botlunk, akkor magasabb szintű kijelentések és grammatikai szabályok értelmezésekor sem lehetünk biztosak abban, hogy sikerült rátalálnunk a helyes jelentésre.

Valószínűleg azért, mert – Quine és Roth nyomán – nincs is ilyen, egyedülként helyes jelentés és fordítás. Nem léteznek egyetemes standardok, melyek segítségével eldönthető lenne, hogy a jelentés szintjén mi számít adekvátnak és mi nem. (Ha mégis meg szeretnénk tudni, hogy *pontosan* mi játszódtott le a megfigyelt fejében, azaz milyen jelentést rendelt a jelenséghez ő maga, úgy szubjektív értelmezést kapnánk, amennyiben sikerülne végrehajtani ezt a feladatot. A szubjektív mozzanat kiküszöbölése viszont Winch egyik fontos szempontja, hiszen ennek elfogadásával nagyon közel kerülnénk a weberi értelemmegértés kategóriáihoz, amelyeket Winch épp a szubjektumra fektetett túl nagy hangsúly miatt (is) bírált.) A jelentésrealizmus ellen felhozott érvek elfogadása viszont nem jár együtt azzal, hogy bármilyen fordítást lehetetlennek tartunk – pusztán azt a feltevést veti el, hogy létezik egy kizárólagos fordítás. Az aluldetermináltság, a több lehetséges fordítás esetében pedig választanunk kell a felmerülő alternatívák közt, s végső soron azt fogjuk használni, amelyik adekvátnak bizonyul – noha nem a jelentés szintjén, hanem empirikusan. Roth javaslata tehát az egymás mellett létező fordítási útmutatók hipotéziseken alapuló tesztelése, melyek alapján kiderülhet, hogy melyik logikája felel meg leginkább a vizsgált valóságnak. Ez a megoldás – mint arra Roth maga is utal – lényeges hasonlóságot mutat Thomas Kuhn paradigma-váltás-elméletével: akárcsak a tudományoknak, a fordításoknak sincsen *egy* univerzális logikája. Az empirikusan adekvát fordítás logikája követi a megérteni kívánt nyelv használóinak logikáját, s az ő racionalitáskonceptiójukat.

Azt azonban már Winch is kifejtette, hogy nem ítélnénk meg valamit univerzálisan racionálisnak vagy irracionálisnak – ehhez a megértendő nyelvjáték *szabályai szerinti* racionalitás fogalmára van szükségünk. (Winch 1988: 95–101). A jelentésrealizmus kritikája abban az esetben lehetne teljességgel helytálló, ha Winch maga *nem* érvelne épp a különféle nyelvjátékok különféle logikája mellett – ha azt feltételezné, hogy valóban léteznek egyetemes, minden életformára és nyelvjátékra kiterjedő logikai és racionalitás-standardok. Noha Winch valóban többször is a fordítás „helyességéről” beszél, a ténylegesen érvényben lévő szabályok helyes megértéséről, az számára mindig az adott nyelvjátékra és csak arra érvényes, valamint nem megfeleltethetetlen érvényű. A fordítások aluldetermináltságának képviselői is valami egész hasonlótl állítanak: adott jelenség megértésekor nincs meghatározottan jó „fordítási kézikönyv”, nincs egyetlen meghatározott jelentés. Ezen tétel elfogadásával tehát nem szükséges elvetnünk Winch elgondolásait: a társadalmi jelenségek, a jelentéssel bíró viselkedések megérthetők szabálykövetésként. Ezt csak annyival egészítjük ki, hogy nem létezik egyetlen, általános igazságigénnyel fellépő jelentésértelmezés, egy megértési *javaslat* tehát nem „jó” vagy „rossz”.

Az *Understanding a Primitive Society* (1970) című cikkében Winch épp az általános logikai standardok alkalmazhatósága ellen emeli fel szavát. E cikkében Winch bírálja E.E. Evans-Pritchard az azande törzs mágikus rituáléiról szóló értekezését, a sajátunkétól idegen életformák logikai univerzálék szerinti értékelése ellen érvelve. Evans-Pritchard ugyanis azt találta, hogy az azande kultúrában központi szerepet játszik a boszorkányság fogalma, s a mágiával és megátkozással kapcsolatos kérdések megválaszolására az ún. „méregjósítás” módszerét veszik igénybe: egy baromfi megkapja a mérget (a *bengét*, ami nem teljesen azonos a mi mérge-fogalmunkkal), majd halála vagy életben maradása jelenti az előzetesen meghatározott „igen”-t vagy „nem”-et. Ez a módszer számos ponton ellentmond a tudományos logikának – mármint annak a tudományos logikának, melynek alapján a nyugati civilizáció embere elfogad vagy elutasít bizonyos hipotéziseket. Winch azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy amennyiben így gondoljuk, ugyanabba a hibába esünk, amelyért már Pareto nézeteit is bírálni lehetett: saját logikai standardjainkat próbáljuk kiterjeszteni olyan életformákra, melyek a miénktől teljesen eltérő eszmerendszerrel rendelkeznek. Winch arra is rámutat, hogy a megértés során használhatunk ugyan analógiákat, az Evans-Pritchard által választott tudományos hipotézisek analógiája azonban különösen szerencsétlen választás: ha saját kultúránkhoz szeretnénk hasonlítani az azandék rituáléját, nem kellene elfelejtenünk, hogy ténylegesen egy rituáléről beszélünk, nem pedig tudományos eredményről. Mivel az azandék természetfeletti erőkkal konzultálnak ily módon, adekvátabb volna ezt a keresztény imádkozáshoz hasonlítani, melynek segítségével a nyugati társadalmak tagjai érintkeznek a transzcendenssel.

Bármilyen analógiát is válasszunk azonban, Winch hangsúlyozza, hogy nem lenne szabad szem elől téveszteni, hogy végső soron *megérteni* és nem *értékelni* kívánjuk ezen életformákat. A megértés pedig hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a vizsgált idegen kultúra és saját életformánk közötti különbségek felszínre hozása révén *tanuljunk valami újat* saját létmódunkról is – az idegenek megértése tehát akár önmagunk *jobb* megértéséhez is vezethet.

„Idegen kultúrák tanulmányozásakor nem pusztán azt tanulhatjuk meg, hogy hogyan lehet másféleképp csinálni bizonyos dolgokat, más technikákat alkalmazni. Ennél sokkal fontosabb, hogy megismerhetjük másféle módjait annak, hogy hogyan adható értelem az emberi életnek.” (Winch 1991: 106)

Ezt pedig nem akkor értjük meg, ha saját logikánkat próbáljuk rákényszeríteni ezen idegen kultúrákra, hanem ha megkíséreljük (kiegészítve immár a jelentésrealizmus kiűszöbölésével) empirikusan adekvát fordítását adni annak, amit tapasztaltunk.

Ha elfogadjuk az empirikus adekvátságra törekvő fordítás programját (és elhagyjuk a jelentésrealizmust), úgy azt sem mondhatjuk többé, hogy „Winch szeme előtt Dilthey lingvisztikai variánsa lebeg”. (Habermas 1994: 198). A szabálmegértés a fordítások segítségével végbemehet anélkül, hogy feladnánk saját nyelvmegejtő nyelvjátékunkat és átvinnénk a megérteni kívántat. Habermas további, metanyelvvel vonatkozó kritikája is új nézőpontból szemlélhető:

„Winch csak egyetlenegy esetben kerülhetné meg a nyelvelemzés és az általa speciális nyelvelemzésként megalapozni kívánt megértő szociológia hermeneutikus önreflexióját: ha olyan metanyelvet találna ki az elmélethez, amelyre tetszőleges köznyelvek grammatikája lefordítható. Ebben az esetben ugyanis az adott primer nyelv lefordítása az elemző nyelvére, valamint az elemzett nyelvek egymásba fordítása formalizálható lenne és általános transzformációs szabályok szerint mehetne végbe, áttörve azt a cirkulust, amelybe a köznyelv mint végső metanyelv reflexivitása miatt bonyolódunk. A nyelvelemzés nem kötődne többé a nyelvjátékok praxisához; teoretikus beállítódásban a szociológia számára is gyümölcsözővé lehetne tenni, anélkül hogy szükség volna hermeneutikára.” (Habermas 1994: 200)

Ezen metanyelvi fordításra voltaképp akkor lenne szükségünk, ha elfogadnánk az egyetlen helyes fordítás elvét, melyet viszont a jelentésrealizmus fenti bírálata kapcsán elvetettünk. Winch elmélete viszont az aluldeterminált fordítások és az empirikus adekvátságra való törekvés szempontjainak beemelésével korrigálva is életképes marad: a jelentéssel bíró viselkedés megértésekor igyekszünk egyfajta fordítás segítségével megérteni a nyelvjátékokat és cselekedeteket – az univerzális helyességre való igény megjelenése nélkül.

Habermas 1981-es monográfiájában, A kommunikatív cselekvés elméletében ismét kritizálja Winch elméletét, ám ezúttal annak az univerzalisztikus racionalitást bíráló megjegyzéseit vizsgálja. Az *Understanding*-cikk kapcsán kialakult racionalitásvitát Habermas hat pontban rekonstruálja, s megállapítja, hogy a Winch-i érvek nem elég erősek az univerzális racionalitás koncepciójának elutasításához, segítségükkel viszont kritikai reflexió tárgyává tehető a nyugati civilizációban kitüntetett szereppel bíró instrumentális racionalitás. Noha Habermas üdvözli azt az önkritikai jelleget, melyet az idegen kultúrák tanulmányozása során sajátíthat el a tudományos racionalitás képviselője, elfogadhatónak tartja a különböző kultúrák világnézeteinek a racionalitás szempontjából történő összehasonlítását. Az igazi problémát az jelenti számára, hogy a nyugati társadalmak kognitív-instrumentális racionalitása kizárólagosságra tart igényt „nemcsak a külső természettel folytatott érintkezésben, hanem a világmegértésben és a köznapi kommunikatív gyakorlatban is” (Habermas 1985: 34).

A Winch-i állásponttal kapcsolatos érvek és ellenérvek rekonstrukciója végén Habermas a kultúrák és világképek összehasonlításának mércéjévé a popperi három világ elméletet és a zártság és nyitottság dimenzióját teszi, Horton és Gellner elképzeléseire támaszkodva. Mikor azonban ennek segítségével a tudományos racionalitás kultúrákon átívelő érvényességét elfogadhatónak tartja, nem válaszolja meg kielégítően azokat a kérdéseket, melyek az általa is emlegetett kategória-hiba kapcsán felvetődnek: azokat, melyek azt firtatják, hogy nem a nyugati civilizáció embere kíván-e saját értékelési kategóriái alapján megítélni olyan kultúrákat, amelyekben a felvetett kérdések külső behatás nélkül meg sem jelennének. A rekonstrukció során Habermas megemlíti, hogy ez a hiba jogosan róható fel az univerzális racionalitás képviselőinek, akik szerint az azandék boszorkányhite csak egy bizonyos pontig maradhat konzisztens – ám azt a pontot, ahol ellentmondásossá válik (a tudományos reflexivitás megjelenését), az azandék maguk sosem érik el. Az az elképzelés, melyet Gellner alapján Habermas a kultúrák összehasonlítására alkalmasnak talál, a világképek identitásképző funkcióját is érinti: a modern kor nyitottabb világképe kevesebb teret hagy a szentségnek, a tabu fogalmának. Ám ha ennek kapcsán kívánjuk értelmezni racionalitás és irracionalitás ellentétét, úgy voltaképp ugyanabba a problémába ütközünk: a tudományos racionalitás fogalmait kérjük számon olyan világképeken, melyekben azok nem részei a valóságról szóló tudásnak.

Berel Dov Lerner (2002) szintén az idegen kultúrák megértése kapcsán marasztalja el Winch-et: szerinte az azandék primitív társadalmában központi szerepet játszó mágia értelmezésekor Winch azt igyekszik megmutatni, hogy a mágikus rítusok pusztán szimbolikus jelentőséggel bírnak, s ennek kapcsán tesz javaslatot a keresztény imádság analógiájának használatára. Arról azonban nem ad számot a Winch-i interpretáció, hogy az azandék rítusai Evans-Pritchard leírásában *ténylegesen* instrumentális cselekvésként szerepelnek – a szertartások *célja* a fizikai jelenségek befolyásolása, nem pedig a transzcendenssel történő kapcsolattartás. Winch pedig azért nem hajlandó ezt elfogadni, mert „instrumentális monista”, az azandék instrumentalitása viszont nem egyeztethető össze a nyugati civilizációéval – amely Winch számára „az” instrumentalitást jelenti – (Lerner 2002: 92).³ Winch azonban nem azért marasztalja el Evans-Pritchardot, mert az antropológus helytelen leírását nyújtotta az azandék kultúrájának, hanem pusztán abban találja vétkesnek, hogy saját civilizációjának racionalitás-konceptióját próbálta ráerőltetni az azandékra. Evans-Pritchard a nyugati tudományosság kritériumait hiányolta egy idegen kultúra gyakorlataiban – s ebből a szempontból nem menti fel őt az sem, ha maguk az azandék instrumentális cselekvésként fogják fel rítusaikat. Lyas (1999) helyesen mutat rá, hogy bárminek is tekintsék az azandék a boszorkányságot (szórakozási formának, istenekkel történő kommunikációnak vagy akár tudománynak) annak megértése nem történhet a nyugati racionalitás alapállásából – ez a Winch-i ánus megértő társadalomtudomány egyik legfontosabb tétele. Winch az egyetemes logika és univerzális racionalitás koncepciója *ellen* próbált érvelni, mondanivalójával pedig alig-

3 Felfedezhető egy jelentős eltérés a kései Habermas és Lerner kritikája között: míg Lerner szerint Winch a számára egyedüli érvényességgel bíró nyugati racionalitás foglya, addig Habermas – noha épp egyfajta univerzalizmus védelmében – a Winch-i érvek erősségének tartja, hogy segítségükkel lehetővé válik a természetet uralni kívánó és a kommunikatíván szerveződő életvilág struktúráit is „gyarmatosító” instrumentális racionalitás kritikája (Habermas 1985:34).

ha férne össze, ha az instrumentális racionalitást (a nyugati társadalmak instrumentális racionalitását) tartaná mégis egyedül elfogadhatónak. A fentebb elemzett aluldeterminált fordítások elfogadásával azonban ez a probléma is megoldódni látszik: Winch nem gondolta, hogy egyetlen, általános racionalitás alapján próbálhatnánk adekvát fordítást adni, a Roth-i megjegyzésekkel kiegészítve pedig azt mondhatjuk, hogy ne beszéljünk *egyetlen* adekvát fordításról – Lerner esetében sem, aki voltaképp az instrumentális pluralizmus elvének szellemében megpróbálja azt felmutatni.

EMPIRIKUS MÓDSZEREK

Karl-Otto Apel szintén több ponton is kritikával illette Winch megértéskonceptióját, noha eltérő kiindulópontonról: ő a lingvisztikai hermeneutika megalapozását vélte meglátni a Winch-i elméletben, s bírálta Winch-et anti-empirista hozzáállása miatt. Szerinte a különböző statisztikákon alapuló megállapítások beépítése a történettudományos vizsgálatokba még nem jelenti a természettudományos metodológia gyarmatosítását – hanem pusztán a megértést, az önértelmezést segíti elő. „Ezért számomra ezek a »magyarázati« módszerek [...] nem jelzik a szellemtudományos megértésnek a természettudományos módszerekkel való fölváltását. Ebben sokkal inkább az emberi viselkedés motivációinak objektivációját látom”. (Apel 1995: 924) Apel szerint ugyanis olyan motiváció-megértés válik lehetővé a segítségükkel, melyekre az önértelmezés még nem lehetne képes. Az Apel által felhozott hasonlat viszont némiképp problematikus: „...a szociológus [...] az emberi viselkedés fölött statisztikai kalkulációkkal próbál uralkodni (éppúgy, mint a fizikus a gázmolekulák viselkedésének leírásakor)” (Apel 1995: 924). A gázmolekulák és egyéb természeti jelenségek viselkedésének leírásakor azonban rendelkezésünkre állnak bizonyos törvényszerűségek, melyekre számíthatunk prognózisunk során – ezzel ellentétben a társadalom tagjainak viselkedése már *megértett* viselkedés, melyet előfordulhat, hogy tévesen azonosítunk valamilyen szabály követéseként (mint arról fentebb már említést tettünk) és így bármekkora mennyiségű adatot felmutathatunk saját elméletünk alátámasztására, az eleve félreértett viselkedést illetően ez lényegtelen. Ha az indiánok esőtáncát szórakozási formaként értem meg, majd megfigyeléseket végzek az elvégzett mozdulatokról, azok rendszerességéről és koreográfiájáról, adataimból statisztikát készítek és azok alapján oksági magyarázatot adok a mozgás, mint szórakozási forma megjelenésére vonatkozóan, úgy semmivel nem jutok közelebb ahhoz, hogy az eredetileg hibásan megértett cselekvésre vonatkozó információimat korrigáljam.

Amikor Winch a szellemtudományokban alkalmazandó oksági magyarázatok alátámasztására segítségül hívott statisztikai táblázatok ellen emeli fel hangját, erre az alapvető különbségre utal – az emberi viselkedés, szemben a természeti dolgok viselkedésével, jelentéstelített. Elképzelhető természetesen, hogy helyesen értjük meg a vizsgált viselkedést – Winch szerint azonban az ezen megértésen alapuló prognózisok így is félrevezetőek lehetnek:

„Még akkor sem vagyunk képesek arra, hogy egy történeti tendencia lefo-lyását előre jelezzük, ha adott a kiinduló feltételek egy sajátos csoportja,

mert a tendencia folytatódása vagy megszakadása emberi döntésektől függ, melyek *per definitionem* előrejelezhetetlenek – ha nem így volna, nem is nevezhetnénk őket döntéseknek.” (Winch 1988: 93)

Amikor Apel az empirikus módszerek alkalmazhatósága mellett érvel, azt abból a célból teszi, hogy azok segítségével az önértelmezés és ezáltal a hermeneutikai beszélgetésbe való bekapcsolódás végbemehessen a megértő társadalomtudomány segítségével. Ez a nyelvanalitikus hermeneutika egy aktív, összehasonlító jellegű szellemtudományos koncepció módszertani megalapozása lehet – szemben Winch Wittgensteinen alapuló filozófiai elkötelezettségével, melynek értelmében a nyelvelemzés „mindent úgy hagy, ahogy van” (Wittgenstein 1998: 124.§). Apel ezért azt javasolja, hogy a nyelvjátékok megismerése és leíró jellemzése után a nyelvfilozófiai hermeneutika ne tekintse feladatát befejezettnek:

„Mint véges emberek, [...] Wittgensteinnel együtt arra kényszerülünk, hogy a tovább már nem megalapozható életformák létét (a maguk föloldhatatlan különbözőségében) a megértés formáiként elfogadjuk. Ebből azonban véleményem szerint nem következik, hogy a filozófiának teljesen le kellene mondania arról, hogy a különböző megismerési formákat (pl. a különböző vallásokat vagy a mítoszt, a vallást, a tudományt és a filozófiát) a maguk tartalmi megismerés-teljesítményei szerint kritikailag összevesse és a konkrét történeti beszélgetésben álló emberiség közös megismerési törekvésére vonatkoztassa.” (Apel 1995: 921–922)

Amennyiben nem így tesz, úgy a filozófia a különböző nyelvjátékokat monadisztikus formában tudja csak analizálni, s – Apel szerint szükségtelenül – relativizmusra kényszerül. Ez a relativizmus azonban nem fér össze az apeli filozófia alaptéziseivel. Az apeli megközelítésben a szolipszista, magányos szubjektumot feltételező tudatfilozófia transzformációjaként létrehozandó transzcendentális szemiotika a nyelvre, az interszubjektív viszonyokra helyezi a hangsúlyt – s a diskurzust és konszenzust lehetővé tevő nyelv ideális koncepciójából indul ki. Ebben a tekintetben pedig a nyelvnek magának a lehetőségfeltételei (az érvelést szabályozó normák) univerzalisztikusak kell legyenek – hiszen aki egy nyelvet használ, az ezt csak olyan módon tudja megtenni, hogy elfogad bizonyos alapvető szabályokat (Felkai 1993: 368). A különféle nyelvek által használt fogalmak természetéről azonban az ilyen univerzális lehetőségfeltételek nem szólnak: a nyelvek partikularitásukban és különösségükben konstituálják a valóságot, használóik „világának határait”. Az univerzalizációs-igény tehát a konkrét nyelvjátékok (az általában vett nyelv) létrejöttének megalapozásakor jelenhet csak meg, s ebből nem következik, hogy a nyelvek által konvencionálisan rögzített racionalitás-koncepciók egymással kommunikálhatóvá, egymás alapján megítélhetővé válnának. Apel elképzelése a nyelvről és az első filozófia transzcendentál-pragmatikai megalapozásáról sikeresen túllép ugyan a pusztán szubjektum-objektum viszony elemzésén, ám szembe kell nézzen az ideális és reális kommunikációs közösség közötti különbség problémájával. E probléma megoldásának a filozófia azonban csak a vezérelveit adhatja meg, azok aktualizálása a tényleges diskurzus résztvevőinek a feladata (Apel 2007: 412).

Winch nyelvjátékokon (vagy, Apel alapján, a „megismerési formákon”) belüli logikáról tett megállapításai azonban nem „a nyelv” lehetőségfeltételeiről, hanem a különféle nyelvjátékokban meglévő racionalitások univerzalizálhatóságának tagadásáról szólnak: a különböző nyelvjátékok nem tartalmazhatják a valóság megértéséhez vezető egyedüli lehetséges utat, nem léphetnek fel az univerzálisan alkalmazható logika igényével – „mert ha belátjuk, hogy az intelligibilitásnak számos és sokféle formája van, arra is ráébredünk, hogy a valóságnak nincs kulcsa” (Winch 1988: 100). A tudomány, a vallás, a filozófia nyelvjátékának racionalitása és logikája nem alkalmazható egymásra vonatkoztatva: tudományos logika alapján nem ítélnénk meg a vallást, sem pedig fordítva. Egyik nyelvjáték racionalitáskonceptiójából sem tudunk bírálatot mondani arról, hogy egy másik életformán belüli cselekvés logikus-e avagy sem – a saját nézőpontunk alapján nem-logikusnak kell tekintenünk azt, mivel ennek eldöntésére csak a megérteni kívánt életforma racionalitás-felfogásának szabályai között lehetnének képesek.

Apel szerint Winch a nyelvi szabályrendszerek elemzése révén tartja csak megérthetőnek a jelentéssel bíró viselkedéseket, a cselekvés oldalával és a kettő közötti lehetőségek ellentmondásokkal pedig keveset törődik:

„Bár Winch-nek igaza van a behavioristákkal szemben, amikor azt mondja, hogy egy középkori szerzetes viselkedését nem lehet megérteni, ha nem vesszük figyelembe azokat a játékszabályokat, amelyek vallásos képzetekből következnek, [...] de vajon ezzel már igazoltuk volna, hogy a szerzetes viselkedése maradéktalanul megérthető a vallásos életforma »intézményes fikcióiból« kiindulva?” (Apel 1995: 924)

Ha a szabálykövető viselkedés megértése a célunk, akkor természetesen nem érthetünk meg cselekvéseket pusztán a nyelvjáték szabályainak megismerése alapján, azok mindennemű gyakorlati következményeinek figyelembe vétele nélkül. Winch azonban nem is kötelezi el magát e mellett, hiszen maga is többször hangsúlyozza nyelv és praxis egységét a jelentéssel bíró viselkedés vonatkozásában. A megérthető mozzanatok közül azonban a szabálykövetésre helyezi a nagyobb hangsúlyt, mivel ez biztosítja a gyakorlatban megvalósuló cselekvések értelmezhetőségét – a szabálykövetés vagy az attól való eltérés kategóriáiban beszélhetünk egyáltalán cselekvésről.

Apel tehát a hermeneutikai megértés nyelvanalitikus megalapozásával szeretné közelíteni az analitikus filozófiát a megértő szellemtudományokhoz, és szerinte ez Winch nézeteinek kiegészítésével (a nyelvjátékok kritikai összehasonlításával ill. bizonyos empirikus vizsgálati módszereket segítségül hívva) lehet megvalósítható. Ilyen feladatok megoldására azonban Winch elmélete nem vállalkozott: nem akart sem aktivista, sem pedig empirikus-összehasonlító elméletként feltűnni – az apeli hermeneutikai megközelítés viszont, úgy tűnik, épp ezen megfontolások hiányát kéri rajta számon.

TÁRSADALOMKRITIKA

Winch és a kritikai társadalomelmélet közelítési kísérletei Nigel Pleasants és Stephen Kemp írásai. Pleasants (2000b) felvetése szerint a kritikai társadalomelmélet és Winch megértő társadalomtudománya között egyáltalán nincs olyan mértékű különbség, mint amelyet sokan feltételeznek:

Szociológiai Szemle 2009/1.

„Egy *kritikai* társadalomelmélet eszméje lényegében a következő: a társadalom olyan elméleti leírása, melyben az egyének aktív, tudatos, értelmező és jelentéshordozó ágensekként szerepelnek – ami nagyjából ugyanaz a kép, mint amelyet Winch festett le a társadalomtudomány eszméjének leírásakor.” (Pleasants 2000b: 85)

Pleasants szerint Winch és kritikusai (Habermas és Giddens) voltaképp ugyanazt teszik: megpróbálják a társadalmi jelenségek általános természetét elemezni, csak épp eltérő fogalmakra helyezik a hangsúlyt (Winch a szabálykövetésre, Habermas a szubjektív cselekvésre, Giddens a struktúrákra). Pleasants a relativizmus vádjá alól is felmenti Winch-et, sőt, kifejezetten esszencialista megnyilvánulásnak tartja a cselekvés, mint szabálykövető magatartás fogalmát. Amennyiben a koncepció fő fogalmainak univerzális jellegét értjük ezen az esszencializmuson, úgy Pleasants-nek kétségkívül igaza van: valóban *minden* cselekvés megérthető szabálykövetésként. Azonban a Winch-et relativizmussal megvádolóknak általában nem ebből az irányból közelítenek (mint azt Pleasants másutt (ld. Pleasants 2000a: 289) maga is elismeri) – az ilyen bírálatok (mint fentebb Apelnél is láthattuk) elsősorban a különböző életformák racionalitása és logikája közötti átjárhatatlanság kapcsán támadják a Winch-i elméletet.

A Pleasants által bemutatott társadalomkritikai vonás Wittgenstein „áttekinthető ábrázolás”-fogalmából indul ki: „Az áttekinthető ábrázolás közvetítésével jön létre a megértés, amely éppen azt jelenti, hogy »látjuk az összefüggéseket«” (Wittgenstein 1998: 122.§). Amennyiben pedig áttekinthetően ábrázoljuk a megérteni kívánt társadalmi jelenségeket, úgy nem rejthetjük el az azokban lévő visszásságokat sem:

„Amikor a leírandó jelenségek morális és politikai értékekkel telített társadalmi és kulturális gyakorlatok, összetett problémával kerülünk szembe – s számítani lehet rá, hogy leírásaink elkerülhetetlenül vitathatók lesznek. Habár Wittgenstein nem tér ki külön ilyesféle problémákra, azt sem mondja (és nem is mondhatja), hogy azokat ne lehetne vagy nem kellene tárgyalni.” (Pleasants 2000a: 294)

Pleasants szerint a társadalomkritikának tehát *leírónak* kell lennie, szemben a Habermas és Giddens által javasolt *metafizikai* gyökerű elméletekkel. Ezek az elméletek olyan kategóriák segítségével vizsgálják a társadalmi jelenségeket, melyek a pusztán leírás során nem felismerhetők, ám mégis meghatározó szerepet játszanak azok konstituálódásában (erre példa Habermas rendszere és életvilága vagy Giddens struktúrái). Winch ezzel szemben nagyrészt deskriptív, noha nála is találni metafizikai mozzanatot: a cselekvések szabálykövetésen alapuló voltának egyetemessége ilyen – Pleasants szerint pedig a leíró kritikai elmélet az efféle esszencializmustól is mentes kell legyen. Pleasants egyetért a Winch által az *Understanding*ben kifejtett bírálattal: idegen kultúrák szokásait és rituáléit a nyugati civilizáció rendelkezésére álló tudományos ismeretek alapján illogikusnak bélyegezni etnocentrista tévedés. Azonban Winch javasolt analógiája már helytelennek tűnik számára, mivel a keresztény ima napjaink nyugati társadalmaiban jóval kisebb szerepet játszik, mint a boszorkányság az azandéknál. Pleasants ezért azt javasolja, hogy célravezetőbb lenne „gyakorlatok és hitek egy olyan rendszerét keresni, amely épp olyan meghatározó jelentőségű a nyugati társadalmakban, mint amilyen a mágia és a boszorkányság az azande kultúrában”

(Pleasants 2000a: 303) – ez pedig nem más, mint a pénzgazdálkodás, az árutermelés és cserekereskedelem rendszere.

Ebből pedig valóban kidolgozható egyfajta társadalomkritika, csak éppen nem Winch társadalomkritikája, hanem Pleasants-é, aki az analógia kidolgozása során marxi fogalmak segítségével írja le az árutermelésben és pénzgazdálkodásban rejlő elnyomó mozzanatot – összehasonlítva azt az azandék méregjósoláshoz szükséges *benge* birtoklásával.⁴ Az „áttekinthető ábrázolás” tehát kétféle kritikára ad lehetőséget: egyrészt az idegen kultúrák vizsgálata során kritikai jellemzést adhatunk saját életformánkról, másrészt pedig a deskriptív módszer segítségével felszínre hozhatunk olyan ellentmondásokat, melyek fogalmainkban eleve benne rejlettek; melyekre bárki rájöhet, ha tüzetesebben megvizsgálja azokat. „Ezen leírások célja – a magyarázó elméletekkel szemben – nem az, hogy valami újat tanítsanak nekünk, hanem hogy »emlékeztessenek minket« arra, amit már egyébként is tudunk és teszünk mindennapi cselekvéseink során.” (Pleasants 2000a: 307) A Winch-i elmélet két javasolt kritikai implikációjával kapcsolatban azonban élhetünk bizonyos ellenvetésekkel.

Pleasants amellet érvel, hogy Winch elméletében implicit társadalomkritikai vonásokat is felfedezhetünk, amennyiben az eddigi kritikai megjegyzéseket „megfordítjuk” és nem azokra a nyelvjátékokra vonatkoztatjuk, melyeket a társadalomtudós lefordítani kénytelen, hanem arra, amelynek résztvevőjeként megfigyelését végzi. Erre példaként az *Understanding a Primitive Society* azon megfontolásai hozhatók fel, melyekben Winch az azande kultúra számunkra logikátlannak (értelmezhetetlennek) tűnő jellegzetességeit a saját (kapitalista) társadalmi berendezkedésünk és gondolkodásunk korlátaival magyarázza. „A primitív életformák értelmével kapcsolatos értetlenségünk a saját életünk értelmetlenségének folyománya.” (Winch 1991: 106) Ennek az „értelmetlenségnek” folyománya többek között az is, hogy a termékek előállítását csak a fogyasztás fogalma szempontjából tudjuk értelmezni, sőt, Winch egészen odáig megy, hogy mindezt az ipari társadalmakban megfigyelhető elidegenedés számájára írja.

Ezt a gondolatot részletesebben azonban már nem fejti ki, s a gondolatmenet maga is pusztán illusztrálni hivatott azt a hibát, melybe a nyugati társadalmak tudósai sokszor beleesnek (a racionalitás univerzalisztikus felfogását) – ez azonban nem tekinthető kimerítő társadalomkritikának, hanem pusztán reflexió arra, hogy milyen következményekkel járhat egy adott életforma (esetünkben a kapitalizmus) részeseként idegen kultúrákat tanulmányozni. Amennyiben Winch a nyugati civilizáció egészét akarná kritizálni, ennél jóval részletesebben kellene elemeznie a kapitalista rendszer visszasságait – ám ilyesmire nem vállalkozik. A nyugati gondolkodásmódot elmarasztaló megjegyzései nem egyebek, mint utalások a társadalmi forma gondolkodásunkat befolyásoló jellegére – és noha az „életünk értelmetlenségének” megemlítése kritikai megjegyzésnek is tűnhet, Winch nem ezt vizsgálja. Nem kívánja felsorolni a nyugati civilizáció lehetséges hibáit, nem tesz javaslatot azok korrigálására – nem fogalmaz meg kritikai programot. Pleasants mégis *kritikai* társadalomelméletként sze-

4 A *benge* igen nehezen beszerezhető szer, mellyel a társadalom legfelső rétegei rendelkeznek, s így az kiválóan alkalmas lehet egy elnyomó társadalmi rendszer létrehozására: az alacsonyabb rétegek ki vannak szolgáltatva az elitnek, mivel bárkit megvádolhatnak boszorkánysággal – a vád jogos/jogtalan voltának eldöntéséhez pedig méregjósolás szükséges. Pleasants rámutat, hogy az azande társadalmi elit tagjait (a *benge* birtokosait) nem is érte még boszorkány-vád.

retné kezelni Winch koncepcióját, s erre a fentebb idézett definíciója segítségével módja is nyílik. Ha viszont pusztán attól válik egy társadalomelmélet kritikai elméleté, hogy a társadalomban cselekvő aktorokat értelmező, aktív ágensekként veszi számításba, úgy könnyen kritikaiként tekinthetünk *minden* társadalomelméletre, amely nem pusztán a fizikai-biológiai törvények által meghatározott, azoknak (és semmi másnak) engedelmesskedő individuumokat posztulál.

Pleasants-nek azonban jó oka van ehhez a megoldáshoz folyamodni, ha mindenképp centrális pozíciót szán Winch elméletében a társadalomkritikának: „a direkt kritika egyéb megközelítései ugyanis nehezen működhetnek a wittgensteiniánus fogalmi keretben. A szabálykövetés megértésén alapuló társadalomtudomány már legfőbb fogalmának természete miatt sem könnyedén egyeztethető össze a fennálló társadalmi rend kritikai szemléletével. Ha a nyelvjátékok szabályai és fogalmaink interszubjektíve konstituálódnak és megegyezésen alapulnak, akkor valóban nehéz olyan kritikai észrevételeket tenni, melyek úgymond „kívülről” támadnák a fennálló társadalmi valóságot. Ez esetben ugyanis a számunkra adott valóságot vetnénk össze a fogalmainkkal, és mutatnánk fel közöttük ellentmondásokat – csakhogy „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk”(Winch 1988: 35).⁵ Ezért javasolhatja Pleasants, hogy ne külső, metafizikai alapokon nyugvó kritikai megjegyzéseket fogalmazunk meg, hanem szorítkozzunk a Wittgenstein által javasolt leírás, az „áttekinthető ábrázolás” alkalmazására. Az árutermelés és a pénz fogalmának vizsgálatakor ezt is teszi Pleasants, s arra jut, hogy a mélyebb összefüggéseket bemutató leírás megmutathatja a pénz és a tulajdon negatív oldalát, a *kizárólagosságot*. Ha valakinek valami a tulajdonában van, akkor más abban a pillanatban azzal már nem rendelkezhet – valaki pénze valaki más „pénz-hiánya”. Pleasants a következő szemléletes példával kívánja alátámasztani álláspontját:

„[E]gy profi futballista egymillió fontot keres évente. Ha egyetértünk Marx-szal (és Arisztotelésszel) abban, hogy van valami abszurd az »X mennyiségű csizma egyenértékű Y mennyiségű ágyneművel« kijelentésben, akkor mennyivel abszurdabb egy olyan egyenlőség kimondása, hogy »egy futballista éves teljesítménye egyenértékű 20 házzal«? [...] Bizonyára közfelháborodást váltana ki, ha a futballisták minden évben erőszakkal kilakoltatnának 20 családot, hogy megkapják fizetésüket. Ez azonban a pénzrendszer közvetítésével mégis megtörténik, méghozzá úgy, hogy az egyesek nyeresége és mások vesztesége közötti belső kapcsolatok sem az áldozatok sem pedig a haszonélvezők számára nem válnak láthatóvá.” (Pleasants 2000a: 306)

A deskriptív kritika viszont lehetővé teszi számunkra, hogy kimutassuk a pénzrendszer ezen negatív vonását – méghozzá anélkül, hogy új információkat közlünk a társadalom tagjaival. De vajon valóban nem közlünk? Ennek a kérdésnek és a belső kritika koncepciójának bírálatát nyújtja Stephen Kemp, akinek saját kritikai javaslatával a későbbiekben részletesen foglalkozunk. Kemp rámutat, hogy a társadalom tagjainak valóban tudomásuk kell legyen arról, hogy amennyiben valami az ő (kizárólagos) tulajdonukat képezi, úgy ugyanazon dolog nem képezheti másokét – enélkül a tudás

5 A későbbiekben visszatérünk ehhez a megállapításhoz, pontosabban annak folytatásához.

nélkül nehezen is működhetne egy kapitalista társadalmi rendszer. Ez a társadalmi rend azonban – ahogyan Pleasants maga is fogalmaz – „fetisizálja” a pénz fogalmát: túlhangsúlyozza annak pozitív vonásait, miközben elhallgatja, elrejtje előlünk a negatívumokat. „Ha azonban így áll a helyzet, akkor az ezen [negatív] hatásokat felfedő kritika minden bizonnyal közöl valami újat, valami olyasmit, ami az aktorok számára eddig ismeretlen volt – nem pedig pusztán emlékezteti őket arra, amit egyébként is tudnak.” (Kemp 2003: 69) Az új információ megjelenésekor viszont a kritika megszűnik „belsőnek” lenni, hiszen túlmutat azon az alaptézisen, hogy a szabálykövető magatartás természete előfeltételezi azon tényezők pontos ismeretét, melyeket az aktoroknak követniük kell ahhoz, hogy egyáltalán megítélhetők lehessenek a szabálykövetés dimenziójában.

Kemp ezen ellenvetése viszont feltételez valami olyasmit, amit Winch nem tartott szükségszerűen igaznak: azt, hogy *mindenki mindenkor* tisztában kell legyen a használt fogalmak *minden* aspektusával ahhoz, hogy szabálykövetésről beszéljünk. Ezen problémával kapcsolatban hasznos lehet, ha megnézzük, mint mond Winch a Weber által használt „externalizáció” (mindennapos, ismert jelenségek külső ismertetőjegyeikkel történő körülírása – pl. a pénz mint fémérme, amelyet meghatározott szituációban másvalakinek átadva különféle egyéb dolgokat kapunk cserébe) alkalmazhatóságáról:

„Nem tagadom, hogy némelykor hasznunkra lehetnek afféle fortélyok, mint amilyen Weber »externalizáció«-ja [...]. Szolgálhatnak pl. arra, hogy ráírnyítsák az olvasó figyelmét azokra a vonásokra, amelyek oly nyilvánvalóak és ismertek, hogy egyébként észre sem venné őket, ami rokonítható Wittgenstein kedvelt példájával, a képzeletbeli külföldi szerepeltetésével [...]” (Winch 1988: 112)

A leírás tehát Winch szerint ráébredhet olyan dolgokra, amelyek a leírni kívánt életformák részei, noha *egyébként észre sem vennénk őket*. A Winch-i elmélet azonban ezt nem társadalomkritikaként fogja fel, hanem a megértést elősegítő, megalapozottabb reflexiót lehetővé tevő gyakorlatként. Ha Pleasants fentebb ismertetett definíciójához térünk vissza, akkor persze ez is – mint minden egyéb, döntéshozó individuumokat feltételező leírás – társadalomkritikai töltetet nyerhet. Csakhogy az „áttekinthető ábrázolás” mellett érvelő cikkében Pleasants másképp is definiálja a kritikai társadalomelméletet: „Egy »kritikai« elmélet célja *nyilvánvalóan* az, hogy másokat meggyőzzünk arról, hogy a társadalmi valóság bizonyos aspektusai racionalitás, igazságosság vagy moralitás szempontjából fogyatékosak” (Pleasants 2000a: 314).

Ez esetben viszont a Winch-i koncepció már nem egyeztethető össze egykönnyen a társadalomkritikával – Winch kétségkívül szeretné meggyőzni olvasóit, csak éppen nem arról, hogy társadalmuk bizonyos jelenségei „irracionálisak”, „igazságtalanok” vagy „immorálisak”, hanem pusztán arról, hogy ezen jelenségek megértéséhez a legjobb módszerünk a nyelvjátékok és életformák szabálykövetésen alapuló reflektív megértése. A társadalmat megérteni, nem pedig megváltoztatni akarja.

Stephen Kemp is a belső kritika alkalmazása mellett száll síkra, hangsúlyozva azonban azt az álláspontot, hogy amennyiben Wittgenstein és Winch szerint a szabálykövetés során interszubjektív kontextusban kialakított megegyezéseknek engedelmesskedünk (melyeknek folyamatosan tudatában vagyunk), úgy nem érvelhetünk úgy, hogy a szabályokban megbúvó ellentmondásokat felszínre hozzuk, hiszen ehhez meg

kellene haladnunk azt a szintet, ami végső soron a valóságot számunkra konstituálja.⁶ Ez az álláspont viszont Kemp szerint tarthatatlan – szükség van a meghaladására, arra, hogy kimutassuk, hogy fogalmaink és szabályaink a megegyezésen alapuló érvényeségen kívül valami saját, meghatározó jellegzetességgel is rendelkeznek. Amennyiben sikerrel járunk, úgy lehetőségünk nyílik a kritizálni kívánt értelmezésekben meglévő ellentmondások kimutatására. Arra azonban nem tér ki Kemp, hogy mik is lennének ezek a bizonyos interszubjektív megegyezésen kívüli tényezők, pusztán kijelenti, hogy azok segítségével könnyebb dolgunk volna.

„Amennyiben egy szabály helyes alkalmazásának alapja a megegyezés, úgy bármit fogadjanak is el az aktorok helyes alkalmazásképp, az egyszerűen helyes osztályozás lesz. Ha abban egyeznek meg, hogy ők gazdagok, boldogok, szépek, stb., akkor mindezek is lesznek. [...] Ennek elkerülésének legnyilvánvalóbb módja, ha azt javasoljuk, hogy a fogalmak és szabályok olyan tartalommal is rendelkeznek, mely nem a cselekvők megegyezéséből nyeri értelmét, hanem a fogalmak intrinzikus tulajdonsága.” (Kemp 2003: 72)

Ha megvizsgáljuk a fent említett fogalmakat wittgensteiniánus szemszögből, feltehetően, hogy akármennyire is radikális példákkal szeretne Kemp előállni, voltaképpen nem cáfolja vele azt, hogy a szavak jelentését használatuk adja meg. Ha megegyeznénk (össztársadalmi szinten) abban, hogy a „gazdag” fogalmunk ezentúl nem azt implikálja, hogy az illető bizonyos egyéb tulajdonságok birtokosa (pl. rendelkezik „pénzzel”, „tulajdonnal”), hanem azt, hogy mindkét kezén öt ujja van, majd ezt generációról generációra így adnánk át nyelvjátékainkban, akkor kétségteljesen a gazdag szó (használatából következő) jelentése vonatkozatható lenne a társadalom legtöbb tagjára. Vegyük azonban észre, hogy sem Wittgenstein, sem pedig Winch nem tulajdonított a szabályok és fogalmak konstitúciójának olyan „hatalmat”, hogy az fizikailag megváltoztassa azokat, akik létrehozzák. Nem *mi* változunk meg azáltal, ha a „gazdag” szóval nem a vagyonosokra, hanem a tízujjúakra referálunk, hanem a *fogalmunk*, melyet használunk. A már idézett Winch-i megállapítás is, amely szerint „a világ számunkra akként *van*, amiként fogalmainkból kibomlik előttünk”, a következőképp folytatódik: „Ami persze nem jelenti azt, hogy fogalmaink változhatatlanok; ám ha változnak, másképpen alkotunk fogalmat a világról” (Winch 1988: 35).

A fogalmakban meglévő intrinzikus tulajdonságokkal kapcsolatos metafizikai elkötelezettség pedig nem válik meggyőző erejű érvvé, hiszen Kemp nem fejt ki, hogy miféle tartalmakra is gondol tulajdonképp. Kemp mindenesetre ebből az alapállásból vázolja fel a belső kritika általa preferált alternatíváját, mely – Steven Lukes nyomán – a racionalitáskonceptiók kritikai felülvizsgálata. Lukes megkülönbözteti a racionalitás általánosan érvényes és kultúra-specifikus aspektusait, hangsúlyozva, hogy léteznek olyan egyetemes standardok, melyek mindenfajta logika alapját kell, hogy képezzék. A kritikai felülvizsgálat során pedig ezen általános elvekre (ellentmondás-mentesség, következetesség) hivatkozhatunk, noha nem hagyhatjuk figyelmen kívül a vizsgált kultúrkörben elfogadott helyi jellegzetességeket sem. Kemp azonban

6 Pleasants (2003) válaszában rámutat, hogy Kemp eközben nem teljesen adekvát módon alkalmazza a wittgensteini szabálykövetés fogalmát – s mint láthattuk, a Winch-i fogalmakkal sem bánik kellőképpen körültekintő módon.

kifogásolja, hogy amennyiben így járunk el, nem fogjuk meggyőzni a „helyieket” – nem fogjuk tudni kimutatni, hogy az általános logika alapján adott értelmezésünk miért lenne adekvátabb az övéknél, miért nem pusztán csak alternatívája annak.

Kemp szerint ennek megoldásához valamelyik racionalitás-fajtát el kell vetnünk. A választása pedig a helyi racionalitáskonceptiókra esik, mivel amennyiben léteznek általános kritériumok, melyekre az értelmezésnek hivatkozni kell, úgy azok fényében megítélhető, hogy a helyi racionalitások nem konzisztensek – és mint ilyenek, voltaképp nem is racionalitások. „Alternatívaképp amellet érvelnék, hogy a kutatók és az aktorok logikai ítéletei közötti egyet-nem-értés azt sugallja, hogy előbbiek a kérdéses [megérteni kívánt] hiteket félreértelmezték.” (Kemp 2003: 78) A jelentésrealizmust elutasítva teljesen plauzibilis azt a megállapítást tenni, hogy a kutatók esetleg rossz fordítást adtak. Ugyanígy viszont, az aluldetermináltság elfogadásával már kevésbé tűnik helytállónak *azért* elutasítani egy értelmezést, mert az nem igazodik a logika és a racionalitás olyan koncepciójához, mely általános érvényességigénnyel lép fel. Amikor az ellentmondásmentesség univerzalitásáról beszélünk, szükségképpen az esetben is logikai fogalmakkal dolgozunk – ha pedig egy idegen kultúra logikai rendszere történetesen olyan, melyben a miénk számára ellentmondásos fogalmak minden problémától mentesen használhatók, úgy az a rendszer – a saját logikája szerint – éppolyan ellentmondásmentes lesz, mint a miénk.

Érvelését alátámasztandó, Kemp – szintén Lukes példájára hivatkozva – Evans-Pritchard a nuer vallásról írott tanulmányát vizsgálja. A nuerek úgy tartják, hogy „az ikrek madarak”. Ez a kijelentés számunkra ellentmondásos: ha valami ember, akkor az nem madár – ha pedig valami madár, akkor nem ember. Kemp szerint ennek a kijelentésnek az értelmét nem érthetjük meg pusztán azáltal, hogy kultúra-specifikus logikából indulunk ki. Papineau-ra hivatkozva amellet érvel, hogy a nuereknél a „madarak” és az „ikrek” szó jelentésének egyaránt része az, hogy „Isten gyermekei”, míg a nyugati kultúrában sem az „ikrek” sem pedig a „madarak” nem jelent ilyesmit. Így tehát voltaképpen nem *ugyanazt* a kijelentést értelmeztük egyszerre ellentmondásosnak (általános logika szerint) és koherensnek (kontextusfüggő logika alapján), hanem „két különböző kijelentésről van szó: egy nyugati fogalmakra vonatkozó ellentmondásosról és egy nuer fogalmakra vonatkozó konzisztensről. Ezen ítéletek meghozásához pedig a logika egyetlen, általános fogalma is elegendő” (Kemp 2003: 79).

A nuerek kijelentése, mely szerint „az ikrek azok madarak”, tehát végső soron nem is ezt jelenti, hanem talán valami olyasmit, hogy „mivel az ikrek és a madarak egyaránt Isten gyermekei, ezért azonosak”. Ezzel azonban kevésbé kerültünk közel az ellentmondásosság feloldásához, pusztán a nuer kijelentés (valószínűleg) adekvátabb fordítását nyújtottuk. Az emberek és a madarak azonossága nem válik plauzibilisebb állítássá a nyugati megfigyelő állítólagos univerzális logikája számára pusztán azért, mert megadtuk egy lehetséges okát. Ilyen egységes logikai rendszert feltételezve pedig azt várnánk, hogy az adekvát fordítás kiküszöbölje ezeket a látszólagos ellentmondásokat – ezt azonban nem teszi meg. A logika „egyetlen, általános fogalma” szerint valami vagy ellentmondásos, vagy nem az, tehát a nuerek konzisztens fogalmai lefordíthatók szintén konzisztens nyugati kijelentésekre. Amennyiben viszont a nuer fogalmakban lévő konzisztenciát olyasvalami biztosítja (jelen példánkban a közös eredetre történő utalás), ami a nyugati megfigyelő számára éppoly kevésbé tekinthető elfogadhatónak, mint az eredeti fordítás, akkor voltaképp sehová sem jutunk. Hogyan lehetséges az, hogy a nuerek számára az Isten gyermekeit megtestesítő

emberek és madarak azonossága logikailag konzisztens? Minden bizonnyal úgy, hogy *nem* a nyugati megfigyelő konzisztencia-fogalmával dolgoznak mindennapjaik során – s olyan, egyedül adekvát fordításra nem is tehetnénk szert, ami tökéletesen összhangban van az azonosság általunk használt fogalmával. A kontextus-specifikus logikákról fentebb mondottak erre az esetre is alkalmazandók – Winch-csel szólva, továbbra is igaz az, hogy a valóságnak nem „egyetlen kulcsa” van.

IRODALOM

- Apel, K-O. (1995): A „nyelvanalitikus” filozófia kibontakozása és a „szellemtudományok” problémája. Ford. Weiss J. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39(5–6.): 873–930.
- Apel, K-O. (2007): Első filozófia – ma? (Három előadás.) Ford. Weiss J. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4: 375–461.
- Bloor, D. (1996): The Question of Linguistic Idealism Revisited. In Sluga, H.–Stern, D.G. eds.: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 354–382.
- Demeter T. (2007): Pszichológiai magyarázat és predikció. *Világosság*, 11–12: 19–36.
- Erdélyi Á. (1993): *Max Weber Amerikában*. Budapest: Scientia Humana Társulás.
- Felkai G. (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron.
- Habermas, J. (1985): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE.
- Habermas, J. (1994): *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz.
- Kemp, S. (2003): Rethinking Social Criticism: Rules, Logic and Internal Critique. *History of the Human Sciences*, 16: 61–84.
- Lerner, B.D. (2002): *Rules, Magic and Instrumental Reason*. London: Routledge.
- Lyas, C. (1999): *Peter Winch*. Stocksfield: Acumen.
- Pleasants, N. (2000a): Winch, Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory. *History of the Human Sciences*, 13: 78–91.
- Pleasants, N. (2000b): Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical. *Inquiry*, 43(3): 289–317.
- Pleasants, N. (2003): Social Criticism for ‘Critical Critics’? *History of the Human Sciences*, 16: 95–100.
- Quine, W. Van O. (2002): *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest: Osiris.
- Roth, P.A. (1987): *Meaning and Method in the Social Sciences. A Case for Methodological Pluralism*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Winch, P. (1970): Understanding a Primitive Society. In Wilson, B.R. ed.: *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. (1988): *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Wittgenstein, L. (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.

MIT TUDUNK ÉS MIT NEM AZ 1989 UTÁNI ROMÁNIAI TÁRSADALMI STRUKTÚRÁRÓL*

ERCSEI Kálmán

ELTE Társadalomtudományi Kar
H-1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/a; e-mail: ercseikalman@yahoo.com

Abstract: The paper tries to make a summary of the researches (regarding the topic, the main question and the method as well) that focus on the analysis of different social categories/segments in Romania after the system change from 1989. It presents the types of questions that have been raised and the answers to them.

Besides the “What do we know?” type of questions there are also “What we don’t know?” types, which drive us to further, yet not discussed ones, to unused methods and views in the given research topic.

The paper presents the above mentioned in two steps: first sketches questions and problems related to the segments of the social structure (i.e. entrepreneurs, the new middle class, working class and poverty groups), second on the social structure as a whole.

Összefoglaló: Jelen tanulmány – a vonatkozó (társadalmi rétegződés és struktúra) szakirodalom áttekintése révén – a rendszerváltás óta készült romániai társadalmi struktúra-vizsgálatok publikált eredményeinek áttekintésére vállalkozik. Célja megvizsgálni, hogy a társadalmi struktúrát érintő vizsgálati kérdéseket és problémákat hogyan, mennyiben sikerült megválaszolni az idevágó kutatásoknak.

A problémafelvetés a „mit tudunk?„ jellegű kérdések megválaszolásán túlmenően a „mit nem tudunk?“ jellegűeket is szem előtt tartja, ehhez kapcsolódóan pedig lehetséges kérdésfeltevések, kutatási problémákat is felvet.

A tanulmány a feldolgozott irodalmat két lépésben, egyrészt a struktúra szegmenseihez (a vállalkozókhöz, a középosztályhoz, a fizikai munkát végző dolgozókhöz, valamint a hátrányos helyzetűek csoportjához) kapcsolódó, másrészt a társadalom egészével foglalkozó kutatások különválasztása révén tekinti át.

Keywords: social structure, social structure analyses, Romanian society

Kulcsszavak: társadalmi struktúra, struktúra-kutatás, romániai társadalom

* Ezúton köszönetet szeretnék mondani Róbert Péternek, továbbá Kiss Dénesnek és Veres Valérnak a tanulmány elkészítésében nyújtott szakmai segítségéért, illetve a *Szociológiai Szemle* anonim bírálóinak a kéziratához fűzött értékes észrevételeikért.



Jelen írás arra próbál választ keresni, hogy az 1989-es (politikai) rendszerváltással, illetve az ezután kibontakozó piacgazdaság összefüggésrendszerén belül felmerülő, társadalmi struktúrát érintő kérdéseket hogyan, mennyiben sikerült megválaszolniuk a romániai társadalmi struktúra / rétegződés vizsgálatával foglalkozó kutatásoknak, azaz, hogy a megfogalmazott kérdésekre milyen válaszok, válaszkísérletek születtek, mely kérdések maradtak megválaszolatlanul.¹

A kérdésfeltevést *egyrészt* a szakirodalomban fellelhető azon megállapítás keltette életre, mely szerint a romániai struktúra-kutatás a nemzetközitől eltérően, – bár kétségtelen, hogy egyre inkább fejlődést mutat, mégis – mind módszertanilag, mind konceptuálisan egy kevésbé kidolgozott területet képez (Csata 2004: 99). *Másrészt* pedig, az a sokkal inkább kézzelfogható tényező szolgált indokul, mely szerint a romániai társadalmi struktúrával foglalkozni szándékozó társadalomkutatónak szükséges elkészítenie egyfajta leltárt az adott területen belüli tisztán-látás, orientálódás végett.

A tanulmány ugyanekkor nem szándékszik fellépni a tudomány-, szociológiatörténet elemzési eszközeivel, nem célja feltárni a rendszerváltást megelőző, romániai szociológián belül élő hagyományokat, nem szándékszik képet adni az egyes írások, munkák, tanulmányok mögött megtalálható műhelyekről, mint ahogy a munkák nemzetközi szociológiai mezőben való elhelyezését sem tekinti céljának.

Az írás elsődleges célja a felmerülő kérdésekre adott válaszok és válaszkísérletek felleltározása, kritikailag mindössze annyiban szándékszik értékelné a fellelt munkákat, hogy azok egy adott kérdéskörön belül mennyiben járultak hozzá a felmerülő kérdések megválaszolásához, a tudáshalmaz gyarapodásához.²

Ennek megfelelően, a következők során először a társadalom különböző részeivel (elitesoportokkal, majd a vállalkozókkal, a középosztállyal, a fizikai munkát végző dolgozókkal, valamint a hátrányos helyzetűek csoportjaival) kapcsolatos elemzéseket/vizsgálatokat tekintjük át, majd pedig a társadalomra egészként tekintő vizsgálatokkal foglalkozunk.³

- 1 A következő alapkérdésekre keressük a választ: (1) miként hatottak a társadalmi struktúrára, illetve a társadalom egyes részeire (a különböző osztályokra, rétegekre) a rendszerváltás és gazdasági átmenet folyamatai; (2) milyen hatással van a különböző társadalmi részek szempontjából (az állami szféra csökkenésével, a magánszféra kiépülésével, a gazdasági szektorok és a munkaerőpiaci folyamatok változásával járó) gazdasági átstrukturálódás; (3) hogyan érintette a különböző társadalmi részeket (a) az állami szféra zsugorodásával együtt járó kényszernyugdíjazás, munkanélküliség, az átalakulás kísérőjeleiségeként megjelenő szegénység; (b) a magánvállalkozás lehetőségét biztosító környezet létrejötte; (c) a privatizáció, illetve az államosított tulajdonjavak (késleltetett) visszaszolgáltatása révén létrejövő magánszféra)?
- 2 Írásunk elkészítéséhez átnéztük a Felsőoktatási Tudományos Kutatások Nemzeti Bizottsága (Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior - CNCSIS) által jegyzett romániai szociológiai szakfolyóiratok közül a következőket: a Revista Română de Sociologie-t, a Revista Sociologie Românească folyóiratot, a 2000-től az előzőbe beolvadó Revista de Cercetări Sociale folyóiratot, valamint a Revista Calitatea Vieții, a Studia, illetve az Erdélyi Társadalom folyóiratokat.
- 3 A feldolgozott szakirodalmi művek tematikus összesítése és mennyiségi számbavétele szerint a különböző társadalmi részekkel kapcsolatos vizsgálatok fordulnak elő nagyobb számban. Ezek között a leggazdagabb kutatási területet a szegénység-kutatások területe képezi. Ezt követi a vállalkozói csoportokkal és a középosztállyal kapcsolatos vizsgálatok területe. Az elíthez kapcsolódó vizsgálatok szintén viszonylag nagy arányt képviselnek. A munkássághoz kapcsolódó meglehetősen kevés vizsgálatot találunk, mint ahogy ritkák a társadalomra egészként tekintő struktúra-, és rétegződés-vizsgálatok. Az összesítést ld. a függelékben.



Noha a mobilitás-vizsgálatok áttekintése is részét képezte a struktúrával kapcsolatos munkánknak, jelen írásunkban mégsem foglalkozunk az ezekkel kapcsolatos vizsgálatokkal, lévén, hogy a struktúrákutató és rétegződés tárgykörébe sorolható munkákat szándékszunk bemutatni. Ennélfogva, írásunkban, a mobilitás-kutatásokra mindössze hivatkozások szintjén teszünk utalást.

A következőkben tehát egy hierarchikus, illetve rész-egész rendezési elv szerint igyekszünk tárgyalni a fellelhető munkákat, egyazon kereten belül tárgyalva a struktúra-kutatás, illetve a társadalmi rétegződés tárgykörébe sorolható írásokat, szemmel tartva, hogy a különböző módszereket és elméleti megközelítéseket alkalmazó kutatók esetében melyek a közös (az egymást megerősítő), az egymást kiegészítő, valamint az egymásnak ellentmondó eredmények, valamint, hogy a feltárt eredményekből mi az, ami általános érvényűnek, és mi az, ami partikulárisnak tekinthető.⁴

Mindezt megelőzően áttekintjük röviden azokat a munkákat, amelyek a rétegződés/struktúra-kutatás elméleti megközelítéseiként tarthatunk számon.

A TÁRSADALOMSZERKEZET ELMÉLETI KÖRÜLHATÁROLÁSÁRA TETT KÍSÉRLETEK

A társadalmi struktúra fogalmával elméleti és módszertani megközelítésből Larionescu (1998) áttekintő, összegző jellegű írása, illetve az Urse írásai foglalkoznak (Urse 2003, 2004b).

Larionescu deklarált célja, hogy a struktúra-kutatás elméletének és módszertanának továbbgondolásra ösztönözze a romániai kutatókat. Ennélfogva ő maga kifejezetten nem tesz kísérletet modell-alkotáásra, célja mindössze a struktúra fogalmának körülírása, illetve a társadalmi struktúra és társadalmi rétegződés egymástól való elválasztása a különböző (általa a Marx, von Wiese, Weber és Warner nevéhez kötött) struktúra/osztály-konceptiók, valamint a társadalmi mobilitás-kutatás irányvonalaival áttekintése révén (Larionescu 1998: 399–410).

Urse a rendszerváltás utáni társadalmi struktúra – empirikus adatok közlése nélküli – körvonalazására tesz kísérletet, nagy jelentőséget tulajdonítva a rendszerváltás előtti folyamatoknak és a kommunista rendszerben kialakult társadalmi szerkezetnek. Véleménye szerint ugyanis a rendszerváltás utáni osztálystruktúra csakis a korábbi rendszer társadalmi berendezkedése alapján válhat megrajzolhatóvá. Meglátása szerint a romániai társadalomszerkezet a munkásosztályra, a parasztságra, a középosztályra, a felső és az alsó osztályra tagolódik.⁵ Írásaiban sorra veszi az egyes osztályokat, végig-

4 Választásunk azért esett a egyrészt a hierarchikus, másrészt a rész-egész besorolásra, mivel úgy találtuk, hogy a feldolgozandó munkák bemutatása ezen kereten belül válhatnak koherenssé (szemben például a társadalmi struktúra – rétegződés kettőségével, amely a bemutatást véleményünk szerint túlságosan egyensúlyvesztetté tette volna. Eképpen, egy adott kategória (osztály, réteg, csoport) írásunkban való használata a fogalom adott forrásmunkában való megjelenésének függvénye szerint történik. A szegmens fogalmát olyan esetekben használjuk, amikor a fenti kategóriák (osztály, réteg, csoport) egy bizonyos alcsoportjáról, társadalmi részéről esik szó.

5 A társadalomszerkezet leírására használt központi fogalom Urse-nál a társadalmi osztály, amely azonban nem korlátozható pusztán a gazdasági dimenzióra. Az elsődlegesen differenciáló gazdasági dimenzió – meglátása szerint – kiegészül a foglalkozás, az iskolai végzettség, az értékrend és a mentalitás, valamint az életstílus által.



követi azok útját a kommunizmus kialakulásától kezdődően az átmeneti időszakig (ez utóbbi periódusra fektetve a hangsúlyt).⁶

A romániai átstrukturálódást a piacgazdaság kialakulásával párhuzamos folyamatként fogja fel, melyet egyre inkább kihangsúlyozódó, restrukturálódó és diverzifikáló gazdasági egyenlőtlenségek jellemeznek.⁷ Szerinte az átstrukturálódási folyamat két irányba mozog, egyrészt új osztályok jönnek létre, másrészt a meglévő osztályok restrukturálódnak. Ez ugyanakkor új szerepek, (magatartások, habitusok) elsajátítását (új identitás kialakulását) jelenti, ami közel sem problémamentes, kisebb-nagyobb nehézségekkel, néhol konfliktusokkal jár. Így az átalakulás különféle nehézségekkel jár: leszakadó osztályok meg, vesztes, deklasszálódó csoportok jelennek meg, nőnek az egyes osztályok közötti vagyoni és jóléti különbségek). Ennek kapcsán két fő tendenciát említ: egyrészt egy viszonylag nagyszámú, magának éppen csak túlélést biztosító mezőgazdasági munkával foglalkozó paraszti osztály „továbbélését”, valamint a le-

- 6 E szerint 1989-et követően elkezdődött a rendszerváltást megelőzően még virágkorát élő munkásosztály felbomlása. Mivel az állami ipar átstrukturálódása igazából a szektor fokozatos leépülését jelentette, a magánszektor pedig nem volt képes felszippantani a kiáramló munkaerőt, megjelent és igen nagy arányokat öltött a munkanélküliség. Az 1989 előtt létrejött munkásosztály egy szegmentálódási szakaszon ment keresztül, melynek eredményeként az munkásosztály a következő szegmensekre bomlott: egyrészt a jelenlegi munkásosztályon belül maradt, másrészt középosztályosodott, harmadrészt rurális környezetbe menekült, ahol mezőgazdasági munkával igyekszik megélhetőséget biztosítani saját maga számára, negyedrészt pedig pauperizálódni látszik. A jelenlegi munkásosztály meglátása szerint két szegmensből tevődik össze: egyrészt a még 1989 előtt, másrészt az 1989 után rekrutálódott munkásokból, amelyek között mentalitás-, és munkakultúra-beli, illetve mobilitásra való hajlandóság szerinti különbségek vannak. A parasztság rendszerváltás utáni helyzetét Urse szintén a rendszerváltás előtti viszonyokból vezeti le. Az agrár szektoron belül öt szegmenst különböztet meg: elsősorban a kis volumenű, de önálló tulajdonnal gazdálkodó parasztok, a termelőszövetkezeti parasztok/dolgozók, az állami gazdaság dolgozóinak szegmensét, másodsorban pedig a munka gépesítésével, megjelent és immár technikai ismeretekkel rendelkező gépkezelők szegmense, amelyek jobbra a munkásosztály részeként volt nyilvántartva. A legnagyobb számban a termelőszövetkezeti dolgozók voltak képviselve. A rendszerváltást követően a földtulajdon visszaszolgáltatásával a fenti szegmentálódás megszűnt, az agráriumban dolgozók osztálya viszont kiegészült az ipari szektorból kiáramló, a vidéken „menedéket kereső” dolgozók szegmensével. Urse megállapítása szerint a mezőgazdasággal foglalkozókra általában az érvényes, hogy jobbra kis kiterjedésű, szétaprózott termőföldeken gazdálkodnak, e mellett viszont létezik egy, a mezőgazdálkodással foglalkozók struktúrájában létezik két, kiemelkedő helyet elfoglaló szegmens. Az egyik ezek közül az 5 hektárnál nagyobb földterülettel rendelkezők, akik családon kívüli munkaerőt is alkalmaznak, s amelyek mintegy mezőgazdasági vállalkozásként működnek, a másik a földbéresek szegmense („árendások”, románul: arendași). E kettőből tevődik össze a rurális középosztály. Ami a középosztályt, illetve felső osztályt (elit) illeti, Urse szerint, amellett, hogy valamelyest átörökítenek elemeket a kommunista időszakból, mindkettő nehezen körvonalazható, jelenleg kialakulóban levő osztály. Véleménye szerint a középosztály egy bizonyos nagyságú magántulajdon (gazdasági tőke), illetve professzionális tudás (kulturális tőke) megléte esetén válhat beazonosíthatóvá. A középosztályhoz tartozónak tekintik konkrétan: a felsőfokú végzettséget igénylő foglalkozásokat betöltő személyeket, a középfokon képzett tisztviselőket, a technikusokat, a mestereket, a kis- és középvállalkozókat (külön említve a mezőgazdasági szektor egyes vállalkozóit), illetve a a védelmi hatóságok alkalmazottait (Urse 2004a). Mindehhez még hozzáfűzi, hogy a középosztály egy alsó, illetve egy felső szegmensre osztható fel. Romániában létezik egy közép-szintű jövedelemmel rendelkező középosztály, amely megfelel a klasszikus kritériumok szerinti középosztály képének, ugyanakkor viszont létezik egy másik, (az alacsony romániai életszínvonal miatt) elszegényedő szegmens (Urse 2004a). A felső osztály körülhatárolását hasonlóképpen problematikusnak látja. Alapjában véve a nagytőkével rendelkezőket tekintik felsőosztályba tartozóknak, viszont ő maga sem tudja, hogy mit tekinthet nagytőkének. A csúcsértelmiségiek és egyes magas presztízsűnek tekinthető foglalkozással rendelkezők felső osztályba tartozását (talán státusinkonzisztencia megléte miatt is) pedig a továbbiakban tisztázandó kérdésnek tartja (uo.).
- 7 Urse három egyenlőtlenség-típust különböztet meg: a jövedelem szerinti, a (magán)tulajdon szerinti, valamint a vagyoni (felhalmozási) egyenlőtlenség-típust.



épülő ipari szektorból kiáramló munkásosztály elszegényesedési folyamatát (Urse 2003, 2004b).

A TÁRSADALOM SZEGMENSEI: A STRUKTÚRA RÉSZEI

Elit-kutatások

Az 1989 óta végzett, romániai elitrel kapcsolatos kutatások, elemzések, vizsgálatok elsősorban a politikai elitre koncentráltak, ezen belül a legtöbb munka pedig, (ha nem is explicit módon, impliciten mindenképpen) az eliticirkuláció-elitreprodukciónak a problémáival foglalkozik, (amelynek részét képezi az értelmiség / a kulturális elit rendszerváltás utáni helyzetének vizsgálata). Ettől eltérő, külön elemzési kört képeznek a gazdasági elit rekrutációjával, valamint a gazdasági elit, rendszerváltás utáni folyamatokban játszott szerepével foglalkozó írások. Fontos kutatási területet jelent továbbá az elitek integráltságával, heterogenitásával/homogenitásával, egymáshoz való viszonyával foglalkozó, illetve az egyes elit-csoportok egymáshoz viszonyított arányát megbecsülni szándékos vizsgálatok.

A politikai elitrel kapcsolatos vizsgálatok, noha kisebb eltérésekkel, alapjába véve azonos módon rajzolják meg a csoportot körbevonó, illetve strukturáló határvonalakat.⁸ Mind a korai (közvetlenül a rendszerváltás utáni és kilencvenes évek közepéig terjedő időszakokkal foglalkozó), mind a későbbi (a kilencvenes második felével – is – és a 2000 utáni időszakokkal foglalkozó) elemzések alapvetően a kormánytagokat, a parlamenti képviselőket és szenátorokat tekintik politikai elitnek (Tibil 1995; Pasti 1995; Mungiu-Pippidi 1999; Culic 2002, 2005; Ștefan 2004; Petrovici 2006). A legtöbb

8 Tibil a politikai elitbe tartozónak sorolja mindazokat, akik valamilyen hatalmi pozíciót foglalnak el a politikában. Eszerint elitbe sorolódnak a parlamenti képviselők, a kormány magas rangú tisztviselői, valamint a politikai szinten relevanciával bíró pártok vezető csoportját alkotó személyek, továbbá öt (potenciális) rekrutációs bázis között tesz különbséget: az egykori pártbürokraták, a párthoz kapcsolódó technokrácia és értelmiségiek (a politikai és a gazdasági-társadalmi szféra akadémiai intézményeiben tevékenykedő szakértelmiségiek és kutatók) csoportja, a második vonalbeliek (főként az állami gazdasági vállalatok és termelőszövetkezetek, a helyi adminisztráció, illetve az ezekhez hasonló végrehajtó pozíciókat betöltők), a régi rendszer idején „politikailag semleges” szakértelmiségiek (orvosok, ügyvédek, egyetemi oktatók, művészek, stb.), valamint egykor a politikai ellenzék képezők között (Tibil 1995: 106–109).

Tánase a politikai elit három szegmensét különbözteti meg: az első az egykori kormány, a Román Kommunista Párt, a hadsereg, a helyi közigazgatás, valamint egyéb hatalmi szférához kapcsolódó intézmények maradványaiból visszamaradó (pozícióját átmenekítő) elitcsoport, vagyis a túlélők, a második a történelmi pártok ideológiai képviselői, azaz a feltámadók, végül pedig az előző kettőtől eltérően, politikai élettől előzőekben távol maradó, a forradalmat követően „becsatlakozni” szándékos újjak (Tánase 1996: 35–45, 54–65).

A romániai értelmiség a forradalom idején betöltött szerepével, illetve közvetlenül rendszerváltás utáni helyzetével foglalkozó Mungiu-Pippidi a hatalmi szférából kivonuló értelmiséget három különböző, (egymástól főként ideológiai nézetük szerint eltérő) szegmensből látja összetevődni. Ezek közül az egyik legerősebb társadalmi támogatást magáénak tudó csoport a konzervatívok csoportja, akik a második világháború előtti viszonyokat szerették volna visszaállítani (az 1923-as alkotmány és az alkotmányos monarchia elismerését, a tulajdonjavarok teljes körű visszaszolgáltatását, kommunista rendszer konszolidálásában, valamint az ellenzék elnyomásában és megsemmisítésében résztvevő kollaboránsok elszámoltatását). Továbbá létezett a liberálisok (belső viták által tépázott és emiatt két ágra szakadt) jóval kisebb társadalmi támogatásnak örvendő csoportja, végül pedig a nemzeti kommunizmus fenntartásában együttműködő, annak bukása után fokozatosan erőre kapó (szélső) jobboldali csoportja (Mungiu-Pippidi 1999: 91–95).

elemző alapvetően két szegmenst különít el egymástól: a kormányzó elitet és az ellenzékét, rámutatva arra, hogy egy heterogén, egymástól eltérő generációjú, (részben ebből kifolyólag) eltérő szocializációjú elit-szegmensekről van szó (Tănase 1996; Mungiu-Pippidi 1999; Culic 2002; Petrovici 2006).

Ennél átfogóbban és mélyebben vizsgálja a politikai elit rekrutációs folyamatát Ștefan (2004) (a rendszerváltástól kezdődően felölelve négy parlamenti időszakot), arra a megállapításra jutva, hogy leglényegesebb rekrutációs csatornát a politikai pártok jelentik: parlamenti jelölést az tud szerezni, aki egy adott politikai párt helyi képviselőjeként funkciókat tölt be és helyi szintű közigazgatási funkciókat lát el. E mellett releváns tényezőként lehet jelen a gazdasági tőke feletti rendelkezés (akár menedzseri, vezetői státus formájában), illetve az ehhez társuló (menedzseri-vezetői) tudás és képességek kombinációja: azon személyek, akik számottevő gazdasági tőke feletti rendelkeznek (a politikai szférából rekrutálódó képviselőknél átlagban fiatalabb vállalati vezetők, menedzserek), illetve egy adott párt tagjai/szimpatizánsai, nagyobb valószínűséggel képviselő-jelöltté válnak, amennyiben státusuk révén szavazókat tudnak vonzani. Relevanciával bíró további tényező, hogy a parlamenti státus betöltése nem jelenti az addigi státussal való szakítást, az arról való lemondást, (Ștefan 2004: 135–153, illetve 154–179) a gazdasági és politikai elitben átfedődések vannak (Pasti 1995).

Az elitcirkuláció/elitreprodukciónak a körében az elemzések a politikai elit körében megvalósuló nagy mértékű reprodukciót jeleznek. Tibil (1995) arra mutat rá, hogy a hatalmi elit háromnegyed része az egykori rendszerben szerepet betöltők köréből rekrutálódik. Tănase, munkája amely – noha nem alapszik empirikus adatokon – az egyetlen elitreprodukciónak expliciten foglalkozó írás, arra mutat rá, hogy a cirkuláció mindenik elitcsoporton belül meglehetősen alacsony mértékű. A hatalmi nomenklatúrán, a kormányon levők csoportján belül inkább csak vertikális (felfele és lefele történő) mobilitásról beszélhetünk. Az ellenzék körében, a történelmi pártok esetén – amely a politikai elit egésze szempontjából (rég-új) elit-szegmenst jelent – a reprodukció szintén erős, mivel ezáltal tudják legitimizálni státusaikat.⁹ Végül, az elitcsoport – Tibil által számon tartott – harmadik szegmensére különböző (humán, menedzseri és technikai) értelmiségi csoportokból való rekrutálódás a jellemző (ld. Tibil 1995: 62–65). Ugyanez olvasható ki Berevoescu és szerzőtársai vizsgálatából: a '89 után vezetői státust betöltők körében a legszámottevőbb tényezőnek a '89 előtti vezetői státus ténye bizonyul (Berevoescu et al. 1999: 249–257).

A kulturális elittről, az értelmiségről jobbra csak a különböző elitcsoportok egymáshoz való viszonya kapcsán esik szó (Mungiu-Pippidi 1999; Pasti 1995; Petrovici 2006). Kivételt képez Tănase már fentebb említett írása, mely röviden a kulturális elitre is kitér, megállapítva, hogy a reprodukció ennek esetében még a politikai elit körében is erősebb, ami nagy mértékben a kulturális szféra erősen központosított jellegével magyarázható.

A gazdasági elit kérdéskörét illetően a politikai elithez hasonlóan alapvetően itt is inkább elit-reprodukciónak a folyamatok figyelhetők meg, a legjellemzőbb áramlás az álla-

9 E fentiekkel egybecsengő megállapítások tesz Mirgheșiu 1998-ban megjelent munkájában, aki az elitek modernizációs folyamatban játszott szerepét, ezen belül pedig a rendszerváltás utáni régi-új elitet (Mirgheșiu 1998: 86–133) vizsgálja.

mi szféra irányából a magán szféra irányába történő horizontális mobilitás, ami a felsővezető-menedzseri státusok folytonosságát jelenti (Brucan 1995¹⁰; Pasti 1995; Tănase 1996; Zulean 1996; Olah 1999, Gabanyi 2004: 354–360, Petovici 2006).

Részletes elemzési területet jelent továbbá a politikai elit és a gazdasági elit viszonya. A legrészletesebb elemzést e tekintetben Pasti, a romániai forradalom és az ezzel kezdetét vevő hatalomért folyó harc (első éveinek) mechanizmusait vizsgáló munkája adja (Pasti 1995). Pasti, elemzése során, négy hatalmi szintet különböztet meg: a szűk körű hatalmi csúcsot, vagyis az elnök és az öt körülvevő, hozzá legközelebb álló tanácsadók szintjét, a politikai/állami bürokrácia és adminisztráció szintjét, a technokráciát, végül pedig a szavazati joggal rendelkező egyének szintjét. Ezek közül Pasti a technokráciát tekinti a rendszerváltás igazi nyertesének. Meglátása szerint ugyan némi időbe telt, hogy erejük tudatára ébredjenek, ám (rákényszerítve akarataikat a politikai döntéshozókra) nem sokkal a rendszerváltást követően ők hozták meg a gazdaságot érintő, számottevő döntéseket, (azoknak a sikeréről lévén szó, akik a munkástömegeket foglalkoztató nehézipari nagyvállalatok felsővezető menedzserei, akik ennek révén a munkástömegek feletti befolyással is rendelkeznek).

A technokráciát Pasti azonban nem egységes társadalmi réteggként/osztályként, írja le, hanem különböző, egymással szembenálló szegmensekből álló réteggként. A nagyvállalati technokraták – a forradalom idején jelentős szerepet játszó humán értelmiségiek, a kulturális elitnek csoportján túlmenően – egyrészt a külön szegmenst jelentő, fejlett, magas szintű technológiákat alkalmazó, az azokkal kapcsolatos kutatásokkal, a tervezéssel és az innovációval foglalkozó vállalatokban foglalkoztatott technokráciával, *másrészt* pedig az autonómmá váló pénzügyi szektor technokráciájával álltak szemben (Pasti 1995, vö. Petrovici 2006).

Az elitcsoportok viszonyának vizsgálata kapcsán (részben Pastival összhangban) – főként a politikai és gazdasági elitek közötti – átfedődést állapít meg Chiribucă és Comşa (Berevoescu et al. 1999: 249–257), valamint Culic (2005, 2006). Az előbbiekek szerint a rendszerváltást követően a politikai hatalom/tőke, illetve a gazdasági hatalommá/tőke között oda-vissza történő konverzióra volt lehetőség, továbbá, a kezdeti átfedődés később a politikai, gazdasági, illetve más elitcsoportok fokról fokra szinte ugyanazon elitcsoporttá válását jelentette (id. mű: 249–257).¹¹ Voltaképpen ugyanerről a tendenciáról ír a politikai elit politikai professzionalizálódását bemutató Culic, ami azonban csak részben jelenti a rekrutáció változását (és a gazdasági/menedzseri szférából jövő szakértelmiségiek politikai szférába való irányulását), mivel részben – akár teljes idő, felsőfokú – képzések elvégzése révén a parlamenti tagok különböző – főként közgazdaságtani és jogi – kompetenciákat, oklevelek megszerzéséről van szó (Culic 2006: 79–89).

A fentiekől teljesen eltérő, sajátos problematikát képez a rendszerváltás utáni falusi elit kérdésköre, amely a falusi elit rendszerváltás utáni átalakulási folyamatát és az új elit

10 Brucan szerint az új gazdasági elitbe túlnyomórészt a régi rendszer állami pénzügyi apparátusából indulók jutnak be. A hat folyosó közül négy (direktokrácia folyosója, az egykori Politikai Végrehajtó Bizottság (a PÉVÉBÉ) folyosója, export-import folyosó, valamint a bankok folyosója) az egykori kommunista nomenklatúrában pozíciót elfoglalók számára áll nyitva. Ezen kívül nagy volumenű gazdasági tőkét a külföldről visszatérő emigránsok, valamint a kis tőkével induló, szerencsés vállalkozók (self-made man-ek) tudnak felhalmozni (Brucan 1995: 103–120, vö. Gabanyi 2004: 357).

11 vö. Veres 2003: 89–90.

szerkezetét igyekszik felvázolni (Kiss 2004a, 2004b).¹² Nyilvánvalóan – s ezt a témával foglalkozó szerző is megjegyzi – kérdéses a vizsgált populáció elitté való minősítése, hiszen olyan rétegekről van szó, amelyek társadalmi tekintetben legfeljebb a középosztályba sorolhatók. Ennek ellenére, a falusi lokális közösség szempontjából olyan rétegről van szó amely a társadalmi struktúra felsőbb szintjeit jelenti, bizonyos értelemben tehát elitnek minősülnek/minősíthetők (Kiss 2004a, 2004b).

A vizsgálati keretben a különböző elitsoportokat a bourdieu-i tőketípusok mentén vannak behatárolva. Elsősorban a gazdasági és kulturális elitsoportok között történik differenciálás, amelyeken belül több frakció léte feltételezett, illetve e fennálló struktúra továbbá lényegi eleme, hogy nem statikus, a szóban forgó csoportok folyamatos változásban, átalakulásban vannak/lehetnek, a csoportok között megvalósul(hat) tőkekonverzió. A fentiekben túlmenően, további, elitstátust meghatározó tényezőként jelenik meg az intézményi-szervezeti környezet, amely szintén tőke-specifikus (Kiss 2004a: 11).

A vázolt keretben a rendszerváltási utáni időszakban három csoport különíthető el: a vállalkozó elit, az agrár-elit és az értelmiségi elit. Ez utóbbi csoportok közül további szegmensek különíthetők el (Kiss 2004a: 12–14). Mindezek közül a tanulmány szerint a falusi elit legjelentékenyebb szegmensét a nem mezőgazdasági vállalkozók alkotják, akik nagyrészt a falusi környezet „self-made man”-jei. A mezőgazdasági vállalkozók közül csak a legnagyobbak részei a falusi elitnek, akik gyakran nem-mezőgazdasági másod-vállalkozást is működtetnek, akik között gyakran megtalálhatók a szocialista korszak adminisztratív-gazdasági elitjének tagjai. A falusi elit részét képező értelmiségi elit a tanárokat tömöríti magába, e csoport presztízse, mint ahogy képzettségi szintje csökkent a rendszerváltás utáni időszakban (Kiss 2004a: 14).

A VÁLLALKOZÓI OSZTÁLY KÖRÉBEN VÉGZETT VIZSGÁLATOK

A romániai vállalkozói szférával kapcsolatos vizsgálatok elsősorban a rurális vállalkozói szférával foglalkoznak. Az elemzések alapvetően feltáró jellegűek, inkább a „*Milyenek a vállalkozók?*”, és kevésbé a „*Kiből lesznek vállalkozók?*” kérdés köré csoportosulnak. Ennélfogva tehát, a legtöbb elemzés a különböző vállalkozói csoportok jellemzésével, tipologizálásával foglalkozik és ritkábbak a vállalkozói pálya meg-rajzolására törekvő vizsgálatok. Az elemzések – mondhatni kivétel nélkül – lokális vagy regionális keretben mozognak, módszertani szempontból nem teljesen homogének, többségük viszont kvalitatív, mélyinterjúval dolgozó esettanulmány.

12 Kiss, először (2004a) az elemzési keretet ismerteti, ezt követően pedig a már ismertett kereten belül végez lokális elemzést (2004b).

Ilyen elemzés Biró és szerzőtársainak a székelyföldi vállalkozókat vizsgáló, tipológiaiakat létrehozó és jellemző tanulmányai (Biró et al. 1995a, illetve 1995b)¹³, továbbá Sandu, az átalakuló mezőgazdasági szféra potenciális vállalkozóit – kvantitatív módszertani eszközök segítségével – beazonosítani próbáló esettanulmánya (Sandu 1999a)¹⁴, valamint Pascaru (2006)¹⁵ írása is.

E fentiekől eltérő megközelítésmódot képvisel egyrészt a társadalmi tőke, a kapcsolatháló vállalkozásokon belüli szerepét és funkcióját vizsgáló, majd eszerint kategorizáló esettanulmányok (Sandu 1999b¹⁶, illetve Lazaroiu 1999¹⁷), másrészt Ungureanu a kiépített tőkerendszer és a tőkék egymásba fonódásának jelentőségét vizsgáló esettanulmánya (Ungureanu 2002)¹⁸.

Az előzőekben említett munkákból (Biró et al. 1995a, 1995b; Lăzăroiu 1999) és magyarországi vállalkozói szféra-kutatásokból indul ki Palkó és Súlyom két székelyföldi falu vállalkozói szféráját vizsgáló, tipologizáló esettanulmánya (Palkó–Súlyom 2005), amely félstrukturált-, illetve életútinterjúkkal gyűjtött adatokat dolgoz fel és ezek alapján különböztet meg öt vállalkozói típust (az „offenzív” vállalkozók, a falusi nagyvállalkozók, a mezőgazdasági vállalkozók, kisvállalkozók, valamint a kényszervállalkozók csoportját, a vállalkozók életpályájának vizsgálatára a szerzők azonban nem fektetnek hangsúlyt (Palkó–Súlyom 2005: 122–130).

A fentiekben említett két kérdéskörhöz egyaránt kapcsolódik Oláh (2006a) munkája, aki Biróval ugyanazon műhelyben fejtve ki tevékenységét, hozzá hasonlóan a székely falusi vállalkozói társadalmat, az önállósodási folyamat eredményeként létrejött vállalkozásokat, azok mechanizmusait és működését írja le, illetve osztályozza őket kapcsolati, termelési, piaci és tőkeviszonyaik szerint. Egy további munkájában pedig a

- 13 Biró és mtsai. a székelyföldi falu és kisváros társadalmában fellelhető vállalkozó-típusok profilját körvonalazzák. Falun négy (agrár-vállalkozók, a falusi nagyvállalkozók, a fiatal vállalkozók, a kísérletezők), városban öt (a független, valamint a függő vállalkozói szerepkörben tevékenykedő régi elitet, a középkorú műszaki értelmiségieket különböztetik meg egymástól, továbbá, a rurális vállalkozói szféra kapcsán is említett fiatal vállalkozók, illetve kísérletezők) csoportja között tesznek különbséget (Biró et al. 1995a: 104–124, illetve 1995b: 161–170).
- 14 Sandu egy sor – mezőgazdasági háztartás, bejegyzett gazdasági társulás, illetve családi vállalkozás megkeresése során – kérdőíves adatfelvétellel gyűjtött adaton végez oksági vizsgálatot. Elemzésének eredményeként két vállalkozói típust körvonalaz: az egyik a rövidtávon profit-maximalizálásra törekvő, a másik a hosszú távú befektetéseket preferáló vállalkozói típus.
- 15 Pascaru egy mikro-régió 12 falvának mintegy 50 vállalkozását szektor, tevékenység-típus, tulajdonos(ok) egyes szocio-demográfiai változói (nem, életkor, iskolázottság, képzettség), a vállalkozói szak tudás, terjeszkedési szándék szerint vizsgáló esettanulmány
- 16 Sandu ez esetben három vállalkozó-típust különböztet meg: óhaj, szándék és viselkedés szerinti vállalkozót. E három közül az utóbbi tekinthető igazából vállalkozónak, a másik két típus (két különböző szinten) pusztán szándékszik vállalkozóvá válni. Sandu ezeket a típusokat jellemzi különböző szocio-demográfiai szempontok, illetve habitusaik szerint. Ezt követően a társadalmi tőke és a vállalkozások között fennálló összefüggéseket vizsgálja statisztikai elemzési módszerekkel.
- 17 Lăzăroiu esettanulmánya monografikus leírás, a kérdőíves adatgyűjtés és a mélyinterjúzás módszerét ötvözi egy kisebb falu vállalkozói szférájának feltérképezéséhez. A tanulmány a különböző vállalkozói típusok kapcsolathálóját és a falusi intézményrendszerben való mozgásait térképezi fel elsősorban a mélyinterjúkra és megfigyelésre támaszkodva, végül pedig négy vállalkozó-típust különböztet meg egymástól: a régi-új vállalkozót, a hálózati vállalkozót, kereskedőt, a mezőgazdasági vállalkozót (vö. Biró és mtsai. id. művek).
- 18 Ungureanu egy adott profilú, Bukarestben működő vállalkozói körön belül gyűjt mélyinterjú adatokat a tőke-eloszlásról a cégek képviselőinek megkeresése révén.

vállalkozók életmódjának jellemzésére tér ki, rámutatva a vállalkozók – eltérő értékrendből fakadó – életmód szerinti differenciáltságára (Oláh 2006b).

Oláh egy olyan vállalkozói társadalmat ír le, amelynek a társadalmi gazdasági környezet erőforráskészletéhez való illeszkedés szempontjából egyik végletét a helyi erőforrásokat és tőkét (munkaerőt, nyersanyagot, kapcsolati tőkét, stb.) hasznosító, ugyanekkor helyi piacra is termelő vállalkozás, a másik végletét pedig a helyi gazdasággal szűk keresztmetszetű kapcsolatot fenntartó, jobbára csak a helyi munkaerőt igénybe vevő (termékeit, illetve a profitot is a régióból kivivő) vállalkozás jelenti.

A tanulmány elsősorban az előzőkkel foglalkozik, ezekre vonatkozóan tesz megállapításokat,¹⁹ mivel ezek alkotják a tulajdonképpeni székelyföldi falusi vállalkozói szegmenst (vö. Biró et al. 1995a, 1995b).

Oláh lehetséges kutatási problémaként fogalmazza meg a kisvállalkozások sűrűségét meghatározó tényezők vizsgálatát, amellyel a jelenleg fellelhető munkák között Csata (2005) foglalkozik. A vállalkozói szféra makro-szintű vonatkozásaival foglalkozó tanulmány a székelyföldi régió három megyéjének (Maros, Hargita, Kovászna megye) vállalkozói szféráját vizsgálja.²⁰ E megközelítésben azt tudhatjuk meg, hogy a vállalkozások elterjedése megegyezik a romániai makrogazdasági folyamatok alakulásával, továbbá, hogy a vállalkozói index noha jól követi a természeti erőforrások és földrajzi adottságok eloszlását, számos esetben más tényezők (pl. a kiemelkedő vállalkozói aktivitás, bizonyos társadalomszerkezeti sajátosságok, illetve ehhez kapcsolódó sajátos gazdaságszervezési mintázatok és társadalmi kapcsolatok mentén létrejövő diffúziós folyamatok) is befolyásolják. Ennek megfelelően a vállalkozói sűrűség a megye központjában elhelyezkedő, fejlett infrastruktúrával, magas reprodukciós mutatóval, jelentős munkaképes és szakképzett lakossággal rendelkező településeken a legnagyobb.

Egy további, nagyobb volumenű – a székelyföldi térségben végzett – kvantitatív adatgyűjtésre is alapozó kutatás keretén belül Biró (2006) az ottani rétegződési folyamat egyes, – földtulajdonlás és a gazdálkodás kapcsán felmerülő – vonatkozásainak bemutatására tesz kísérletet. E tekintetben – a földtulajdon rendszerváltást követő visszaszolgáltatását követően – komplex életvitelbeli restaurációs törekvést állapít meg. E szerint a térségben a földtulajdonnal rendelkezők csoportjának nagy részét olyan népesség alkotja, amelyre nem jellemző a versenyképességre való törekvés, a szakmaváltás, az új technológiák megtanulása. A kommunista rendszerben végrehajtott kollektivizálásra, valamint a hiány évtizedének tekinthető nyolcvanas évekre adott természetes válaszreakcióként a térség lakosságának javarésze a rendszerváltást követően ugyanis a kollektivizált földtulajdonlás erőteljes (azonos értékű, felosztású) rehabilitációjára törekedett. A jogérvényesítés mellett egy olyan erőteljes mentális-érzelmi

19 Jóllehet a nyereséget folyamatos visszaforgatásával önmagát felépítő falusi kisvállalkozásokról van szó, ezek nem válnak nagyvállalkozásokká, még azon esetben sem, ha országos piacon is jelentkeznek. Ezen túlmenően szinte mindenik vállalkozás kénytelen szembenézni a globális gazdaság kihívásaival. A globális versenyben a kisvállalkozók a szocio-kulturális környezetük nyújtotta lehetőségeket és előnyöket igyekeznek kihasználni a versenyben maradáshoz.

20 Az elemzés a vállalkozások bejegyzési és megszűnési ütemének, a vállalkozási formák szerinti eloszlásának, vállalkozóiindex kistérségek szerinti erősségének, valamint a vállalkozások elterjedtségét meghatározó tényezők (földrajzi elhelyezkedés és infrastrukturális ellátottság, demográfiai mutatók, humán erőforrás) vizsgálatára terjed ki.

elégítél-szerzési folyamat zajlott le, mely sajátos, értéket jelentő, ugyanekkor pedig önfenntartást biztosító családi, háztartás-működtetési modell visszaállítását jelentette.

Végül, a vállalkozói pályák Sorbán (1999), illetve Kiss (2004) – ugyanazon interjúsorozatra alapozó²¹ – tanulmányaiból válnak igazán megismerhetővé. A tanulmányok legfontosabb kérdései, hogy miként kezdődtek el a vállalkozások '89 után Erdélyben, a beindult vállalkozások milyen hálózatban működnek, és mit jelent a megkérdezettek mindennapjai szempontjából a vállalkozás. Sorbán a vállalkozások beindításának fő indítékait a szakmai pálya folytonossága, illetve a pályamódosítás mentén csoportosítja, megjegyzi azonban, az indítékok a valóságban nem különülnek el markánsan, a legtöbb esetben több tényező összefonódása jelenti a valós motivációs hátteret. A szakmai pályafolytonosság esetén különböző típusokat/altípusokat különít el: a vállalkozást családi hagyományként öröklők, a vállalkozást a szakmában való új megmérettetésként realizálók,²² valamint a szakma folytatásának feltételeként (vagy akár kényszereként) vállalkozók csoportját. A pályamódosító vállalkozók, azaz a vállalkozást a szakmától eltérő területen üzök esetén megjelenő két típus közül az első a vállalkozást kiútként, tehát egyfajta kényszerként, másrészt, felkínálkozó lehetőségként tételeződik.

Az életvitel vizsgálata szempontjából pedig alátámasztást nyer az a megállapítást, miszerint az alkalmazotti státusból vállalkozóvá válók számára a vállalkozói lét/státus gyökeres (időbeni, térbeni, valamint az emberi kapcsolatok, továbbá az értékrend terén történő) életmódváltozást jelent (Sorbán 1999).

Kiss írása, az előbbtől eltérően, a vállalkozói életpályák társadalmi, illetve élettörténeti rekonstrukciójára vállalkozik, a vállalkozóság diskurzív toposzainak kiépülését vizsgálja narratív-biográfiai elemzéssel. Kiss tehát elbeszélési stratégiákat, vállalkozói narratívákat mutat be, s amint a szerző maga is jelzi, ezáltal nem a vállalkozói lét tipikusnak mondható élethelyzeteit kísérel megragadni, hanem arra kíváncsi, „hogyan melyek azok a narratív sémák, amelyek segítségével a vállalkozók értelmet adnak saját élettörténeti eseményeik sorának”.

A 35 vállalkozástörténet elemzése kapcsán 15 narratíva-típust,²³ a vállalkozóvá válás elbeszélésének 15 lehetséges stratégiáját látja kibontakozni, amelyeket noha önálló típusként azonosít, ő maga is felhívja a figyelmet a típusok közötti átfedésekre, az elemek kombinatív megjelenésére.

21 Az 1999 tavaszán, a Teleki László Alapítvány megbízásából készült élettörténeti interjúk Erdély különböző régióiban (a Székelyföld különböző településein, továbbá Kolozsváron, Marosvásárhelyen, valamint Temesváron) élő erdélyi magyar vállalkozókkal készültek. A kutatók, a mintába bekerülő vállalkozók kiválasztásánál két alapvető szempontot vettek figyelembe: egyrészt, hogy körülbelül egyforma arányba legyenek képviselve termeléssel, szolgáltatásokkal és kereskedelemmel foglalkozó vállalkozók, másrészt pedig a sokszínűséget követték olyan értelemben, hogy minél szélesebb legyen a mintába bekerülő vállalkozások spektruma (Sorbán 1999).

22 E típus három, az egyén különböző életszakaszaihoz kötődő altípusait összesíti, és pedig: a tanulmányok befejezése utáni, a pálya derekán történő, illetve a nyugdíjba vonulást követő vállalkozás típusát.

23 Kiss által beazonosított 15 narratíva-típus: (1) Self made man (2) Küldetés (3) Kisember (4) Korábbi átmenet (5) Múlt rendszer áldozata (6) Szolgáltatás-szolgálat (7) Kényszervállalkozó (8) Megszakadt polgárosodás (9) Értelmiségi - Curriculum vitae (10) A folytonosság helyreállítása (11) Beavatás-mesterség: szakember és munkás (12) Letelepedés (13) (Etnikai) intimitás (14) Vezető (15) Művész.

A szerző, továbbá, egyenként tárgyalja az egyes narratíva típusokat, bemutatva a köztük lévő kapcsolatot, külön figyelmet fordítva az egyes típusok, továbbá a társadalmi nemi szerepek kapcsolatára, továbbá az időbeliség és etnicitás dimenzióira²⁴ (Kiss 2004).

KÖZÉPOSZTÁLY-VIZSGÁLATOK

Mivel a vállalkozói szféra a (tulajdonosi) középosztály részét képezi, az ide kapcsolódó kérdések az előbbiekkal részben átfedődnek. Arra való tekintettel, hogy Romániában a kommunista rendszer idején nem létezett magántulajdonon alapuló középosztály, a rendszerváltás utáni, középosztállyal foglalkozó elemzések elsősorban a középosztály újra- és kialakulására koncentrálnak és legtöbbször történeti-áttekintő jelleggel bírnak. A fő kérdés, hogy beszélhetünk-e romániai középosztályról, ha igen milyen ez a középosztály, hogyan jött létre, hogyan strukturálódik?

A középosztállyal foglalkozó első írások a kilencvenes évek végén jelennek meg. A munkák alapján a középosztályt illetően két állítást fogalmazhatunk meg: egyrészt, hogy a középosztály (s ezen belül pedig magántulajdonon alapuló középosztály) éppen kialakulóban van, másrészt, hogy a jelenlegi középosztály elsősorban/alapvetően tudástőkéen alapul.

Ezek kapcsán elsőként Roth (1997/1998) írását említhetjük, amely a középosztályt a foglalkozási osztálystruktúrából, másrészt a jövedelmi kategóriákból próbálja levezetni. Mindezek folytán három foglalkozási kategóriát említi, amelyek – meglátása szerint – a középosztály alkotóelemei: egyik a mezőgazdasági vállalkozók csoportja, másik a nem agrár kis- és középvállalkozások tulajdonosai (vagyis a tulajdonképpeni tulajdonosi középosztály), a harmadik a technikusokat, középszintű beosztottakat, illetve a felsőfokon képzett alkalmazottakat egy részét magába foglaló értelmiségi középosztály.²⁵

További kísérletek a középosztályt a jövedelmi szintek mentén próbálják beazonosítani. Brucan (1999: 49–52) arra mutat rá, hogy romániai középosztálya az általa felállított, szerinte középosztályt megjelölő jövedelmi kritériumok szerint voltaképpen nem létezik. A szóban forgó jövedelmi sávok ugyanis csak a politikai és a gazdasági elit csoportjai esetén fordulnak elő. Ennek megfelelően tehát a kilencvenes évek végi Románia társadalmán belül jobbra az elitpozíciókat elfoglalók rendelkeznek olyan jövedelemmel, amely az elemző szerint középosztálybeli jövedelemnek felel meg, ilyen módon tehát igen magas fokú státusz-inkonzisztencia figyelhető meg.

A Brucan megközelítésénél valamelyest árnyaltabb Berevoescu és szerzőtársainak megközelítése (Berevoescu et al. 1999: 240–249). A szerzők szintén a középosztály kiterjedtségére és jellemzésére tesznek kísérletet, összehasonlítva egyrészt az objektív, jövedelmi kritériumok szerinti romániai középosztály arányát a nyugati középosztály arányával, másrészt a szubjektív önbesorolás alapján behatárolt középosztály arányával. Eredményként azt állapítja meg, hogy a szubjektív önbesorolás alapján létezik ugyan egy széles körben elterjedt középosztály-identitás, ám életvitele, jövedel-

24 Az etnicitás dimenziója kapcsán ld. még a szerző további, 2005-ben publikált írását.

25 Becslése szerint a középosztály a társadalmi struktúra mintegy 15-18%-át teszi ki. Ennek legszámtalvobb szegmense (a társadalmi struktúra mintegy 12%-át kitevő) intellektuális középosztály. A tulajdonosi középosztály meglátása szerint mintegy 3-5 %-ra tehető. (Roth (1997/1998: 61–69)

me és vagyoni helyzete szempontjából a magukat középosztályba sorolók nem tekinthetők az objektív mérce szerinti középosztály részének.

Az előző megállapításokkal azonos eredményre jutnak a középosztállyal foglalkozó újabb írások is (Urse 2004a, 2005; továbbá Larionescu et al. 2006; illetve Neagu 2006). Urse is a gazdasági-, illetve kulturális tökevolumen szerint kísérel meg behatárolni a középosztályt, amit három szegmensből lát összetevődni (egyrészt az általa tradicionálisként számon tartott kistulajdonosokból, kis- és közép vállalkozókból, másrészt olyan – már kommunista időszakban körvonalat öltő, – a rendszerváltással kezdetét vevő professzionalizálódással létrejövő szegmensekből). Meglátása szerint a romániai középosztály nem konszolidálódott. Véleménye szerint, a kilencvenes évekbeli általános életszínvonal-csökkenés hátráltatta a folyamatot, ennél fogva, a középosztály vagyoni-jövedelmi szempontból továbbra is meglehetősen gyenge, egyes szegmensei a szerző szerint elszegényedőben vannak, mi több, a bizonytalanul mutató jövedelmi növekedések, továbbá a magas jövedelmet biztosító munkahelyek alacsony száma nem is láttatják a folyamat felgyorsulását (Urse 2004).²⁶

Larionescu és mtsai. (2006), illetve Neagu (2006) a rendszerváltás utáni középosztály létrejövetelének/kialakulásának kapcsán a fentiekkel összhangban azt a megállapítást teszi, hogy – az amúgy fokozatosan formát öltő romániai középosztály – a gazdasági tőke, tudástőkéhez képest lassúbb ütemben zajló felhalmozása miatt elsősorban nem tudaljon, hanem tudás-alapú alapuló középosztály.

A MUNKÁSSÁGOT ÉRINTŐ VIZSGÁLATOK

Noha a mezőgazdaságban és főként az iparban foglalkoztatott fizikai munkát végző dolgozók a kommunista rendszer legszélesebb, továbbá pedig a rendszerváltás által leginkább negatívan érintett társadalmi rétegeit jelentették, explicit módon – kiindulól csoportként vizsgálva e két kategóriát – kevés munka foglalkozik. E két réteggel kapcsolatban tett megállapításokkal inkább a belépési oldalról találkozunk a vállalkozói csoportokat, illetve a szegénységet vizsgáló kutatások holdudvarán belül.

Továbbá, mondhatni, teljes mértékben hiányzik az egykor a mezőgazdaságban és az iparban alkalmazott nem fizikai (főleg rutin munkát végző) dolgozók foglalkozási életútjának nyomon követése. Esetükben azonban számos kérdés fogalmazható meg,²⁷ amelyek közül kevésre kapunk választ.

26 Urse másik, témában jegyzett, írása a rurális középosztályra fókuszál. A fent bemutatott középosztály-képen túlmenően a falusi középosztály szegmentálódásával, az egyes szegmensek körülhatárolásával, illetve azok életstílusbeli jellemzésével foglalkozik. Ennek megfelelően a falusi középosztály négy szegmensből tevődik össze: a közép- és felsőfokon képzett alkalmazottak, a kereskedők és a termelő kisiparosok, egyes földtulajdonosok, illetve a nem mezőgazdasági termelők szegmenséből (Urse 2005).

27 Az ipari és mezőgazdasági dolgozók előtt megnyíló utak közül melyek, hogyan voltak bejárva? Milyen utak nyíltak meg / szűkültek be e két kategória (és ezek szegmensei) előtt? A rendszerváltást követően a csökkenő arányú ipari dolgozók köréből mekkora volt a (kényszer)vállalkozni próbálók, illetve a sikeres vállalkozók aránya, mekkora és melyik részük (és mennyire tartósan) süllyedt szegénységbe, (és milyen eséllyel képes kitörni a szegénységből), költözött vidékre, vonult vissza a munkaerőpiacról, kényszerült arra, hogy valamilyen formában külföldön vállaljon munkát (esetleg kivándoroljon)? Kik azok, akik továbbra is a munkásként vannak jelen a munkaerőpiacon, kik válnak munkássá, mi jellemzi a jelenleg fizikai munkát végzők csoportját? Kik kényszerültek profilváltásra? Sikerült-e (illetve amennyiben igen, pontosan kiknek sikerült) profilt váltaniuk? Mennyire sikeres volt ez a váltás?

A falun élő, egykor az iparban foglalkoztatott alkalmazottak (mérnökök, technikusok és művezetők, valamint munkások) (kényszer)vállalkozóvá válási folyamatáról olvashatunk Neményi munkáiban (Neményi 1996, 2002). A szerző egyrészt a Hargita megyében kialakuló magánszektor vizsgálatán belül foglalkozik az újan alapított vállalkozások vezetőinek foglalkozási életútjával. Ennek során rajzolja meg ki az ipari alkalmazottak vállalkozóvá válásának útja, a megkérdezettek ugyanis vezetővé válásukat megelőzően elsősorban iparban alkalmazott mérnökök, technikusok és művezetők, valamint munkások voltak (Neményi 1996: 31–32). Másrészt, későbbi, a többek között a rurális foglalkozási struktúrát vizsgáló munkája során mutat rá arra, hogy a falusi vállalkozói réteg több, mint fele korábban ipari munkás volt (Neményi 2002: 171).²⁸

Az egykori munkásság útjait érintik a kommunizmus ideje alatt faluról városra költözők rendszerváltás utáni helyzetét vizsgáló esettanulmányok (Csedő et al. 2003, 2004 illetve Geambaşu 2003). Mindhárom írás egyazon kutatás²⁹ adatait dolgozza fel, melynek célja az elsőgenerációs városlakók népességének jellemzése, valamint életmódjának feltárása (a kolozsvári népesség viszonylatában). E vizsgálat során jutnak a szerzők arra a témánkhöz kapcsolódó megállapításra, amely szerint az elsőgenerációs városlakóknak – akik a kommunista rendszerben igen nagy arányban ipari munkások voltak – egyik szegmense a szülőfaluba való visszaköltözést választja. A visszaköltözésnek két okát valószínűsítik: egyrészt nyugdíjazás utáni visszaköltözésről lehet szó, másrészt a városi élet magas költsége kényszeríti a családokat lakásuk eladására és a – megélhetőséget a mezőgazdasági, önállósági tevékenységek révén könnyebbé tevő – falusi élethez való visszatérésre (Csedő et al. 2003: 70–71, 2004: 44–45; Geambaşu 2003: 79–81).

Végül, e ponton említendő Pásztor, illetve Péter kvalitatív (mélyinterjúkon és résztvevő megfigyelésen alapuló) kutatásai, melyek a lokális vizsgálatok keretében (többek között) az ipari munkásság körében megjelenő új szegénység jelenségét, annak okait és következményeit, a válaszreakcióként kiváltott túlélési stratégiákat vizsgálják (Pásztor 2003a, 2003b; Péter 2003a, 2003b; Oláh–Péter 2006).

HÁTRÁNYOS HELYZETŰEK, SZEGÉNYSÉGBEN ÉLŐK VIZSGÁLATA: UNDERCLASS-KUTATÁSOK

A szegénységgel kapcsolatos kutatások – a szegénység rendszerváltás utáni megjelenése és terjedése miatt – a román szociológia legtermékenyebb kutatási területét képezik. A fellelhető elemzések javarészt tipologizálóak, elsősorban a különböző, veszélyeztetett kategóriák körülhatárolására, továbbá a szegénység okainak feltárására tesznek kísérletet, végül pedig nem maradnak el a szegénységre orvoslási módok kidol-

28 Mivel az írás – jellegéből adódóan – nem tér ki az ipari munkások foglalkozási életútjára, nem tudjuk meg, hogy a szóban forgó vállalkozók ipari munkásként korábban mennyiben voltak falun, illetve városban alkalmazva, így azt sem tudjuk meg, hogy mennyiben lehet szó városról visszatérő, a faluba visszaköltöző és mennyiben állandó jelleggel falun lakó (adott esetben a naponta vagy hetente a falu és város között ingázó munkásokról).

29 A szerzők a kolozsvári népességre nézve reprezentatív, 923 fős mintán végzett kérdőíves adatfelvétel, ezen belül pedig a kolozsvári elsőgenerációs népességen belül készített, mintegy 35 félstrukturált interjú adatait dolgozzák fel. A kutatás elsősorban a városba költözés okait és folyamatát, a migráció indítékait és annak körülményeit kísérel meg feltérképezni.

gozása céljával végzett vizsgálatok sem. Kvantitatív, illetve kvalitatív kutatások egyaránt megtalálhatók. Az előbbieket legtöbbször demográfiai változók mentén tesznek kísérletet a kockázati csoportokat körülhatárolására (Zamfir 1994, 2001; Teşliuc–Pop 2000, 2005; Teşliuc et al. 2001, illetve World Bank 1997, 1999 és 2003)³⁰, az utóbbiak jobbára regionális, vagy lokális esettanulmányok, valamint azokra alapozó összegző jellegű munkák, amelyek részben tipologizáló jellegűek, részben pedig a rendszerváltás utáni elszegényedési folyamatokat, az új szegénység jelenségét és megjelenését, annak okait és következményeit vizsgálják (Biró–Biró 1994, 1997; Oláh 1997a; Péter 2003a, 2003b; Pásztor 2003a, 2003b; Stănculescu 2004; Oláh–Péter 2006).

A kvantitatív vonalon elsőként Zamfir 1994-es munkáját említhetjük. Elemzése kombinált szocio-demográfiai változókkal vizsgálja a fogyasztási szint szerinti szegénységet: egy háztartásban élő felnőttek – egy vagy többszülős háztartás – és gyerekek száma), munkaerőpiaci státusz (egyedül/élettárral élő aktív kereső, munkanélküli, nyugdíjas), (városi/falusi) lakókönyezet és régió, foglalkozás, iskolázottság, életkor, valamint a jövedelem forrása szerint. Mindezek közül kiemelkedően hátrányos helyzetűnek találja az egyszülős-többgyerekes családok, az alkalmazottak és munkanélküliek, a földműveléssel foglalkozók, az alacsony iskolai végzettséggel rendelkezők (Zamfir 1994: 54–67). Későbbi, 2001-es munkájában kilenc veszélyeztetett csoportot említ meg: a sokgyerekes családokat, az egyszülős háztartásokat, a munkanélküli családokat (, azaz olyan családok, amelyekben a háztartásfő munkanélküli), a földműves családok (ahol a jövedelem nagy része a földművelésből származik), a nyugdíjas családokat, lakás nélküli családokat, etnikai kisebbségi csoportokba tartozó (főként roma) családokat, a munkaerőpiacra belépni nem tudó fiatalok csoportját, az árvagyerekeket (Zamfir 2001: 13–17).

Teşliuc és Pop (2001, 2005) a szegénység oksági vonatkozásait vizsgálja 1995-1998-as adatokon.³¹ A két szerző háztartástípusok között differenciál, elemzésükben az alkalmazottként dolgozó, valamint a nyugdíjas családfői háztartáskategóriát emelik ki, mint a leginkább szegény háztartástípusokat (a relatíve alacsony szegénységi kockázat ellenére). Az első esetén a nagycsaládosok, illetve a munkanélküli családtagot is magukba foglaló háztartások kockázati faktora bizonyul magasabbnak. A szegénységi kockázatot kisebb, ha a munkahely mellett a háztartás rendelkezik termőfölddel, illetve ha az alacsonyabb munkanélküliségi rátájú megyékben élnek. A nyugdíjas családfői háztartások esetén is nagyobb kockázat a sokszemélyes háztartás, a munkanélküli családtag esetén, továbbá ha a háztartásfő iskolázottsága alacsony. Bizonyos nyugdíjtípusok (rokkantnyugdíj, egykor a mezőgazdaságban dolgozó alkalmazottak nyugdíja) esetén is nagyobb. A kockázat kisebb, ha a háztartásban kereső személy is van, illetve ha a háztartás városi környezetben található. A szerzők továbbá két szegénységtípus között tesz különbséget: az átmeneti szegénység, illetve a tartós szegénység között. E tekintetben a fent említett két leginkább szegény kategóriába tartozó háztartások bizonyulnak egyben a szegénységből legsikeresebben kitörő háztar-

30 Mindezek mellett – a romániai szociális rendszer vizsgálata kapcsán, munkájának 2. fejezetében – a szegénység mértékét, különböző mérési módszereit, illetve romániai adatforrásait ismerteti és veti össze (Molnar 1999: 55–103).

31 Az elemzésben használt adatok a Nemzeti Statisztikai Intézet 1995–1998 közötti Integrált Háztartás Vizsgálatokból (Ancheta Intergrată în Gospodăria) származnak.

tásoknak szemben azokkal a háztartásoknak, amelyeknek családfője munkanélküli, mezőgazdasági vagy egyéb önálló (ld. id. művek).

Teşliuc és mtsai. szintén tipológiákat állítanak fel, a nagy létszámú családokat, az időseket, a nőket, az alacsony iskolázottsággal rendelkezőket, a foglalkozási szempontból a munkanélkülieket, a kevés termőfölddel rendelkező földműveseket, továbbá vállalkozókat említve veszélyeztetett csoportokként (Teşliuc et al. 2001: 30–39). Megállapításaik szerint a szegénység nagy létszámú, sokgyerekes családokat érinti a leginkább, továbbá kiemelendő a nők, az alacsonyan iskolázottak, az beosztotként dolgozók és a nyugdíjasok helyzete (Teşliuc et al. 2001: 39–41).

A legkorábbi kvalitatív kutatások körében Biró és Biró (1994, 1997) a rendszerváltás utáni székelyföldi elszegényedési folyamatokat és ezek okait vizsgálják. Főként az idősek kirekesztődését vizsgálva két elszegényedési – egy általános és egy lokálisan érvényesülő – tendencia között tesznek különbséget. Míg az általános tendenciát közvetlenül a makrogazdasági tényezőkkel magyarázhatók, a lokális tendenciák a lokális kapcsolati hálók megváltozása, s a lokális szociális viszonyok dinamikájának megváltozása, a lokális szociális háló felszámolódása révén válik megmagyarázhatóvá. A szerzők szerint az államosítást megelőzően létezett egy automatikusan létrejövő szociális háló, amely az idősek segítségét szolgálta, s egy olyan lokális közegben volt jelen, ahol közvetlen, közösségi kapcsolatok léteztek. A szocialista modernizáció során ezek a közösségi kapcsolatháló felbomlottak, megváltozott (pl. a falusi népesség városra való ingázásával, a városon belüli kapcsolatháló kialakulásával). A szocialista rendszeren belül az erőforrások centralizációjával és újratagolódásával azonban kialakult egy újabb szociális viszonyrendszer, amelyen az új mechanizmus szerint elosztott erőforrások „birtokosai” töltötték be kulcsszerepet (pl. a néptanács, a helyi szövetkezet, a mezőgazdasági gépállomás azon alkalmazottai). A támogató jellegű szociális háló igazából egy fekete gazdaság / fekete munkán alapuló költségtérítéssel szolgáló rendszer volt, ami azért tekinthető mégis támogató jellegűnek, mivel az erőforrások birtokosai – szimbolikusan – a rászorulóknak számára a szokásosnál alacsonyabb mértékű térítést szabtak meg. Kialakult tehát egy újabb, lebegtetett erőforrásokon alapuló szociális háló. Ez a kapcsolatrendszer bomlik fel a tulajdonviszonyok – rendszerváltás utáni – változása miatt. A rendszer helyét azonban – a szerzők tapasztalatai alapján – nem vette át a falura eredetileg jellemző közösségi háló. Ennek a belső átrendeződésnek pedig megvannak a maga „áldozatai”, elsősorban azok az idős családok és magányosan élő öregek, akik a társadalmi szerkezet változásaira már nem tudnak ők maguk is változással, (az életvitel átszervezésével, a foglalkozás megváltoztatásával, elköltözéssel) válaszolni, a falu társadalmától/közösségétől jövő segítségre azonban immár nem számíthatnak.

Ugyancsak a székelyföldi régió belülről mozog Oláh (1997a) szegénységtipológiákat felállító deskriptív jellegű tanulmánya, mely elsősorban a városban és falun élő elszegényedő rétegek között differenciál. E szerint a városi környezetben a nyugdíjából élőket, a fizikai foglalkozásúakat, a rutin szellemi munkát végző alkalmazottakat, valamint a munkanélküliek csoportját, falusi környezetben pedig a termelőszövetkezeti nyugdíjasokat, munkanélkülieket, a (városba ingázó) munkavállalókat, illetve a fiatalok csoportját említi meg, mint elszegényedőben lévő és veszélyeztetett csoportokat (Oláh 1997a: 51–61).³²

32 A téma kapcsán ld. még a szerző ugyanezen évben megjelent esettanulmányát (Oláh 1997b).

Szintén az új szegénységre, vagyis a rendszerváltással járó strukturális változások által előidézett elszegényedésre, lecsúszásra adott válaszreakciókat (az érintettek túlélési stratégiáit) vizsgálja Péter (2003a) különböző helyszíneken végzett terepmunka és adatgyűjtés tapasztalataira alapozva. Fő kérdése, hogy milyen túlélési stratégiák léteznek, azok hogyan oszthatóak, illetve kikre jellemzők az egyes típusok.

Alapvetően két típusú, aktív és passzív stratégia különböztethető meg egyrészt egy hármaskoordinátarendszeren belül (a háztartások szükségleteinek rendszerében, a fogyasztási mintában, valamint a gazdasági erőforrások származásában történő változtatások koordinátái) szerint, másrészt egy (a kockázatvállalás, az aspirációs célok, a tervezés időhorizont komponenseket magába foglaló) háromdimenziós értelmezési téren belül. Ennek megfelelően az „aktív” stratégia a passzívvval szemben inkább hajlandó kockázatot vállalni, célja a helyzet javítása és nem pusztán a szűk értelemben vett túlélés megvalósítása, rövid és közép távra tervez, nem pusztán a jelenben él, „egyik napról a másikra”. Az előbbi inkább a kevésbé depriváltakra, az utóbbi pedig inkább többszörösen depriváltakra jellemző. Péter munkájában utal a szegregációra, illetve a szegénység etnicizálódására is. A kutatások terepét rendszerint egy jól behatárolható, szegregált város-, vagy településrész képezi, amely több (szegénységgel összefüggő témájú pl. romák identitásépítése és túlélési stratégiái) esettanulmányban konkrétan is megjelenik (Péter 2003a, ill. 2005a, 2005b, 2006).

Hasonló módon, esettanulmány keretén belül vizsgálja az új szegénységgel összefüggő szegregációt, *slumosodást* Pásztor (2003a, 2003b). A szerző Kolozsvár példáján keresztül kísérli meg felvázolni azokat a mechanizmusokat, amelyek a szegénynegyedek létrejöttében szerepet játszanak, valamint modellezni az oda vezető életutakat, pályákat. Arra mutat rá, hogy a kommunista rendszer, homogenizáló szándéka ellenére, a lakótelepi lakáskiutalások mechanizmusai révén létrehozta a lakóhelyi rétegződés strukturális feltételeit, amelyek a rendszerváltást követően, a piaci viszonyok kialakulásával a felszínre kerültek. A lakástényező az elszegényedés egyik faktorává vált.³³

Péter fent említett munkájához hasonlóan különböző terepeken készített mélyinterjúkon alapszik Stănculescu (2004) a szegénység típusairól és a szegénységbe vezető pályavonalokról szóló esettanulmánya. A szerző családforma és lakóhely szerinti négy szegénységtípust különböztet meg családforma és lakóhely szerinti: falun élő csak lakással rendelkező, általános krízisben levő kiterjedt család, a hanyatló gazdaságú kisvárosban, extrém szegénységben élő sokgyerekes család, a nagyvárosi, extrém szegénységben élő, gyerekeiket egyedül nevelő anyák, városos, megyeszékhelyen, extrém szegénységben élő (egy)gyermekes együtt élő fiatal párok csoportját (Stănculescu 2004: 37–64).

Oláh és Péter (2006) kolozsvári terepmunkák eredményeit összegzi, megrajzolva, modellezve a tipikusnak mutató elszegényedési pályákat, illetve feltárva az ezekre vezető tényezőket, illetve eseményeket. A két szerző négy alapvető csoport (a *megpihenők*, a *kirekesztettek*, a *szélre sodródottak*, illetve az *atipikusak*), valamint négy mo-

33 A lakásosztó intézmény – rendszerint a gyár, vagy üzem – dolgozóinak ugyanazon helyen biztosított lakást, a csődbejutás következtében az adott tömbházakban, vagy akár városrészekben lakók egyszerre váltak munkanélkülivé, tehát veszélyeztetett helyzetbe.



dell (a lakáselvesztő, a csoportmobilitási, a lemerülő, illetve az egyedi pályamodell³⁴) között tesznek különbséget, megállapítva, hogy a lakás elvesztése, illetve hiánya kulcsfontosságú az elszegényedés, a szegénnyé válás folyamatában.

A TÁRSADALMAT EGÉSZKÉNT VIZSGÁLÓ KUTATÁSOK

A társadalomra, mint egészre tekintő vizsgálatok kérdései alapvetően a társadalmi rétegződés / a társadalmi struktúra vizsgálatát, azaz a társadalmi rétegek, osztályok körvonalazását, a társadalmi szerkezet megrajzolását, ehhez kapcsolódóan pedig a struktúra változásának nyomon követését jelenti.

Jelen esetben az átfogó szemléletű vizsgálatokat két kategóriába soroljuk. Először a deklaráltan a társadalmi struktúrát vizsgáló (struktúra-vizsgálati módszertan és elmélet szempontjából megalapozott) elemzésekkel foglalkozunk, majd pedig a munkaerőpiaci változásokat – elsődlegesen a hivatalos statisztikák szerinti foglalkozási csoportok vizsgálata révén – megragadni szándékos vizsgálatokkal.

RÉTEGZŐDÉS-VIZSGÁLAT ÉS STRUKTÚRA-KUTATÁS

A rétegződés és struktúra-kutatások tekintetében két megközelítésmód között tehetünk különbséget: elsőként Berevoescu és munkatársainak rétegződésvizsgálati kísérletével (Berevoescu et al. 1999), másodikként az EGP-séma alkalmazására irányuló törekvésekkel (Veres 2003, 2006; Ercsei 2005; vö. Csedő et al. 2003, 2004).³⁵

Az első, a már említett *Közvélemény barométer* kutatás sorozathoz, illetve Chiribucă-Comşa munkájához kapcsolódik (Berevoescu et al. 1999: 240–249). A szerzőpáros a gazdasági és kulturális tőkevolumen felmérése mellett a romániai társadalom szerkezetét vizsgálja szembehelyezve a vagyon szerinti eloszlást, illetve szubjektív önbesorolást.³⁶

34 A lakáselvesztő modellre elsősorban a lakás (különböző életúti problémák, krízisek miatti) elvesztése jellemző. Ez a modell tipikusan az újszegények modellje (vagyis azoké, akik a rendszerváltást megelőzően lakással és munkahellyel rendelkeztek és a rendszerváltást követően váltak depriváltakká). A lemerülő modell a többszörösen hátrányos helyzetűekre vonatkozik. Esetükben kumuláltan, halmozottan jelentkeznek a szegénység önmagukban is súlyos problémái. Ez a pálya vezet a teljes kirekesztettséghez. A csoportmobilitás modellje az egyedülálló, idős népesség tipikus életpályája. Leginkább azokról az időskorúakról van szó, akik nyugdíjuk fokozatos elértéktelenedése következtében csoportosan lefelé mobilizáltak, szélre sodródtak.

35 Ezekon túlmenően a rurális, nem-mezőgazdasági dolgozók foglalkozási struktúrájának elemzéséből indul ki Sandu (2005) és jut el egy gazdasági rétegződésmodellhez (ld. alább).

36 A két kutató a jövedelem szerinti rétegződés alapján azt állapítja meg, hogy az alsó, közép és felső jövedelem szerinti osztályok a társadalomban azonos arányt képviselnek. Az önbesorolás viszont ettől eltérő eredményekhez vezet. A magukat az alsó osztályhoz tartozók aránya ehhez képest lényegesen kisebbnek mutatkozik (14%), a középosztály – ami tulajdonképpen, különböző középosztályokat magába foglaló – középréteg aránya a legnagyobb (86%), a felsőosztály pedig mindössze 1%-ot tesz ki.



Veres 2003-as írása elsőként alkalmazza empirikusan³⁷ a romániai szakirodalomban az EGP-sémát, deklarált célja, hogy az erdélyi társadalmi struktúra sajátosságainak bemutatása mellett egyben módszertani kísérlet (egyfajta úttörő munkát) is tegyen. A tanulmány, szemmel tartva a Ferge-féle munkajelleg-csoportok kialakítási szempontjait, módosítja, a romániai viszonyokhoz adaptálja az EGP sémát, amelynek egy átalakított 7+1 kategóriás osztálysémáját használja (Veres 2003: 90–95). A tanulmány továbbá a bourdieu-i tőke-kategóriák bevonásával a társadalmi kategóriák közötti különbségeket vizsgálja etnikumok szerint. A gazdasági tőkének a jövedelemkategóriákat, illetve a tartós használati cikkek száma szerint kialakított vagyoni kategóriákat felelteti meg (Veres 2003: 96–102).³⁸

Az összegzés egyik hangsúlyos megállapítása módszertani-empirikus jellegű, mely szerint a nyugati társadalmakban alkalmazott EGP-séma, továbbá pedig a bourdieu-i tőkeelmélet, módosítva bár, de érvényesek a román társadalom esetén, ebből kifolyólag pedig a fentiek által létrehozott elméleti-empirikus keret alkalmas a romániai és ezen belül az erdélyi népesség vizsgálatához.

Jól megalapozottak tehát a vizsgálati eredmények, melyek szerint kimutatható a rétegek relatív homogenitása az anyagi tőke szempontjából, noha a magyar etnikumú lakosság körében elitnek számító csoport vagyoni tekintetben alulmarad az (erdélyi) román népesség elitjét képezőkkel szemben. A három tőketípus közül a kulturális tőke szerepe a legmeghatározóbb. Az apa és az egyén iskolázottsági szintje között szoros kapcsolat áll fenn. A társadalmi tőke nagysága között szintén szoros összefüggés figyelhető meg, a kapcsolatok száma nagyobb a középrétegeknél és az értelmiségiek körében. Az elitre a gyenge kötődésű kapcsolatok jellemzőek (Veres 2003: 105).³⁹

A Veres által kialakított koncepció szerint alkalmazza Ercsei (id. mű) az EGP-séma adaptált (5 kategóriás) változatát. Vereshez hasonlóan az osztályok bourdieu-i tőketípusok szerinti jellemzését adja, s ennek segítségével rajzolja meg az osztályok közötti differenciációs határvonalakat. Elemzése két differenciációs határvonal meglétét állapítja meg: az egyik a szolgáltató osztály és a nem rutin jellegű szellemi munkát végzők osztálya között, a másik pedig a rutin jellegű szellemi munkát végzők és a fizikai munkát végzők osztálya között húzódik. Ezekbe nyúlik bele, illetve részben ezek között helyezkedik el a kistulajdonosok és az önállók heterogén osztálya.⁴⁰

37 A tanulmány két, az Etnikumközi Viszonyok Erdélyi Kutatóközpontja (Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice din Transilvania - CCRIT) által végzett kutatás adatbázisára épít: egyrészt az 1997-es „Kárpát medence kutatás” projekt az erdélyi régió 16 év feletti lakosságát reprezentáló, 1841 fős mintájára, valamint az erdélyi magyarság társadalmi-gazdasági helyzetéről és politikai attitűdjéről az erdélyi magyar anyanyelvű lakosság körében 1999-ben végzett felmérés 1182 fős mintájára.

38 E fentiekén kívül továbbá a Blau-Duncan modellt véve alapul az írás kísérletet tesz a státus-meghatározó tényezők feltérképezésére, illetve hatásuk vizsgálatára (Veres 2003: 102–105).

39 A szerző, 2006-os tanulmányában, a 2003-as elemzést ismétli meg újabb adatokon, a korábbi elemzés mintegy ellenőrzése, felülvizsgálataként. A két említett adatbázis mellett a szerző elsődlegesen a 2000-ben végzett „Kapcsolathálók és a Nemzeti Identitás Modelljei Erdélyben” kutatás adatait használja. Az 1856 fős minta az Erdélyben élő 16 év feletti lakosokat reprezentálja és két almintából tevődik össze (Veres 2006).

40 Az elemzés a Csedő et al. tanulmányok esetén hivatkozott lokális vizsgálat kérdőíves adatait használja.

FOGLALKOZÁSI CSOPORTOK VIZSGÁLATA

A társadalom egészére vonatkozó, külön vizsgálati ággként említhető a gazdasági szektorok és ezen belül a foglalkozási csoportok / a foglalkozási struktúra hivatalos statisztikai adatok alapján történő vizsgálata.

E témakörben, a Neményi, fentebb már említett, rurális foglalkozási szférát vizsgáló munkáján kívül (Neményi 2002) további két munkát sorolhatunk ide. Mindkét munka alapvetően a 2002-es népszámlálási adatokra támaszkodik. Az első a gazdasági átmenet főbb tendenciáit, a foglalkoztatottság különböző aspektusait vizsgálja a foglalkozási főcsoportok, a nemzetgazdasági ágazatok szerint, továbbá megkísérli pozicionálni Romániát kelet-európai viszonylatban (Veres 2005). A második (egyebek mellett) a rurális szféra foglalkozási struktúráját elemzi, határozottan a nem-mezőgazdasági dolgozókra fektetve a hangsúlyt. Célja a nem-mezőgazdasági dolgozók foglalkozási összetételének, illetve a mezőgazdasági szektorban foglalkoztatottakhoz viszonyított életszínvonalának, végül pedig esetleges, e tekintetben fennálló regionális különbségek feltárásának vizsgálata (Sandu 2005).

Az előbbi egyrészt a romániai gazdasági és foglalkozási szerkezet jelentős változását, másrészt a szerkezeten belül a problémák áthelyeződését (nevezetesen az iparból kivonulni kényszerülő inaktivitásba, mezőgazdasági szektorba való menekülését), továbbá pedig a kelet-európai tömb országaitól való eltérését emeli ki (a szolgáltatói szektor alacsony és a mezőgazdasági szektor magas aránya, a jövedelem abszolút értéke tekintetében, noha a kiadások szerkezete és a munkanélküliség aránya nem mutat nagy eltérést), amelyek alapján arra lehet következtetni, hogy a romániai gazdasági szerkezet – legalábbis a 2002-es népszámlálási adatok fényében – nem vált még posztindusztriálissá (Veres 2005).

Az utóbbi egyrészt az ingázók és nem-ingázók, a fizikai és nem fizikai dolgozók között tesz különbséget, illetve e két utóbbi kategórián belül külön foglalkozik a magas és alacsony képzést igénylő foglalkozási kategóriák országos és megyei eloszlásával, másrészt megvizsgálja a jövedelemforrások foglalkozási kategóriák szerinti eloszlását (Veres 2005: 78–86). Ezen ismérvek, további szocio-demográfiai változók (életkor, nem, iskolázottság, fogyasztási javakkal való ellátottság, stb.) keresztmetszetében, valamint a mezőgazdasági foglalkozások hozzáillesztésével társadalmi-gazdasági profilok, a rurális szféra egyfajta szerkezeti modelljét hozza létre. Ez egy hierarchikus, piramis-modell, amelynek csúcsán (a rurális nem mezőgazdasági) menedzserek, szakértelmiségiek és technikusok kis létszámú csoportja, alján pedig a mezőgazdasági dolgozók széles rétege található (Veres 2003: 86–92).

ÖSSZEGZÉS: MIT SIKERÜLT MEGTUDNUNK ÉS MIT NEM?

Kiindulópontként az a kérdés szolgált, hogy mi az, amit megtudhattunk és mi az amit nem a romániai társadalom szerkezetéről, mennyiben sikerült feltárni, leírni, megmagyarázni a társadalmi szerkezetet érintő változásokat – elsősorban – a rendszerváltás utáni, átmeneti folyamatok kontextusában, milyen tudás-, és ismeretanyaggal lettünk gazdagabbak, mi a témához kapcsolódó kutatások, vizsgálatok, elemzések, eddigi hozzáadéka, milyen kérdések/kérdéskörök maradtak lefedetlenül.

A fentiek során először áttekintettük a társadalomszerkezettel kapcsolatos, elmélet-alkotás irányába mutató kezdeményezéseket, majd – egy hierarchikus, rész-egész rendezési elvnek megfelelően – sorra vettük a társadalom különböző rétegeivel, osztályaival (valamint ezek szegmeseivel) foglalkozó kutatásokat és elemzéseket, végül pedig a társadalmat egészként vizsgáló munkákat mutattuk be. Ennek során találkozhattunk különböző módszertani, adatgyűjtési apparátust alkalmazó, lokális és országos szintű vizsgálatokkal, kérdésekben és válaszokban „gazdag” és „kevésbé gazdag” területekkel.

A következőkben, sorra véve ismét az áttekintett kutatási területeket, megpróbáljuk összegezni az eredményként leszűrhető lényegi megállapításokat, rávilágítva arra, hogy milyen kérdések maradtak nyitottak.

Az egyik leggazdagabb terület, az elit-kutatások elemzése kapcsán láthattuk, hogy a fellelt munkák az elit cirkuláció és reprodukció kérdését, a rendszerváltást követően kialakult hatalmi viszonyokat (hatalmi elit és ellenzék, hatalmi elit és a gazdasági/technokrata elit viszonyát) vizsgálják, az eredmények pedig inkább az elitreprodukció – az eliticirkulációhoz viszonyított – magas arányát állapítják meg.

A vizsgálatok azonban nem foglalkoznak viszont expliciten a eliten belüli tőkekonverzióval, valamint az elitreprodukció/eliticirkuláció (visszamenőlegesen immár kivitelezhetetlenné váló) szisztematikus vizsgálatával (, azaz számszerűen/arányaiban *nem tudjuk*, hogy az egyes (politikai, de főként a gazdasági és kulturális) elitszegmensek milyen arányban reprodukálódtak/reprodukálódnak. Nem ismerjük az elit számszerűsített „összetételét” sem, vagyis azt, hogy az egyest elit-csoportok (gazdasági, politikai, kulturális elitek) milyen arányt képviselnek az eliten belül.

A soron következő, vállalkozói szféra vizsgálatai esetén a legtöbb elemzés *a vállalkozók* (legtöbbször a rurális szféra vállalkozóinak) *tipologizálásával* foglalkozik, jobbra kvalitatív (életútinterjú, mélyinterjú) és kevésbé kvantitatív módszertant alkalmazó esettanulmányok formájában. Ezek mellett, kevesebb írás foglalkozik *a kik(ből) lettek vállalkozók* kérdéskörrel. E témában is elsősorban kvalitatív empiriára alapozó, etnikai (illetve egyéb) dimenziót is szemmel tartó írásokat találunk, amelyek révén valamelyest képet kapunk a létező vállalkozói életpályákról. Kvantitatív mérések hiányában azonban *nem ismerjük* az aránybeli eloszlásokat, pl.: a kényszer-vállalkozások, a mezőgazdasági és nem-mezőgazdasági vállalkozók, kis- és nagytulajdonosok arányát.

A középosztály-vizsgálatok ha nem is a leggazdagabb, de mindenképpen az egyik legmegalapozottabb kutatási területet jelentik. Az itt fellelt munkák az új középosztály, valamint annak szegmenseinek körülhatárolása tesznek kísérletet. A kapcsolódó írásokból *azt tudjuk meg*, hogy egy viszonylag gyenge, még nem konszolidálódott középosztályról beszélhetünk, amely elsősorban nem tulajdon-, hanem tudásalapú középosztály.

Az (egykori és jelenlegi) ipari és mezőgazdasági munkások esetén megállapíthatunk, hogy e két szegmens helyzetére, foglalkozási életútjára vonatkozó elemzések, tanulmányok hiányt képeznek. E két szegmenst érintő kérdésekkel mindössze a vállalkozói és szegénység-kutatásokban, illetve az átfogó foglalkozási struktúra vizsgálatok során találkozhatunk.

Ennélfogva *nem kapunk választ* arra, hogy a kommunista rendszer legszélesebb társadalmi rétegeit jelentő mezőgazdasági és ipari munkásság előtt megnyíló utak kö-

zül melyek, hogyan voltak bejárva. *Nem tudjuk*, hogy a rendszerváltást követően csökkenő arányú ipari munkásság köréből mekkora volt a (kényszer)vállalkozni próbálók, illetve a sikeres vállalkozók aránya, mekkora részük (és mennyire tartósan) süllyedt szegénységbe (és milyen eséllyel képes kitörni a szegénységből), költözött vidékre, vonult vissza a munkaerőpiacról, kényszerült vendégmunkásságot vállalni? Kik azok, akik továbbra is a munkásként vannak jelen a munkaerőpiacon, kik válnak munkássá, mi jellemzi a jelenleg fizikai munkát végzők csoportját.

Az underclass-, szegénység-kutásokat illetően láthattuk, hogy a mezőny kérdésekben és válaszokban is leggazdagabb kutatási területeként tartható számon. A kvantitatív és kvalitatív kutatások e téren egyaránt megtalálhatók. Az egymást kiegészítő két irányvonal sikeresen válaszolja meg a terület kérdéseit: felméri a szegénység mértékét, felderíti annak okait, körülhatárolja a veszélyeztetett csoportokat, és javaslatot tesz lehetséges megoldásokra is.

A társadalomra egészként tekintő, átfogó-jellegű kutatások esetén egyrészt a rétegződés-, és struktúra-kutatási kísérleteket, másrészt a népességstatisztikán alapuló elemzéseket tekintettük át. A rétegződés és struktúra-kutatások kapcsán azt a megállapítást tehetjük, hogy az átfogó, országos szinten reprezentatív, nagymintás struktúra-vizsgálatok terén – noha ilyen jellegű kutatások és vizsgálatok folyamatban vannak – a kutatási terület még adós maradt. Berevoescu és szerzőtársainak munkája jóllehet országos szinten reprezentatív, csak széles rétegeket különít el egymástól (alsó-, közép-, és felső-osztály). Jóllehet Veres modellépítési igényével (is) fellépő írásai elméleti-módszertani koncepciójuk szempontjából fontos és üdvözlendő előrelépést jelent, empirikus szempontból, kérdésfeltevésük regionális szinten marad. Véleményünk szerint, a népességstatisztikai adatokat felhasználó elemzések noha igencsak hasznosnak bizonyulnak a munkaerőpiaci trendek feltárása és elemzése szempontjából, jellegükből adódóan nem biztosítják azokat a módszertani és elméleti beágyazottságot, amely a rétegződés-, és struktúra-kutatások esetén elvárt.⁴¹

Végül, amint láthattuk, elmélet-, és modellépítéssel az elméleti munkák esetén sem találkozunk. A Larionescu által jegyzett írás (id. mű) megállapodik az elméletek összegzésénél, Urse (2003, 2004b) társadalomszemlélete egy lehetséges rétegződés-modell kialakítására alkalmas első lépés lehet, jelen állapotában módszertani-empirikus szempontból nézve nem tekinthető hasznosíthatónak.

Mindezekből kifolyólag tehát *nem kapunk* olyan képet a teljes népesség rétegződéséről, struktúrájáról, amely (az egyes osztályok struktúráján belüli arányáról és egyéb, szocio-demográfiai változók mentén történő eloszlásáról, a szerkezet változásáról, az átrétegződés tendenciáiról, továbbá) *módszertanilag kidolgozott és elméletileg beágyazott* társadalmi struktúra-, vagy rétegződés-modellen alapulna. Megfelelő elméleti-módszertani (érvényesség és megbízhatóság szempontjából tesztelt) modell alkalmazó átfogó elemzések hiányában a nemzetközi összehasonlító kutatási lehetőségek is kiaknázatlanok maradnak.

41 Reprezentatív adatfelvételekkel a mobilitás-kutatások (Cârțână 2000; Neagu 2004; Tomescu–Dubrow 2005) eseteiben találkozunk, s jóllehet ezek a saját kérdésfeltevésüket illetően érdembeni munkákként tarthatók számon, különböző okoknál fogva nem reflektálnak a társadalmi szerkezetre, ezek esetükben sem beszélhetünk a társadalomszerkezet elméleti-módszertani beágyazottságáról.

Mindezek folytán úgy gondoljuk, hogy érdemes kiterjeszteni a kutatásokat a megválaszolatlan kérdések irányába, feltárni a működésben lévő mechanizmusokat (a társadalmi struktúra adott csoportjai/kategóriái/osztályai/rétegei, illetve a társadalom egésze esetén egyaránt) részben a meglévő tudás felhasználása és ötvözése révén, részben egy olyan módszertani-koncepcionális ki- és körültekintéssel, ami az érvényesség és megbízhatóság optimumát adja, ezen túlmenően pedig lehetővé teszi a nemzetközi összehasonlítás lehetőségét is.

IRODALOM

- *** (1997): Romania Poverty and Social Policy (Report No. 16462-RO) (In Two Volumes) Volume I: Main Report. New York: World Bank.
- *** (1999): From Rural Poverty to Rural Development (Report No. 28998). București - New York: INS – World Bank.
- *** (2003): ROMÂNIA: Evaluarea sărăciei (Raport Nr. 26169 – RO) (în două volume) Vol I. Raportul principal (A szegénység felmérése [26169 – RO] [két kötetben] I. kötet: fő jelentés). New York :World Bank.
- Biró A.Z. (2006): Társadalmi változás, térségi rétegződés. *Korunk*, 11: 7–12. (a tanulmány részletesebb változatáért ld. Biró A.Z. (2006): Vidékfejlesztés és társadalomismeret a székelyföldi térségben In Csák L. szerk.: *Régió – vidék – fejlesztés*. Budapest – Csíkszereda: RKK–Státus Kiadó. 91–102.
- Biró A.Z.–Biró A. (1994): Elszegényedési jelenségek a Csíki-medencében. *Hitel. Erdélyi Szemle*, 1: 21–30.
- Biró A.Z.–Biró A. (1997): Elszegényesedési folyamatok a Csíki-medencében. In Bodó J.–Oláh S. szerk.: *Így élünk. Elszegényedési folyamatok a Székelyföldön*. Csíkszereda: KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó, 11–42.
- Biró A.Z. et. al. (1995a): Gazdasági elit a Székelyföldön – 1993. *Szociológia Szemle*, 1: 101–127.
- Biró A.Z. et. al. (1995b): *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról*. Csíkszereda: Pro-Print Kiadó, 153–186.
- Berevoescu, I. et al. (1999): *Fețele schimbării. Români și provocările tranziției*. [A változás arculatai. A románok és az átmenet kihívásai.] București: Fundația pentru o societate deschisă.
- Brucan, S. (1995): *Stâlpii noii puteri în România* [Az új hatalom pillérei Romániában.] București: Ed. Dacia.
- Brucan, S. (1999): *Treptele tranziției spre capitalism*. [Az átmenet lépcsőfokai a kapitalizmus fele.] București: Ed. Nemira
- Cârțână, C. (2000): Mobilitatea socială în România. Aspecte cantitative și calitative la nivel național și în profil teritorial. [Társadalmi mobilitás. Kvantitatív és kvalitatív aspektusok országos és regionális szinten.] *Sociologie Românească*, 1–4: 317–345.
- Culic, I. (2002): *Căstigătorii. Elita politică și democratizare în România 1989–2000*. [Nyertesek. A politikai elit és demokratizálódás Romániában 1989-2000.] Kolozsvár: Ed. Limes.
- Culic, I. (2005): Social Actors in Political Game. The Political Elite and Democratisation. *Romanian Journal of Political Science*, 5: 75–110.
- Culic, I. (2006): From Amateur Revolutionaries to Professional Politicians: The Transformation of the Romanian Political Elite, 1990–2004. *International Journal of Sociology*, 36(1): 70–93.

- Csata Zs. (2004): Iskolázottsági esélyegyenlőtlenségek az erdélyi magyar fiatalok körében. *Erdélyi Társadalom*, 1: 99–132.
- Csata Zs. (2005): A vállalkozások megjelenésének társadalmi meghatározottsága a Székelyföld falvaiban. *Erdélyi Társadalom*, 2: 91–112.
- Csedő K. et al. (2003): A kolozsvári elsőgenerációs városlakók. *Erdélyi Társadalom*, 2: 67–84.
- Csedő K. et al. (2004): *A rurális bevándorlók. Az elsőgenerációs kolozsvári városlakók társadalma*. Kolozsvár: Scientia Kiadó.
- Ercsei K. (2005): A kolozsvári népesség társadalomszerkezete tizenkét év átmeneti időszak után. In Geambaşu R. szerk.: *RODOSZ Tanulmányok 2004, III. Társadalom- és humántudományok*. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó, 29–40.
- Gabanyi, A.U. (2004): The New Business Elite: From *Nomenklatura* to Oligarchy. In Carey, Henry F. ed.: *Romania since 1989: Politics, Economy and Society*. Lanham: Lexington Books. 353–371.
- Geambaşu R. (2003): Elsőgenerációs városlakók. In Veres V.–Gyarmati Zs. szerk.: *RODOSZ Tanulmányok 2003, III. Társadalom- és humántudományok*. Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó, 75–90.
- Georgescu, M.-A. (1998): Origine – educație – destinație, o traiectorie exclusiv meritocratică? [Származás – iskolázottság – státus: egy szükségszerűen meritokratikus irányvonal?] *Revista de Cercetări Sociale*, 1: 53–62.
- Kiss D. (2004a): A falusi elit átalakulása. *WEB. Szociológiai folyóirat*, 12: 9–15.
- Kiss D. (2004b): Local Elite in Căpuşu Mare. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Sociologia*, 1: 57–74.
- Kiss T. (2004): Vállalkozástörténetek Erdélyben. In Kovács É. szerk.: *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. Teleki László Intézet–PTE BTK Kommunikáció Tanszék: Budapest–Pécs, 23–130.
- Kiss T. (2005): Az etnikumközi viszonyok mintázatai, térrepresentációk erdélyi vállalkozók önéletrajzi elbeszéléseiben. In Feischmidt M. szerk.: *Erdély- (de)konstrukciók*. Tabula könyvek 7. Budapest: Néprajzi Múzeum, 185–209.
- Larionescu, M. (1998): Conceptul de structură socială – retrospectivă teoretică și incitații metodologice [A társadalmi struktúra fogalma – retrospektív elméleti áttekintés és módszertani kihívások.] *Revista Română de Sociologie*, 5–6: 399–411.
- Larionescu, M.–Mărginean, I.–Neagu, G. (2006): *Constituirea clasei mijlocii în România*. [A középosztály kialakulása Romániában.] Bucureşti: Editura Economică.
- Ştefan, L. (2004): *Patterns of Political Elite Recruitment and Party Development*. Bucureşti: Ed. Ziua.
- Lăzăroiu, S. (1999): Reţele de capital social și antreprenori în Comişani [Társadalmi kapcsolatháló és vállalkozók Comişani-ban.] *Sociologie Românească*, 2: 31–56.
- Mirghesu, F. (1998): *Elitele politice și modernitatea românească*. [A politikai elit és a román modernitás.] Bucureşti: Ed. Nemira.
- Molnar, M. (1999): *Sărăcia și protecția socială*. [Szegénység és szociális háló.] Bucureşti: Ed. Fundației de Măine.
- Mungiu-Pippidi, A. (1999): Romania Political Intellectuals Before and After the Revolution In Bozóki A. ed.: *Intellectuals and Politics in Central Europe*. Budapest–New York: Central European University Press, 73–100.
- Neagu, G. (2004): Educație, inserție și mobilitate profesională. [Oktatás, beékelődés és foglalkozási mobilitás.] *Calitatea Vieții*, 1–2: 1–13.
- Neagu, G. (2006): Educația – generator clasei de mijloc [Oktatás – középosztály- generatív tényező.] *Sociologie Românească*, 2: 147–159.
- Neményi Á. (1996): *Dezvoltarea sectorului privat și ocuparea forței de muncă: studiu sociologic efectuat în județul Harghita în 1994*. [A magánszektor fejlődése és a

- foglalkoztatottság: szociológiai esettanulmány Hargita megyéről – 1994.] Cluj Napoca: Consiliul Județean Harghita.
- Neményi Á. (2002): *Faluszociológia. Múlt, jelen és jövő*. Kolozsvár: Ábel Kiadó.
- Oláh N.–Péter L. (2006): Lecsúsztunk, és egyszerre mindent elveszítettünk. *Korunk*, 11: 12–22.
- Oláh S. (1997a): A székelyföldi elszegényedésről. In Bodó J.–Oláh S. szerk.: *Így élünk. Elszegényedési folyamatok a Székelyföldön*. Csíkszereda: KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó, 43–66.
- Oláh S. (1997b): Láthatatlan elszegényedés. In Bodó J.–Oláh S. szerk.: *Így élünk. Elszegényedési folyamatok a Székelyföldön*. Csíkszereda: KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó, 67–90.
- Oláh S. (2006a): Vállalkozók falun. *Korunk*, 6: 28–41.
- Oláh S. (2006b): Falusi kisvállalkozók életmódja. *Korunk*, 11: 31–37.
- Oláh, Ș. (1999): Elitele economice. [A gazdasági elitek.] *Revista de Cercetări Sociale*, 3–4: 141–178.
- Palkó E.–Sólyom Zs. (2005): A vállalkozások elterjedésének szocio-kulturális háttere. Vállalkozói típusok két székelyföldi faluban. *Erdélyi Társadalom*, 2: 115–134.
- Pascaru, M. (2006): The Entrepreneurship. A Post-Modern Urbanization Vector. *Studia Babeș-Bolyai Unicersitas. Sociologia*. 2: 23–31.
- Pásztor Gy. (2003a): Slumosodás és elszegényedési folyamatok Kolozsváron. *Erdélyi Társadalom*, 1: 51–66.
- Pásztor Gy. (2003b): A névtelen hely: slumosodás Kolozsvár egyik átmeneti övezetében. *WEB*, 11: 15–20.
- Péter L. (2003a): Az újszegények túlélési életstratégiái. *Erdélyi Társadalom*, 1: 25–51.
- Péter L. (2003b): Elszegényedés és szegregálódás egy ipari kisvárosban. *WEB*, 11: 21–28.
- Péter L. (2005b): „Romák, szegények, senkik vagyunk”. Elemzési kísérlet egy szegény roma közösség etnikai identitásépítő stratégiáiról. *Erdélyi Társadalom*, 1: 29–52.
- Péter L. et al. (2005a): *Survival Strategies, Economic Integration Lifestyles of the Roma Population in Romania*. Cluj-Budapest: Cluj University Press-Open Society Institute.
- Péter L. (2006): How Extreme Marginalization Generates Ethnicity? In Heller, W. et al. Hrsg.: *Ethnizität in der Transformation. Zur Situation nationaler Minderheiten in Rumänien*. Wiener Osteuropa-Studien, herausgegeben vom Österreichischen Ost- und Südosteuropa Institut, Band 21, Lit. Verlag Berlin, Hamburg, London, Münster, Wien, Zürich, 99–118.
- Petrovici, N. (2006): Paternalista menedzserizmus. Hatalmi viszonyok a román politikai elit körében a 80-as évek végén és a 90-es évek elején. *Erdélyi Társadalom*, 1: 29–47. Románul ld. Petrovici, N. (2006): Relații de putere în cadrul elitei politice românești la sfârșitul anilor 80 și începutul anilor 90. *Sociologie Românească*, 1: 119–145.
- Roth A. (1997/1998): Clasa de mijloc, modernizarea și tranziția. [A középosztály, a modernizáció és az átmenet.] *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Sociologia*, 1–2: 41–73.
- Sandu, D. (1999a): Cine sunt antreprenorii din agricultura de tranziție? [Kik az átalakuló mezőgazdaság vállalkozói?] *Sociologie Românească*, 1: 33–52.
- Sandu, D. (1999b): Drumul antreprenorial: fără încredere dar cu relații [A vállalkozó útja: bizalom nélkül, de kapcsolatokkal teli.] *Sociologie Românească*, 2: 117–136.
- Sandu, D. (2005): România rural-neagricolă azi. [A nem-mezőgazdasági rurális Románia ma.] *Sociologie Românească*, 4: 76–108.
- Sorbán A. (1999): A vállalkozás, mint cselekvés- és létforma. *Magyar Kisebbség*, V(4): 18 – Kisebbségi magyar gazdaságpolitika, 249–271.
- Stănculescu, M.S. (2004): Tipuri de sărăcie și tipuri de zone sărace. [A szegénység és szegénységi zónák típusai.] In Stănculescu, M.S.–Berevoescu, I. coord.: *Sărac lipit, caut altă viață!* [Földhözragadt szegény vagyok, más életet keresek!], București: Ed. Nemira, 37–64.

- Tănase, S. (1996, 2006): *Revoluția ca eșec. Elite și societate.* [A forradalom, mint sikertelenség. Eliték és társadalom.] București: Ed. Nemira / București: Ed. Humanitas.
- Teșliuc, C.M.–Pop, L. (2000): Sărăcie, inegalitate și protecție socială. [Szegénység, egyenlőtlenség és szociális védelem.] In Rühl, Ch.–Dăianu, D. coord.: *Tranziția economică în România. Trecut, prezent, viitor.* [Gazdasági átmenet Romániában. Múlt, jelen, jövő.] București: Centrul Român de Politici Economice – Banca Mondială, 227–318.
- Teșliuc, C.M.–Pop, L. (2005): Poverty and the Poor. An Analysis of Determinants. *International Journal of Sociology*, 35(3): 9–35.
- Teșliuc, C.M.–Pop, L.–Teșliuc, E.D. (2001): *Sărăcia și sistemul de protecție socială.* [A szegénység és a szociális védelmi rendszer.] București: Ed. Polirom.
- Tibil, G. (1995): Conflictul elitelor și instabilitatea politică în evoluția modernă și contemporană a României. [Az eliték konfliktusa és a politikai instabilitás Románia modern és kortárs fejlődésében.] *Polis*, 4: 85–112.
- Tomescu-Dubrow, I. (2005): Intergenerational Social Mobility in Romania. *International Journal of Sociology*, 36(1): 46–68.
- Ungureanu, M. (2002): Antreprenoriatul în domeniul interfoniei. Constelația capitalurilor individuale. [A kaputelefon-biznissz vállalkozói szférája. Az egyéni tőkék konstellációja.] *Sociologie Românească*, 3–4: 53–76.
- Urse, L. (2003): Clasele sociale în România [Társadalmi osztályok Romániában.] *Analele INCE/CIDE* (3–4). ill. *Structură socială și stiluri de viață – raport de cercetare.* [Társadalmi struktúra és életstílusok - kutatásjelentés.] Kézirat, elektronikus változat: <http://www.iccv.ro/romana/studii/teme/2003/urse.doc>; letöltés időpontja: 2007.04.30.
- Urse, L. (2004a): Clasa de mijloc din perspectiva integrării României în Uniunea Europeană [A középosztály vizsgálata Románia Európai Unió integrációjának szemszögéből.] *Calitatea Vieții*, (3-4): 1-11. Elektronikus változat: <http://www.iccv.ro/romana/revista/rcalvit/pdf/cv2004.3-4.a02.pdf>; letöltés időpontja: 2007.04.30.
- Urse, L. (2004b): Un punct de vedere asupra structurii de clasă actuale din România [A romániai osztálystruktúra egy adott nézőpontból.] *Sociologie Românească*, 4: 141–153.
- Urse, L. (2005): Stiluri de viață ale clasei de mijloc rurale (A falusi középosztály életstílusa). *Revista Calitatea Vieții* (3–4): 1–13. Elektronikus változat: <http://www.iccv.ro/romana/revista/rcalvit/pdf/cv2005.3-4.a07.pdf>; letöltés időpontja: 2007.04.30.
- Veres V. (2003): Társadalmi struktúra etnikai sajátosságai a posztoszocialista Erdélyben. *Erdélyi Társadalom*, 1: 87–112.
- Veres V. (2005): Schimbări în structura ocupațională și de venituri. România în context est-european. *Sociologie Românească*, (4): 109-127. Magyarul ld. Veres V. (2004): Foglalkoztatottság és foglalkozásszerkezet Romániában 2002-ben. *WEB*, 12: 41–48.
- Veres V. (2006): Social Stratification and Ethnicity in Transylvania. How Does Social Class Matter? *International Journal of Sociology*, 36(1): 28–46.
- Zamfir, C. (1994): *Dimensiuni ale sărăciei.* [A szegénység dimenziói.] București: Editura Expert.
- Zamfir, C. (2001a): *Situația sărăciei în România.* [A szegénység helyzete Romániában.] București: Institutul de Cercetare a Calității Vieții, Programul Națiunilor Unite pentru Dezvoltare–România.
- Zamfir, C. (2001b): Situația Sărăciei în România – dimensiuni, surse, grupuri de risc. [A szegénység helyzete Romániában – dimenziók, források, veszélyeztetett csoportok.] *România socială – Revistă de cultură și analiză socială*, (2): Elektronikus változat: http://adatbank.transindex.ro/html/cim_pdf385.pdf; letöltés időpontja: 2008.05.23.
- Zulean, M. (1996): Emergența elitei antreprenoriale în societatea românească postcomunistă *Revista de Cercetări Sociale*, 2: 3–15.

FÜGGELÉK

A feldolgozott szakirodalmi művek tematikák szerinti felsorolása

Elit (13)	Brucan 1995; Pasti 1995; Tibil 1995; Tănase 1996; Zulean 1996; Mungiu-Pippidi 1999; Berevoescu et al. 1999; Olah 1999; Culic 2002, Gabanyi 2004; Ștefan 2004; Culic 2005; Petrovici 2006
Vállalkozók (14)	Biró et al. 1995a, 1995b; Lazaroiu 1999; Sandu 1999a, 1999b; Sorbán 1999; Ungureanu 2002; Kiss 2004; Csata 2005; Palkó-Sólyom 2005; Biró 2006; Oláh 2006a, 2006b; Pascaru 2006;
Középosztály (6)	Roth 1997/1998; Berevoescu et al. 1999; Urse 2004a, 2005; Larionescu-Mărginean-Neagu 2006; Neagu 2006;
Munkásság (5)	Neményi 1996, 2002; Csedő et al. 2003; 2004; Geambașu 2003
Underclass (8+9)	Zamfir 1994, 2001; Teșliuc-Pop 2000, 2005; Teșliuc-Pop-Teșliuc 2001, illetve World Bank 1997, 1999 és 2003 Biró-Biró 1994, 1997; Oláh 1997a; Péter 2003a, 2003b; Pásztor 2003a, 2003b; Stănculescu 2004; Oláh-Péter 2006.
Rétegződés (1)	Berevoescu et al. 1999.
Struktúra (3)	Veres 2003, 2006; Ercsei 2005.
Foglalkozási-csoportok (3)	Neményi 2002; Sandu 2005; Veres 2005;

MEGEMLÉKEZÉS



A Magyar Szociológiai Társaság elnöksége 2008. november 15-én a tótvázsonyi Cservölgyben megkoszorúzta ifj. Leopold Lajos sírját. Az ott elhangzott emlékbeszédet és ifj. Leopold Lajos műveinek válogatott bibliográfiáját az alábbiakban közöljük.

IFJ. LEOPOLD LAJOS SÍRJÁNÁL

CSEKŐ Ernő

Tisztelt Emlékezők!

Két évszám: 1879 és 1948, egy kereszt, valamint az „Anima Sola” felirat olvasható ifj. Leopold Lajos előttünk látható sírkövein.

„Magányos lélek”. S ha netalán most Önök arra gondolnak, hogy e két szó idős korában, életére visszapillantva fogalmazódott meg ifj. Leopold Lajosban, tévednek. Ugyanis több ifjúkori versét e költői álnév (*Anima Sola*) alatt közölte a századelőn (1903) az egyik szekszárdi lap, a Tolnavármegye. Ezek közül egyik verse, *A boldog is...* című, a következő versszakkal végződik:

Akad olykor egy titkolt könnye,
Egy gát, amelyhez karja gyöngye,
Egy redő, – mélyebb, mint a többi,
Egy part, – amelyen sohse köt ki.

Egyesek persze mondhatják, hogy még ha szép is, jól sikerült is a vers, az nem több egy, a kor irodalmi divatjába kapaszkodó fiatalember szenvelgő sorainál. Korát meghatadó gondolatvilágából pedig koraérettséget, mi több koravérséget is ki lehet olvasni. De az utókornak szerencsére rendelkezésére áll az időbeli rálátás lehetősége ahhoz, hogy az életút egészébe illessze e sorokat, s magát a költői álnevet, *Anima Sola*. Mindezek alapján megállapítható: ifj. Leopold Lajos életútja bizonyítani látszik az ifjúkori álnévválasztás helyességét.

Sokat gondolkodtam azon, mi indokolta Leopold részéről már a húszas éveinek elején az *Anima Sola* név használatát. A társadalomtörténész számára természetesen hamar felmerülhetnek a magyar társadalom történetének sajátosságaiból levezethető magyarázó okok, indokok. E körben talán nem ismeretlen, hogy ifj. Leopold Lajos 1879. december 5-én Szekszárdon egy vagyonos zsidó család utolsó fiúgyermekéként született. (Fivére, Leopold Gusztáv szintén ismert alakja a századelő szociológiai mozgalmának, a Társadalomtudományi Társaság tagja, tanulmányait a Huszadik Század közölte.) Édesapja – miként az egész familia – meghatározó alakja a kisváros társadalmának, és hitközség-kerületi elnöki tisztségénél fogva évtizedeken keresztül a

neológ egyház országos vezetésének. Amint a felekezet elsőszámú lapja, az *Egyenlőség* jellemezte, Leopold Sándorban a mélyen vallásos zsidó és nemzeti érzésű magyar ötvöződött egybe. S valóban, a reformkor tradíciói, az ahhoz kötődő, és a kiegyezés során intézményi formát is nyert szabadelvűség ideája, valamint a '48-as kultusz mélyen átítatta a família egészét. Hogy ezek milyen erősek voltak ifj. Leopold Lajos esetében? Példaként említhetjük gimnazista korában írt önképzőkori munkáit és a *Tanulók Lapjában* megjelent írásait, verseit, amelyek témájukban Kossuthoz, Jókaihoz, Vajda Jánoshoz, vagy épp Gyulai Pálhoz kapcsolódtak. Mielőtt ebben bárki pusztán az asszimilációs teljesítményt venné észre, engedjék meg, hadd hivatkozzam arra, hogy Leopold milyen következetesen védelmezte Kossuth személyét és történelmi jelentőségét Szabó Ervinnel szemben, úgy könyvismertetésben (*Marx, Engels és Magyarország* [1906]), mint magánlevélben. Tette ezt abban az időszakban, amikor Szabó Ervin legnagyobb hatással volt rá, a század első éveiben.

A felvetett gondolatomnál maradván, a pesti tudományegyetem jog- és államtudományi karára 1897–1900 közt járó Leopold nemcsak Pulszky és Pikler óráival, illetve Szabó Ervin ismerettségével, barátságával gyarapodott, találkozott, hanem az 1900-1901. évi egyetemi diákmozgalmak által felszínre került, részben antiszemita felhangú eszmékkel is. S ha ifj. Leopold Lajos – amint feltételezem – asszimilációja alapvetően töretlen volt is 18 éves koráig, a pesti egyetemi évek alatt vélhetően több olyan élményben, visszajelzésben volt része, amely nem volt összhangban a nemesi meghatározottságú honi liberalizmus lelkében élő képével, a magyar kultúra iránt táplált érzelmeivel.

Az asszimiláció nehézségei azonban nem szolgálhatnak teljes egészében indokul az ifjúkori álnévválasztásra. További magyarázatként említhetjük még lelki alkataból, habitusából adódó személyiségjegyeit, tulajdonságait, képességeit, amelyek hangsúlyossá válásához élethelyzete is hozzá járult. Melyek az előbbie? Környezeténél elmélyültebb gondolkodás, valódi szociális felelősségérzet, amelyekhez problémaérzékenység, realitásérzék, és a szellemi függetlenség megőrzése iránti töretlen igény párosult. Véleményem szerint ezeknek jelentős szerepe volt abban, hogy ifj. Leopold Lajos ekkoriban *Huszádik Század* körében talált szellemi otthonára, s az utóbb említett két-három személyiségjegynek talán még nagyobb abban, hogy az 1910-es évek legelejére eltávolodott a *Huszádik Századtól*. Persze szemléletbeli és tartalmi differenciák már ezt megelőzően is jelentkeztek Leopold, illetve Jászi Oszkár, Szabó Ervin, vagy éppen a polgári radikális agrárteoretikusok (pl. Dániel Arnold) között. S bár a *Huszádik Század*hoz kötődő időszak alatt fontos tanulmányok sora, mint például az egyetemeken máig oktatott *Vallás és agrárszocializmus* (1905) és *Az aratógép szociológiája* (1906), vagy a polemizáló hangvételű *A kisbirtok eszményesítése* (1907) született, a mai napig igazából számon tartott két műve az 1910-es években, a tudományos tevékenység szempontjából számára magányos évtizedben született: előbb 1912-ben *A Presztízs*, majd 1917-ben a *Színlelt kapitalizmus*. Ugyan a neves földi, Babits Mihály a *Nyugatban* meglehetősen kimértséggel írt *A presztízsről*, Leopoldnak könyvéhez fűződő várakozásait az angol és a német nyelvű kiadás fogadtatása is igazolta. Bár a presztízs hatása a német szociológiára volt erősebb és marandó – erről Bertalan Lászlónak a *Szociológia* 1977/1. számában közölt válogatása is tanúskodik –, az időben korábbi angol kiadás visszhangja is nagy örömmel töltötte el. A részletes ismertetések száma már az angol kiadás évében (1913) elérte a félszázat,

amelyek többek közt olyan orgánumban láttak napvilágot, mint a *The Economist*, *New York Times*, *The Observer*, vagy épp a *Times*. Kétségtelen azonban, hogy itthon az utóbbi évtized(ek)ben A presztízsnél szélesebb körben ható műve a *Színlelt kapitalizmus*, amelyre, a tudomány határait túllépve, napjaink publicisztikájában is gyakran hivatkoznak az 1980-as évek végi átalakulás, kapitalizmus (piacgazdaság) kiépülésének, honi működésének szemléltetésekor.

Igaz, a nagy művek születésének időszakára eső magányossága, különállása részben élethelyzetének is betudható, hiszen Leopold az 1920-as évek legelejéig vidéken, Szekszárdon élt. Így az intézményesült tudományos-szellemi élet akkor is Budapestre koncentrálnak csak korlátozottan volt részese. „*Zseniális outsider*” – ahogy Jászi fogalmazott *A presztíz*s kapcsán Leopoldról. De ne higgyük, hogy ez a körön kívüliség Leopoldot bizonyos mértékig nem bántotta, vagy nem foglalkoztatta, hiszen a jó barát Somló Bódognak írt 1917. december 18-ai levelében így fogalmaz: „*Arra, amit rólam írsz, hogy miért nem tanítok egyetemen, csak annyit, hogy nemrég egy berlini kollega sem akarta elhinni, hogy nem tanítok. Ez tényleg hiba...*” majd pár sorral lejjebb: „*Viszonyom a tudománnyal szemben olyan, mint a kotta nélkül muzsikáló cigányprimásé a filharmonikusokhoz.*”

Leopold tudományos ambícióinak kibontakozását behatárolta a család gazdasági érdekeltségeinek működtetése, mindenekelőtt a Szekszárd közelében fekvő ózsáki bér gazdaság irányítása. De más részről ez megfelelő egzisztenciális biztonságot nyújtott, egyúttal kiváló alapot ahhoz, hogy Leopold, a számára ugyancsak fontos véleményalkotási, helyzetértékelési és döntési szabadságát politikai megnyilvánulásaiban is megőrizhesse, úgy az I. világháború, mint akár a Népköztársaság alatt. A polgári radikálisoktól való – több kapcsolódási pont ellenére meg-megújuló – különállásában a radikálisok átlagától eltérő élethelyzet következményei, így a családi háttérből adódó társadalmi réteghelyzet, a helyi elitben bírt magas státuszpozíció, az áthagyományozódó társadalmi kapcsolatrendszer, vagy épp a kisvárosi, vidéki élet mindennapjai is fontos szerepet játszhattak. Például hiába delegálták 1918 őszén a Nemzeti Tanács három szakbizottságába is (agrárreform, közigazgatási reform, illetve közgazdasági), Leopold a megyéjében, Tolnában a Nemzeti Tanács és a Károlyi-kormány hivatalos főispánjelöltjével szemben nyíltan a hivatalban lévő „rég” főispánt, gr. Apponyi Rezsőt támogatta. De a Károlyi-párt helyi korifeusai már ezt megelőzően a „rég regim” hívének állították be (!), mert a vármegye 1918. október 30-ai közgyűlésén az elszaporodó németellenes megnyilvánulások kapcsán a német nép iránti szimpátia kinyilvánítására és a sajtó képviselőihez intézett kérelem megfogalmazására tett indítványt, miszerint azok ne szétszórják, hanem csendesíteni igyekezzenek a kedélyeket. Mert az erőszak elharapozása a zsarnoki önkénynek készíti elő a terepet, érvelt Leopold.

Ifj. Leopold Lajos nem volt politikusi alkat. Így 1918 őszének eseményei nem csábították arra, hogy azok fényében korábbi politikai fellépései visszaigazolását lássa, és főként láttassa, vagy épp politikai érvényesülésre használja. Nem lovagolta meg a tömeghangulat változását, amiként a politikai szenedvények sem ragadták el. Felelősségérzetének, lelki alkatának, szociális érzékének a karitatív, humanitárius szerepvállalás felelt meg. Leopold előbb Károlyi Mihályné mellett a Vöröskereszt-kormánybiztoshelyettesi, majd 1919. január végétől kormánybiztosi teendőit látta el. Azonban itt nem tisztségekről van elsősorban szó. Kutatásaim során egyöntetűen megfogalmazódott bennem, hogy ennek kapcsán szociológiai munkásságához fogható elhivatottságról és

„életműről” kell beszélünk. Ugyanis 1914–1921 közt Leopold figyelme, energiái jelentős részét a háború és az azt követő események okozta fájdalmak, nélkülözések, nyomor enyhítése foglalta el, mi több 1914–1916 és 1918–1919-ben minden percét ez töltötte ki. 1914 őszétől előbb Vöröskereszt-megbízott, majd 1916 elejétől főmegbízott-helyettes a keleti fronton. A Népköztársaság ideje alatt viselt Vöröskereszt-kormánybiztosságról ugyan 1919. március 21. előtt pár nappal lemondott, azonban vélhetően a hadifogoly-hozzá tartozói egyesületek kérésének, nyomásának engedve, egy-pár nappal később elvállalta – már a Tanácsköztársaság ideje alatt – a Magyar Vöröskereszt nemzetközi osztályának vezetését. Még kormánybiztosságról történt lemondásakor, 1919. március 20-ai számában írta az *Olasz Hadifogoly* című érdekvédelmi lap, hogy Károlyi Mihályné 2 hónapos kormánybiztosi ténykedésének egyik legszerencsésebb lépése az volt, amikor munkatársának Leopoldot nyerte meg. A lap Leopoldot többek közt így jellemezte: „folyton dolgozó, idegzetten és értelemmel, szívvel és lélekkel az ügynök élő férfi”.

Másrészt Leopold számára a vállalható közéleti cselekvés lehetőségét és terepét a Vöröskereszt biztosította, hisz 1914-től 1921/1922-ig gyökeresen eltérő politikai konstellációk közepette fejtette ki tevékenységét: a szervezet rendeltetészerű – politikától való – függetlenségéhez következetesen ragaszkodott. Ugyanakkor Leopold a Tanácsköztársaság alatt hasonlóképpen eljárta a politikai túsok védelméért, kiszabadításáért, mint 1919 után a bebörtönzött politikai foglyok humánusabb elbánásban való részesítése érdekében. S most itt nincs lehetőségünk, hogy részletesen szót ejtsünk nagyszabású, pénzbeli és természetbeni adományokban testet öltő, valamint a vöröskeresztes nemzetközi kapcsolatrendszerét is felhasználó azon karitatív, emberbaráti tevékenységéről, amelyik Szekszárd és környékén, nem túlzás, döntő mértékben járult hozzá az I. világháborús, de még inkább a Tanácsköztársaság utáni szociális válság enyhítéséhez, a nélkülöző lakosság megsegítéséhez.

Eddig ifj. Leopold Lajos életútjáról, annak emberi oldaláról ejtettem szót, s talán kevesebbet a tudományos életművéről, azon belül is szociológiai munkásságáról. Ugyanis azt, több évtizednyi hallgatást követően, a nyolcvanas évek derekától megbecsülés veszi körül. Habár Bertalan László, illetve Gál István irodalomtörténész egy-egy publikációja ezt megelőzően is igyekezett fenntartani Leopold emlékét, az igazából csak főbb műveinek a '80-as évek második felében történt újrakiadásával került vissza a tudományos köztudatba. Ennek folyamatát nyilván az is segítette, hogy *A presztízs*, a *Színlelt kapitalizmus*, vagy éppen *A kisbirtok eszményesítése* ekkortól több felsőoktatási szöveggyűjteménybe bekerülve, az egyetemi képzésbe is beépült. Pályafutásának első felében Leopold szociológiai, agrárszociológiai munkássága – melynek a pszichológia számára is fontos vonatkozásai is vannak – mellett foglalkozott még például a kivándorlás-visszavándorlás kérdéskörével, a választójog kérdéseivel is.

Az 1900-as évekre eső agrárszociológiai működéséhez, amiként az 1920 utáni agrár-gazdaságtani munkásságához Leopold részben élethelyzetéből nyerhetett inspirációt: az 1900-as évek elejétől 1920-ig a családi nagybérletrendszer működtető família Szekszárd közelében fekvő ózsáki bér gazdaságát vezette. Az 1920-as évek elején Budapestre költözött, majd ezt követően idővel az intézményesült tudomány keretein belülre került: 1928-tól a Pázmány Péter Tudományegyetem közgazdasági kara, majd a József Nádor Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem előadója. Tagja a Magyar Közgazdasági Társaságnak és a Darányi Ignác Agrártudományos Társaságnak, az

1920-as években állandó munkatársa, szerkesztője az OMGE lapjának, a *Közteleknek*, illetve a Budapesti Hírlap Gazdasors című mellékletének. Ebből az időszakból talán az Egyesült Államokban tett útjának tapasztalatait feldolgozó *Aranykapu* c. könyve (1926), valamint *A mai világ képe* c. kötet sorozat Hegedüs Lóránt szerkesztette III. kötetének (1938) agrárgazdasági fejezetei emelkednek ki.

Mint látható, Leopold életpályája a szociológiától az agrárgazdaságtanig, a *Husza-dik Századhoz* kötődő, anarchizmussal is kacérkodó ifjúkori évektől a konzervatív szemléletű agráriusokig ível. Nagy váltásnak tűnik mindez, de évtizedekben megélve azt, talán nem is annyira az. Főként, ha figyelembe vesszük, hogy eredetiségét végig megőrizte, vagy azt, hogy írásainak szerkezete, stílusa – gondolok itt mindenekelőtt az adatgazdag, statisztikai megalapozottságú leíró és elemző részek, illetve a líraian fogalmazott esszéjellegű bekezdések váltakozására –, mit sem változott.

Tisztelt emlékezők! Itt vagyunk a Balaton-felvidék egy elrejtett zugában, Cservölgyben. Az egykoron itt volt, 1923 körül belga tőkével létrehozott cservölgyi gyümölcsültetvény, gazdaság, az igazgatói épülettel (kúria) együtt az 1930-as évek elején került a Leopold család, pontosabban, ifj. Leopold Lajos egyetlen gyermeke, Leopold Éva tulajdonába. A gazdaságot Éva férje, Badics József agrárközgazdász, 1937-től a pesti Mezőgazdasági Múzeum igazgatója vezette. Ifj. Leopold Lajos és neje, Jacobi Lívia csak pihenni, nyaralni jártak ide, egészen 1944 őszéig, évvégéig, amikortól Cservölgy szolgált számukra rejtkehelyül, később pedig lakhelyül. Bár ifj. Leopold Lajos és Jacobi Lívia leányuk, Éva házasságkötése idején, 1928-ban római katolikus hitre tértek, a zsidótörvények- és rendeletek hatálya rájuk is kiterjedt. Leopold személyében azt érte üldöztetés, aki az I. világháború alatt és az azt követő években nagymérvű karitatív és humanitárius tevékenységet folytatott a szenvedések, nélkülözések enyhítése érdekében. Ugyancsak történelem igazságtalanságának, vagy ellenkezőleg, kellőképpen szimbolikusnak tarthatjuk azt a tényt, hogy A presztízs írójára emlékezve, egy elhagyatott – igaz, a környező növényzet által jótékonyan betakart – sírhelynél van csak módunk elhelyezni az emlékezés koszorúját.¹

Itt állunk ifj. Leopold Lajos sírjánál, amelynek közvetlen környéke kedvenc pihenőhelye volt utolsó éveiben: a kúriától északra fekvő dombtetőről akkor még szabad kilátás volt a Tihanyi-félszigetre. Az 1948. január 16-án bekövetkezett halálát követően családja az ő végakarátának eleget téve temette ide. E szándékot lehet kiolvasni Leopold *Sírfelirat* c. verséből is. Az Ady Endre által 1909-ben „*Az én nagyszerű Leopold Lajosom, a gazdaember és költő, a gondolkozó*” szavakkal illetett Leopold e versével fejezem emlékezésemet.

A Halált élem, csöndjét hallgatom
Búcsúkönnyem az esti Balaton
S Tihany visszhangját hallom ott alant;
Isten szólítja a visszhangtalant.

1 A korábban ugyancsak elhanyagolt kúria ma szállóként működik. Köszönjük a tulajdonosnak, hogy lehetővé tette számunkra a koszorúzást.

**IFJ. LEOPOLD LAJOS MŰVEINEK VÁLOGATOTT
BIBLIOGRÁFIÁJA**

- 1903: *Az olasz szocializmus*. Huszadik Század, 1903/1. kötet: 298–317, 431–453, 505–531.
Az olasz mezőgazdaság. Közgazdasági Szemle, 1903/2. kötet: 696–701.
La rivelazione della camorra ungherese. Rivista Popolare, 1903/18: 496–498, 1903/21: 573–575.
- 1904: *A gyermek-munkás védelme Németországban*. Közgazdasági Szemle, 1904/2. kötet: 621–626.
- 1905: *A holnap egyeteme*. Huszadik Század, 1905/1. kötet: 467–473.
Vallás és agrárszocializmus. Huszadik Század, 1905/2. kötet: 97–119.
 Parasztgyermekünk és a tehéntej. Közgazdasági Szemle, 1905/1. kötet: 355–369.
 La situation du paysan en Hongrie. Conférence. La Université Nouvelle de Bruxelles, le 24 février 1905, Bruxelles
- 1906: *Marx, Engels és Magyarország*. Huszadik Század, 1906/1. kötet: 151–156.
Az aratógép szociológiája. Közgazdasági Szemle, 1906/2. kötet: 73–109.
 Gyermekmunka a mezőgazdaságban. *A Jövő*², 1906/9: 225–229.
- 1907: *Gyárak nélkül. Egy pusztuló vármegye emlékirataiból*. Szekszárd, 1907.
 Tolna- és Baranya vármegyék nagyiparának feltételeiről. Pécs, 1907.
 A kisbirtok eszményesítése. Huszadik Század, 1907/1. kötet: 319–335.
- 1908: *Kivándorlás*. Huszadik Század, 1908/1. kötet: 81–87.
 A visszavándorlás mérlege. Huszadik Század, 1908/1. kötet: 143–162.
 Törvényjavaslat a kivándorlásról. Huszadik Század, 1908/1. kötet: 578–582.
 Az állami függés és a választójog. Huszadik Század, 1908/2. kötet: 625–631.
 A nyilvános és többes választójog. Tolnavármegye 1908. november 15. 1–3.
- 1909: *A politika aszkétái*. Huszadik Század, 1909/2. kötet: 307–312.
- 1910: *A senki Dunája*. Huszadik Század, 1910/2. kötet: 257–268.
- 1912: *A presztízs*. Szociológiai Könyvtár, Athenaeum, Budapest, 1912.
 Presztízs és osztálytagozódás. *Új Élet* (Népművelés), 1912/1. kötet: 36–50.
- 1913: *Prestige. A psychological study of social estimates*. T. Fischer Unwin, London, 1913.
Prestige. A psychological study of social estimates. Dutton & Comp., New York, 1913.
- 1916: *Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch*. Berlin, 1916.
- 1917: *Elmélet nélkül. Gazdaságpolitikai tanulmányok*. Benkő Gyula Könyvkereskedése, Budapest, 1917.
 A választójog és a magyar értelmiség vezető szerepe. *Pesti Napló*, 1917. augusztus 15. 6-7. augusztus 19. 10-11.

2 Nagyváradon megjelenő szocialista folyóirat.



- 1918: Magyarország keleti frontja. Budapesti Szemle, 1918/ 176. Kötet: 45–86, 242–283.
- 1926: Aranykapu. Budapest, 1926.
- 1927: Die ungarische Landwirtschaft im Wirtschaftsjahr 1926. In: Die Volkswirtschaft im Jahre 1926., Budapest 136–219.
- 1928: Standard und Überschuss. In: Ungarisches Wirtschafts-Jahrbuch 1928, Budapest 62–66.
- 1931: Az ismeretlen fogyasztó. Mezőgazdasági Közlöny, 1931/2–3: 60–71. Agrarkrise und Arbeitssystem. In: Ungarisches-Wirtschafts-Jahrbuch 1931, Budapest-Berlin-Wien, 39–55.
- 1933: A Tisza és az Óceán. Búzánk sorsa a világválságban. Mezőgazdasági Közlöny, 1933/1: 1–25.
- 1934: Munkabér és nagybirtok. Közgazdasági Szemle, 1934. 445–479.
- 1935: Koplal-e Olaszország? Szükség van-e a kolóniákra?: Búvár, 1935/11: 737–741.
- 1936: Ízlik. A tanácstalan gyümölcsös. Búvár, 1936/6: 375–381.
- 1938: A világ éléskamrája. In: A mai világ képe. III. kötet: Gazdasági élet. Szerk.: Hegedüs L. Budapest, 1938, 77–187.
A földosztó háború. In: A mai világ képe. III. kötet: Gazdasági élet. Szerk.: Hegedüs L. Budapest, 1938, 213–252.
Az agrárius lélektana.: Független Újság³, 1938. március 5: 5–6., március 12: 6.
- 1939: Államosított mezőgazdaság Oroszországban. Közgazdasági Szemle, 1939. 638–644.

**Vitákban felkért előadóként, hozzászólóként
elhangzott nézetei, véleményei olvashatók:**

- 1904: A társadalmi fejlődés iránya. A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita. Politzer Zsigmond és Fia Könyvkereskedése, Budapest, 1904, 380. p.
- 1907: A kivándorlás. Magyar Gyáriparosok Országos Szövetsége által tartott országos ankét tárgyalásai, Budapest, 1907. 416. p. (Gyáriparosok Országos Szövetsége Közlemények 33.)
- 1908: Vita az Achim-féle parasztpárt programjáról. Huszadik Század, 1908/2. kötet: 44–50, 130–142, 228–243, 308–314.

Felhasználva E. Bártfai László által összeállított bibliográfiát (in Leopold Lajos (1987): *A presztízs*. Budapest: Magvető, 440–443).

3 Kolozsváron megjelenő hetilap.



IFJ. LEOPOLD LAJOS ÚJRAKÖZÖLT MŰVEI

Marx, Engels és Magyarország, 1906:

Huszedik Század körének történetfelfogása. Vál., sajtó alá rend., bev. tan. írta.: Pók A. Budapest: Gondolat Kiadó, 1982, 330–337.

A kisbirtok eszményesítése, 1907:

Agrárszociológiai szöveggyűjtemény 1900–1990. I. kötet. Szerk.: Kulcsár L.–Hársfalvi T. Gödöllő: Gödöllői Agrártudományi Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kar Agrárszociológia Tanszék, 1990, 282–307.

A gazdátlan Közép-Duna, 1910:

/eredetileg megjelent: *Tolnavármegye* 1910. január 2: 1–3./

Gál István: Ady Szekszárdon és „A senki Dunája”. *Dunatáj*, 1978/1: 20–27. (22–26.)

A presztízs, 1912:

Leopold Lajos: *A presztízs.* Sajtó alá rend., jegyz. és bibl. összeáll., utószót írta: E. Bártfai L. Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1987.

Bertalan László: A presztízs fogalmáról. *Szociológia*, 1977/1: 108–130. (108–112, részlet)

Nagy Endre, Némedi Dénes, Tóth Pál Péter: *Magyar szociológiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet.* Budapest: Tankönyvkiadó, 1987, 161–168. (részlet) – a kötet megjelent 1991-ben, 1995-ben is.

Színlelt kapitalizmus, 1917:

/eredetileg megjelent: Ifj. Leopold Lajos: *Elmélet nélkül. Gazdaságpolitikai tanulmányok.* Benkő Gyula Könyvkereskedése, Budapest, 1917./

Nagy Endre, Némedi Dénes, Tóth Pál Péter: *Magyar szociológiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet.* Budapest: Tankönyvkiadó, 1987. 169–197. – a kötet megjelent 1991-ben, 1995-ben is.

Medvetánc, 1988/2–3: 321–355.

Magyarország társadalomtörténete I., A reformkortól az I. világháborúig (Szöveggyűjtemény., Szerk.: Kövér Gy. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 2002, 11–29. (részletek)

Review of Sociology, 2007/2: 99–112. (részletek, angol nyelven)

Szekszárd Szőlőváros, 1935:

/eredetileg megjelent: *Budapesti Hírlap*, 1935. január 20: 7–8.

Csekő Ernő: Száz éve lett város a legkisebb megyeszékhely, Szekszárd. *Comitatus* 2005/11–12: 134–141. (137–140, részletek)

Csekő Ernő: Ifj. Leopold Lajos és Szekszárd. In: *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXVIII.* Szerk.: Gaál A. Szekszárd, 2006, 341–381. (369–374.)

**ISMERTETÉSEK, KRITIKÁK, TANULMÁNYOK
IFJ. LEOPOLD LAJOS MUNKÁIRÓL, MŰVEIRŐL**

Parasztgyermekünk és a tehéntej, 1905:

Csekő Ernő: A tejszövetkezetek kedvezőtlen hatása a parasztgyermek tejfogyasztására. Ifj. Leopold Lajos múlt század eleji szociológiai felméréseinek tanulságai. In: *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXVIII.* Szerk.: Gaál A. Szekszárd, 2006, 383–399.

megjelent továbbá: *A fogyasztás társadalomtörténete. Rendi társadalom - Polgári társadalom 18.* Szerk.: Hudi J. Budapest-Pápa, 2007, 139–158.

Gyárak nélkül. Egy pusztuló vármegye emlékirataiból, 1907:

Glósz József: Tolna megye gazdasági fejlődésének korlátai a 19-20. sz. fordulóján. In: *Dunántúl településtörténete 1900-1944. I.* Szerk.: Farkas G. Veszprém–Székesfehérvár, 1982, 41–50.

A presztízs, 1912:

Jászi Oszkár: A presztízs. *Huszedik Század*, 1912./1. kötet: 645–649.

Babits Mihály: A presztízs. *Nyugat*, 1912/9: 831–832.

Palágyi Menyhért: Leopold Lajos: A presztízs. *Magyar Figyelő*, 1912(2): 501–503.

Kornis Gyula: Leopold Lajos: *A presztízs. Magyar Középiskola*, 1912. 346–350.

E. Bártfai László: Utószó. In: *Leopold Lajos: A presztízs.* Magvető, Budapest, 1987. 407–443. (420–437.)

nemzetközi recepciójáról:

Jászi Oszkár: Angol és magyar tudományos közvélemény. *Huszedik Század*, 1914/1. kötet: 85–90.

Bertalan László: A presztízs fogalmáról. *Szociológia*, 1977/1: 108–130.

Elmélet nélkül, 1917.

Hegedüs Lóránt: ifj. Leopold Lajos: Elmélet nélkül. *Közgazdasági Szemle*, 1918/1 kötet: 310–312.

Színlelt kapitalizmus, 1917.

E. Bártfai László: Ifj. Leopold Lajos írása elé. *Medvetánc*, 1988/2–3: 317–320.

Halmos Károly: A magyar gazdaság- és társadalomtörténet-írás a kapitalizmus szelleméről. In: *Szellem és etika. A „100 éves a Protestáns etika” című konferencia előadásai.* Szerk.: Molnár A.K. Budapest: Századvég Kiadó, 2005, 153–173.

Csekő Ernő–Halmos Károly: Introduction to Lajos Leopold Jr.'s Simulated Capitalism. *Review of Sociology*, 2007/2: 97–98.

Aranykapu, 1926.

Braun Róbert: Ifj. Leopold Lajos: Aranykapu. *Századunk*, 1926: 238–240.

IFJ. LEOPOLD LAJOSRÓL, ÉLETERŐL, ÉLETPÁLYÁJÁRÓL

- Sós Aladár: Ifj. Leopold Lajos 1879-1948. *Huszedik Század*, 1948/1. kötet: 44–46.
- Gál István: Ady Szekszárdon és „A senki Dunája”. *Dunatáj*, 1978/1: 20–27.
- E. Bártfai László: Sokan vagyunk kevesen (Egy gazdálkodó író: ifj. Leopold Lajos). *Dunatáj*, 1987/1: 5–16.
- E. Bártfai László: Utószó. In: *Leopold Lajos: A presztízs*. Budapest: Magvető, 1987: 407–443.
- Csekő Ernő: „Mélyen tisztelt földim” – ifj. Leopold Lajos és Babits Mihály barátsága. *Múlt és Jövő*, 2006/2: 29–47.
- Csekő Ernő: Ifj. Leopold Lajos és Szekszárd. *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXVIII*. Szerk.: Gaál A. Szekszárd, 2006, 341–381.
- Csekő Ernő: Ifj. Leopold Lajos élete Szekszárdon. *A Wosinsky Mór Múzeum Évkönyve XXIX*. Szerk.: Gaál A. Szekszárd, 2007, 413–498.
- Csekő Ernő: Egyszerűen emberül. Ifj. Leopold Lajos karitatív és humanitárius tevékenysége az I. világháborúban és az azt követő években. In: *Parasztok és polgárok. Tanulmányok Tóth Zoltán 65. születésnapjára*. Szerk.: Czoch G.–Horváth G.K.–Pozsgai P. Budapest: Korall Társadalomtörténeti Egyesület, 2008. 61–77.





KÖNYVEK

KÖZÉP-EURÓPAI UTAS – A vallásszociológiai vizsgálatok hozzájárulása a posztszocialista átalakulás megértéséhez –

PUSZTAI Gabriella

Debreceni Egyetem

H-4032, Debrecen, Egyetem tér 1.; e-mail: gabriella.pusztai@ella.hu

*Múzsák! most oly helyen elmélkedem, amely
A világ abroszán legkritikusabb hely,
Mely a csinos nyugat s a durva kelet közt,
A hatalmas éjszak s tehetetlen dél közt
Középpontban lévén, tisztán kimutatja,
Milyen még az ember s földünk ábrázolja.
Csokonai*



„Megkülönböztetett tisztelettel köszöntjük a klerikális reakció megjelent képviselőjét!” – ezek a szavak a közismert tiszántúli anekdota szerint állítólag a 60-as években hangzottak el egy alföldi városka ünnepségén, amikor a tanácselnök az állami és a pártrepresentánsok köszöntése után az alkalomhoz illő választékos szavakkal igyekezett üdvözölni a meghívott egyházi méltóságot. E pár szó emblematikus módon fejezi ki a közvéleményben uralkodó zavart, amely térségünkben máig körülveszi az egyházak, vallások világát. Az elmúlt bő fél évszázad gazdasági, társadalmi struktúraváltásainak tudományos feldolgozása részben megtörtént, azonban komoly adósságaink vannak azzal kapcsolatban, hogy az egyéni tudás és a közgondolkodás terén mi történt velünk a fenti időszakban. Ennek a hiányos képnek a kulcsfontosságú elemei a vallási és értékrendi változások, a művelődéshez, az egyházakhoz való viszony, a karitatív tevékenységről és a civil aktivitásról való gondolkodás. Elsősorban e témákkal foglalkozik a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Szociológia Intézet Pázmány Társadalomtudomány című könyvsorozata.

Miközben ki kell emelnünk a sorozat tematikai sokszínűséget, a könyveket végigolvasva egyértelmű, hogy a kutatóműhely a kelet-közép-európai átalakulás folyamatával és társadalmi következményeivel való tudományos szembenézés egyik meghatározó központjává vált a régióban. A könyvekben bemutatott elemzések nemcsak átlépnek az ország határain, s nem csupán a határon túli kisebbségben élő magyarokra koncentrálnak, hanem a kelet-közép-európai társadalmak közös és eltérő vonásait keresik, sőt a velük közösen végzett összehasonlító kutatásokat foglalják



össze. A felelős szerkesztő –Tomka Miklós– hazai és nemzetközi viszonylatban iskolateremtő tevékenységének köszönhetően mára egy élő, közösen gondolkodó kutatói network része ez a műhely.

A vallásszociológiának meg kellett küzdenie a diszciplináris önállóságért, hiszen a társadalom transzcendens szféráról alkotott tudását egyrészt a tudásszociológusok, másrészt a pasztorálteológusok is saját kutatási területüknek tartják, Kelet- és Közép-Európában pedig évtizedekig a marxista valláskritika uralma alatt állt (Borowik 2006). Amint a hazai intézményesüléssel foglalkozó egyik tanulmány megállapítja, a magyar vallásszociológiának ma sincs akadémiai kutatóközpontja vagy kutatócsoportja, az országban egyetlen egyetemi vallástudományi tanszék működik,¹ s a rendszerváltásig kéziratok sem jelenhettek meg (Tomka 2006b). A térségben a téma politikaérzékenysége és a kutatások limitált mennyisége miatt bőven van pótolnivaló, s ráadásul a szocializmus bukása utáni gyors társadalmi változások különösen izgalmassá tették ezt a kérdéskört.

Amikor egy kutatási területnek több diszciplináris gazdája van, mindig felmerül az elméleti alapok és a módszertani normák konzekvens használatának kérdése, s ez a szükséglet szerencsés esetben intézményesülési folyamatot indít el. A térség valláskutatóinak 1991 óta nemzetközi szakmai szervezete (ISORECEA), rendszeres konferenciái és publikációs tevékenysége, közös kutatási projektjei (Aufbruch 1-2) vannak.² Ez a kutatói network még az underground vallástudományi kutatások korszakában kezdett szerveződni, azonban a kutatók életkori összetétele folyamatos fiatalodást mutat. Érdemes felhívni a figyelmet a hálózat sokszínűségére nemcsak a nemzeti hovatartozást, hanem az értékorientációt és a világnézetet tekintve is. Másik fontos jellemvonása az interdiszciplináris szemléletmód, a politológiai, pszichológiai, antropológiai, filozófiai-teológiai, művelődés- és oktatásszociológiai, oktatáspolitikai szempontok gazdag egyidejű alkalmazása, illetve a kutatások módszertani változatossága. Ezek a kvalitatív interjúelemzéstől a nagy nemzetközi adatbázisok (*European Value Study*, *World Value Study*, *International Social Survey Programme*, *Aufbruch/New Departures*) sokszempontú analizálásáig terjednek.

Az igényes küllemű³ sorozat 2005-ben indult, s 2008-ra tíz kötetre bővült. Ebből három Tomka Miklós önálló könyve, két angol nyelvű tanulmánykötetnek pedig Révay Edittel közösen szerkesztője (Révay–Tomka 2006, 2007). Az olvasás- és valláskutatók új nemzedékét felnevelő művelődéskutató, Gereben Ferenc 65. születésnapja alkalmából készült tisztelegő tanulmánygyűjtemény szerkesztője Császár Melinda és Rosta Gergely (2008). Egy-egy kötet Hámori Péter (2006), Rosta Andrea (2006), Barta Anna Mária (2007) és Bögre Zsuzsa (2007) munkája. Ez utóbbi szerző, aki Asszonyorsok című 2006-os munkájában eredményesen alkalmazta az élettörténet-elemzés módszerét, ezúttal szöveggyűjteményt szerkesztett, illetve egy tanulmány írója is. Célja annak bemutatása, hogy a társadalomtudományok hogyan alkalmazzák az élettörténeti módszert. Egyes írások episztemológiai, módszertani vagy tudománytörténeti problémákra keresnek válaszokat, alapvető fogalmak tisztázására törekednek

1 Szegedi Egyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Tanszék.

2 E kutatói hálózat kutatóinak szakmai diskurzusát segíti elő a 2006-2009-es REVACERN FP6 projekt is.

3 A borítót Gáspár Kinga tervezte.

(identitás, emlékezet, személyiség, narratívák, értelmezések), mások egy-egy konkrét témán (hadifogoly történetek, ötvenhatos sorsok) keresztül mutatják be az élettörténet-kutatás lehetőségeit.

VALLÁS, VALLÁSOSság

A tematikailag szerteágazó, s gazdag reflexiókra lehetőséget adó sorozatból a feldolgozott témák egyik fő vonulatát, a posztszocialista országok vallásszociológiai vizsgálatát emelem ki. A kötetekből a vallásosság értelmezési lehetőségeivel kapcsolatos, izgalmas elméleti diskurzus képe rajzolódik ki. Ezek szerint a vallás értelmezhető úgy, mint a premodern világban egységes, átfogó rendszert működtető, de a modern korban differenciálódott világ egyik periférikus alrendszere (szekularizációs elmélet), vagy mint egy ideológiai versenyző a nézetek piacán (racionális döntés elmélete). Vagy olyan kész szimbólumrendszert kínáló konstrukció, amelyet mindenhol a helyzetnek megfelelő jelentéssel ruháznak fel az egyének aszerint, ahogy a világot kezelni tudják vele, vagy a társadalmak aszerint, hogy alkalmas-e közös identitásuk felépítésére (konstruktivista elmélet). A fenomenológiai szemlélet arra mutat rá, hogy a szekularizációs elgondolások normatív vallásfogalmával szakítva az aktuális kérdés az, hogy a vallásosságnak milyen változatai jönnek létre a későmodern életstílus hatására (Pace 2006).

A legvitatottabbnak a szekularizációs elmélet számít. Kritikusai azt mondják, hogy a vallás térvesztése nem lineáris, teleologikus folyamat, nem egyértelműen és nem mindenütt párhuzamos a modernizáció előrehaladásával, s nem ismert, hogy az egyes ember tudatában a differenciálódás nem a vallás átfogó, értelemdadó szerepét tolja-e előtérbe (Tomka 2006b). Az akkulturációs- és anómiaelmélet szerint a modernizáció átmeneti rendezetlenséget okoz, ez az elbizonytalanodás a vallási változás oka, s a krízis elmúltával a vallás is alkalmazkodik az új helyzethez. A polarizálódás elmélete szerint a szocialista állam vallásellenes kizorító tevékenysége hatására a máshol bekövetkező pluralizálódás helyett a polarizálódás vált jellemzővé, amelynek eredményeképpen a vallás mint egyetlen ellenpólus, megerősödött.

A tanulmányok egy része a vallásosság individuális szintjét vizsgálja, mások viszont az országok, régiók, felekezetek, vallások összehasonlítására koncentrálnak, azonban a két elemzési szint összefüggéseinek felfedésére is találunk kísérleteket. Az individuális szintű megközelítések eminens törekvése a hit, a vallásgyakorlat, a vallási ismeretek és élmények sokszínű, néhol kaotikus jelenségvilágában rendet teremtő tipológiák alkotása. A vallápszociológusok a vallás funkciója szerint kétféle magatartást különítenek el, az egyik az élet értelméhez vezető útnak, a másik a társadalmi elfogadottsághoz segítő eszköznek tekinti a vallást. Az első típust rugalmasság, önállóság és tolerancia jellemzi, a másodikat a konformizmus, intolerancia és az önállótlanosság. Az érték- és kultúrszociológusok szerint a vallási kultúraátadást egyrészt az egyház intézménye, másrészt a társadalmi környezet végzi, az első típusú kultúraátadást a hitelvekhez való ragaszkodás, a másikat a napi gyakorlat során szelektálódó elemek összeválogatása jellemzi. A szervezetszociológiai megközelítés az intézményes kötődést tekinti a vallástipológia alapjának (Tomka 2006b). Minden tipológia-alkotásnál megfontolandó, hogy az önbesorolás szubjektív szempontjai eltérést

mutathatnak a különböző felekezeti szubkultúrákban és vallási rendszerekben. Meg kell jegyeznünk, hogy miközben egyes típusok magatartását tanulmányozva a felekezeti hovatartozás megkülönböztető erejének csökkenését regisztráljuk, a térségben kikapintható a felekezeti vagy vallási hovatartozás vallásosságtól függetlenedő, profán kulturális önértelmezésként való alkalmazása is. Egyre több tanulmány vizsgálja a nem vallásos identifikáció jellemzőit és hatását, s rendkívül összetett, ellentmondásos kép bontakozik ki ezzel kapcsolatban. E típuson belül is több altípus tapintható ki, például a nem vallásos egyháztag, a nem egyháztag vallásos, s a sem nem vallásos, sem nem egyháztag (Tomka 2006a).

Lényeges szempont, hogy a vallásosság mutatói összefüggenek-e – s ha igen, hogyan – a társadalmi struktúra fő hierarchiaalkotó dimenzióival. A tapasztalatok szerint Közép-Európában gyengült az összefüggés az alacsony társadalmi státus és a vallásosság között, a vallási fellendülés legdinamikusabban a legfiatalabb és a magasabban iskolázott körökben jelentkezett, tőlünk keletebbre azonban a társadalom egészét átjárta a vallási megújulás. A vallásgyakorlat különböző dimenzióinak nemzetközi összehasonító vizsgálata nemcsak ezek egymással való mérsékelt együttjárását mutatja, hanem ezek egyenetlen összefüggéseit a társadalmi státusmutatókkal. A vallási élmény például kifejezetten a magasabb iskolázottsággal és az előnyösebb társadalmi helyzettel jár együtt, vagyis a korábban elterjedt feltételezéssel szemben nem a deprivált helyzet kompenzálója (Doktór 2006).

A tanulmányok visszatérő kérdése, hogy a vallásosság befolyással bír-e a hétköznapi magatartásmintákra. A gazdaságszociológusok és rétegződéskutatók azt tapasztalták, hogy a poszt szocialista országokban a morális elbizonytalanodás, a köz- és magánéleti kihágások megkeseredett, rezignált vagy cinikus megítélése jelentősen fékezi az egyéni és közösségi teljesítményt (Stark 2001; Róbert 2001; Janky–Lengyel 2004). Smrke (2006) azt vette górcső alá, hogy mennyire általános a deklarált erkölcsi értékek megrendülése a poszt szocialista országokban, s elsősorban arra volt kíváncsi, hogy a vallásos és a nem vallásos emberek között van-e különbség a privát és a közkerölcs terén. A nemzetközi összehasonlítás eredményei szerint az összességében erősen vallásos ortodox országokban (Románia, Bulgária, Ukrajna) az ateisták szigorúbbak morálisan, viszont a kevésbé vagy közepesen vallásos Ész-, Cseh-, Magyarországon, valamint Litvániában és Szlovákiában a határozottan vallásosok. A különböző vallástípusok közül a személyes, élményekre alapozott vallásosság bír legnagyobb befolyással az erkölcsi értékekre (Doktór 2006). Flere (2006) a vallásosság és a normaszegések (vandalizmus, iskolai és iskolán kívüli kihágások, alkohol- és drogfogyasztás) közötti összefüggéseket vizsgálta egyetemisták körében Szlovéniában, s azt tapasztalta, hogy a vallásosság és a normakonform viselkedés összefügg, vagyis a vallásosság nem fragmentált, relativista, hanem koherens értékrenddel jár együtt. A vallásosság konzekvenciáinak vizsgálatakor Hegedűs (2008) a vallásosság kontextusfüggő hatását mutatja ki, amikor megállapítja, hogy a falusi környezetben a vallásosság kevésbé vonja maga után a karitatív magatartásmódot, mint városi környezetben. Mindez megerősíti azt a tényt, hogy napjaink Közép-Európájában többféle vallásosság él egymás mellett, s ezek között a határvonal kevésbé a szervezeti beágyazottság tekintetében tapintható ki, sokkal inkább abban, hogy a vallásosság és az egyén érték- és normarendszerének kapcsolata mennyire szerves.

EGYHÁZ ÉS ÁLLAM

Mind a nemzetközi összehasonlításokban, mind az országonkénti elemzésekben több országtipológiával találkozunk. Ezek általában az államszocialista korszakban vagy az elmúlt tíz-húsz évben bekövetkezett vallási változás irányára és mértékére keresnek magyarázatot. Az egyik tipológia alapja a felekezeti szerkezet lehet, az elvallástalanodás ugyanis a protestáns országokban sokkal általánosabb volt, mint másutt. A leginkább elvallástalanodott egykori NDK területén a protestánsok száma kétharmadával, a katolikusoké felével csökkent, s Lettországból is jelentősen megfogyatkozott az evangélikusok aránya, miközben a katolikusoké növekedett (Tomka 2006b). Mások szerint a határvonal a homogén (egy domináns egyház hatása alatt álló) és a heterogén (többfelekezeti) területek között húzódik. Egyesek szerint a felekezeti heterogenitás önmagában hozzájárulhatott az elvallástalanodáshoz, hiszen ilyen esetekben az állampárti „divide et impera” taktika hatékonyabban működött (Doktór 2007). Részben ezzel összefüggő nézetek szerint a vallásüldözés mértéke a fő rendszerező elv. A keleti és a nyugati kereszténység hagyományait viselő országok –ahogy Huntington mondta, a civilizációk– között ebből a szempontból is érzékelhető a kulturális határvonal. Eltérés mutatható ki abból a szempontból, hogy milyen volt az egyház és az állam viszonya az állampárti korszakban. Az ateista állam a korábbi államegyházi hagyományokhoz híven beillesztette az ortodox egyházat a hatalmi intézményrendszerbe, s a közgondolkodásra való befolyása ellen nem folytatott olyan elkeseredett küzdelmet, mint a közép-európai országokban. Megint mások az ország kommunista fordulat előtti modernizáltságának szintje szerinti tipológiát tartják elfogadhatónak, az ekkor premodern jellemzőkkel leírható országokban a kommunista modernizáció felszínes folyamatai mellett (urbanizáció, iparosodás) a társadalmi és kulturális modernizáció elmaradt. E pszeudomodernizáció során a mélystruktúra modernizációja: a civil magatartás, az emberi jogok komolyan vétele, a racionális cselekvési motivációk, világnézeti választás lehetősége és a politikai pluralizmus kialakulása elmaradt, ehelyett a társadalom tagjainak bizonytalansága, veszélyeztetettsége és tömeges dehumanizálása teljesedett ki (Titarenko 2007).

Az egyház és az állam újraszervezett viszonyrendszere a könyvsorozat fontos témája. A közép-európai normák szerint az egyház és az állam egymástól független szervezetek. Mivel azonban klienseik, közéleti céljaik, a problémák, amikre választ keresnek, egybeesnek, az egyik legizgalmasabb kérdés, hogy mennyire nyilváníthatnak véleményt a különböző egyházak a közéleti és magánéleti ügyekben. Horvátországban (ahol a magukat katolikusnak identifikálók aránya 20%-kal (90%-ra) nőtt az utóbbi másfél évtizedben) Goldberger (2006) dokumentumelemzése szerint az új egyházak regisztrációjának feltételei viszonylag szigorúak,⁴ s csak az ezen átesettek működhetnek iskolai vallásoktatást, kaphatnak állami támogatást. Ezzel magyarázható, hogy a katolikus egyház erősen befolyása alatt tartja a horvát közvéleményt.⁵ Az egyházak tevékenységének spill over hatása a szembetűnő a nemzetközi

4 Horvátországban egy egyház jogi bejegyzéséhez 500 tag szükséges (Magyarországon 100) s a tanaik nyilvánosságra hozása (Goldberger 2006).

5 A horvát iskolában a szekuláris szemléletű szexuális neveléssel foglalkozó kurzusnak van vallásos szemléletű alternatívája is (Goldberger 2006).

adatok alapján. Az egyházas vallásosságúak csoportján túl a társadalmak régióként eltérő, de jelentős része úgy látja, hogy az egyházak releváns válaszokat adnak a morális kérdésekre, a szociális és családi problémákra. A közéleti problémákról és a privát erkölcsről alkotott egyházi véleményeknek nagyobb az elfogadottsága, a társadalmak legalább egyharmada, egyes esetekben kétharmada egyetért ezekkel. A magyarok és a kelet-németek kritikusanabbak az egyház közügyekkel kapcsolatos véleményalkotási jogával szemben, de a társadalmi krízismegoldás terén kiemelkedően sokan igényelik a beavatkozását (pl. munkanélküliek, szegények, romák kérdésében). Az egyház által működtetett oktatási és szociális intézmények megítélése a térségben mindenütt növekvő elégedettséget váltott ki, az egyházi öregek otthonának számát a többség, az egyházi iskolákat Romániában, Magyarországon, Horvátországban és Ukrajnában a társadalom bő négyötöde növelné. Az európaiak egytizede nem szeretné, ha az egyházi vezetők kinyilvánítanák a véleményüket a kormányzati politikáról és a politikai választásokban versengő politikai erőkről, de a közép-kelet-európai országokban élők egyharmada szerint az a jó egy országnak, ha mélyen vallásos emberek viselik a közhivatalokat/tisztségeket (Tomka 2007).

Az egyházi szervezeteket nem az állam hatalmi ellenpólusaként, hanem más civilokkal való összehasonlításban vizsgálva kiderül, hogy ezek a legkiterjedtebb tagsággal rendelkező szereplők. A nemzetközi összehasonlító elemzés szerint az egyházi-vallási szervezetekhez való kötődés Európa minden térségében a két-három legjelentősebb önkéntes szervezet között volt az ezredfordulón, sőt a skandináv országokban minden második válaszadó tagja ilyennek. Nyugat-Európában a civil beágyazottság ennél jóval alacsonyabb, izoláltabbak a társadalom tagjai, mégis negyedük kötődik egyházi-vallási szervezethez. Térségünkben a rekreációs tevékenységek és a szakszervezetek után következő leggyakoribb önkéntes aktivitás az egyházi-vallási szervezeti tagság, amely a népesség ötödét érinti. A volt szovjet területen a válaszadók háromnegyede szakszervezeti tag, s kevesebb, mint tizedük más civil szervezeté. Az egyházi, vallási szervezetekhez kötődést sokkal inkább jellemzi a személyes kapcsolódás valamint a humanitárius és szociális akciókat is magában foglaló aktivitás, mint a szakszervezeti tagságot (Tomka 2006a).

ORTODOXIA

A kelet-közép-európai országokra koncentráló elemzések nem átfogó, sztenderdizált vallásszociológiai országtanulmányok, inkább arra a kérdésre koncentrálnak, ami az adott nemzeti terepen izgalmas kérdésnek számít, vagyis belőlük összeáll a térség problématérképe. Egy sor tanulmány elemzi az ortodoxia világát. Ezek közül is kitüntetetten foglalkoznak Romániával, hiszen a legutóbbi nagy nemzetközi vizsgálatok szerint ez Európa legvallásosabb országa, csak Málta, Görögország és Lengyelország fogható hozzá. A sorozat első kötete éppen efelé a szakmai szempontból rendkívül izgalmas terep felé fordul, ahol a kulturális határ kettémetszi az országot, és ahol annak ellenére, hogy a politikai törekvések, manipulációk megromcsolták a terület vallási intézményeit, a vallási hagyomány európai méretekben is rendkívül mélyen gyökerező és működőképese (Tomka 2005). Mindeközben a társadalmi közérzet fontos jellemzői a szocializmus politikai rendszere iránti nosztalgia, a rendszerváltás-

sal kapcsolatos csalódottság és a demokratikus intézményrendszer erős kritikája. Ez a megkeseredettség az alacsonyán iskolázottak és az idősebbek körében, valamint a Kárpátokon túli vidéki társadalomban erőteljesebb. Ezekben a körökben jelentős táborra van a nem demokratikus politikai ideológiáknak, egy szakértői oligarchia vagy egy erőskezü vezető tekintélyén alapuló állami berendezkedésben jobban bízának. (Számunkra megrázó információ, hogy az ilyen elgondolások legnagyobb táborát Románián kívül Magyarországon és Bulgáriában regisztrálta a szerző.) A politikai változásokhoz való viszony egyik fontos magyarító változója Romániában a vallási hovatartozás. A stabilabbnak, erősebbnek tűnő, hagyományosabb vonásokat őrző ortodox vallásosság jellemzői az egyházi intézmények által kevésbé kontrollált népi vallásosság erős gyakorlata, a kétségek és intellektuális önreflexió nélküli vallásgyakorlat érzelmi orientációja, a kulturális közösség egysége, s a társadalom életkor és iskolázottság szerinti csoportjaiban egyöntetűbb természetű odatartozása.

E könyv elméleti szempontból legértékesebb része a vallás társadalmi, kulturális és individuális szerepének változásával foglalkozó bevezető és a záró, értelmező fejezet. A nemcsak eltérő hagyományokkal, de a vallási változás eltérő stádiumában levő ortodox és a nyugati keresztény felekezetek hívei körében kedvező alkalom nyílt tesztelni a szerző szekularizációs hipotézisét, melynek lényege, hogy a változások fő iránya nem a vallás kiszorulása a társadalom életéből, hanem annak igen jelentős átalakulása a társadalomban bekövetkező változások hatására. A vallási változás tehát annak hatására következik be, hogy „a hagyomány helyett sokféle tényező által szabályozott” (Tomka 2005: 49) modern társadalomban megváltozik az egyén és a társadalom viszonya, megszűnik az embert formáló közösségek térbeli-időbeli egysége, a családban, helyi közösségben megtanult értékek és magatartásminták nem alkalmazhatók a munkahelyeken és a közéletben, ezért végső soron funkciójukat veszítik, mivel nem nyújtanak támaszt, csak bizonytalan értékű formális előírásokat. Ezzel együtt devalválódik minden kisebb-nagyobb társadalmi közösséghez való igazodás törekvése, aminek eredményeképpen az egyénnek maradéktalanul és menthetetlenül önállóvá kell válnia kisebb és nagyobb horderejű döntéseiben. Ez egyrészt a szinte korlátlan szabadság örömeiben való fellélegzését hozza, másrészt az egyre elérhetetlenebbé és kielégítetlenebbé váló közösségi odatartozás iránti vágyat. Emellett a kulturális sokféleség fokozódása hatására a különböző vallási, nemzeti közösségek nem maradnak térben egymás mellett élő világok, hanem az eltérő világfelfogások napi tapasztalattá válnak, melynek hatására az alternatív nézetek mindegyike relativizálódik, és veszít korábbi meghatározó értékéből. Mivel a vallás továbbra is fontos funkciója, hogy az ember egzisztenciális kérdéseire választ adjon, a vallási változás lényege, hogy egyre kisebb csoportok, sőt egyének alakítják a maguk igényeinek megfelelően. A vallásosság különböző dimenziói (hit, vallási ismeretek, vallási élmények, közösségi odatartozás) egymástól teljesen függetlenül lehetnek, s egymástól igen jelentősen eltérő vallástípusok kiformalódásához vezetnek, amelyek az egyén önmeghatározására és mindennapi életvezetésére jelentősebb befolyással bírnak, mint a hagyományos rítuskövető vallásosság. Miközben az egyes vallások átfogó társadalmi szerepe megszűnik, az egyéni, családi-helyi közösségi élet szintjén meghatározó szerepre tesz szert, az egyének és a kisközösségek világtérképezése, a szabadsággal való megküzdés terén nagyon fontos új funkciókat kap. Az empirikus eredmények azt tükrözik, hogy miközben kimutathat-

tók a különböző felekezetek közötti határozott eltérések, Románia lényegében még előtte van a hagyományos társadalom átalakulása okozta vallási változásoknak.

A romániai vallási megújulás okait kívánja feltárni Voicu (2007) tanulmánya, aki szerint a volt szocialista országok kétszeres rizikótársadalmak,⁶ hiszen a Beck által elemzett sokféle későmodern kockázat mellett a társadalmi, gazdasági átalakulással összefüggő komplex bizonytalanság valamint a demokratikus átalakulás kudarcai egyszerre szorongatják őket. A vallási fellendülés egyik oka a megnövekvő társadalmi kockázatok, szegénység, munkanélküliség lehet, s ebben a krízishelyzetben a hagyományos társadalmi szolidaritás, a vallási közösséghez tartozás jelent kapaszkodót. Mindez összhangban áll Norris és Inglehart (2004) eredményeivel. Másrészt a térségben módosításra szorul a vallási piac hipotézise, hiszen az állami ideológia monopóliuma után lehetőségként megjelenő akár egyetlen vallási alternatíva láthatóvá válása is vallási kínálatbővülést jelentett. Ezt látszik alátámasztani az a tény, hogy a vallási növekedés leginkább a kommunizmus évtizedeiben szocializált korcsoportoknál nagy. Mindezt a kommunizmus alatti vallásüldözés mértéke, az egyház rendszerváltás utáni szerepe tovább árnyalhatja. Ez utóbbi tényezőt boncolgatja Conovici (2007), aki a román ortodox egyház reprezentánsainak diskurzusát elemezve kimutatja, hogy nem úgy szólnak meg, mint a modern civil társadalom egyik fontos szereplőjének képviselői, sokkal inkább a paternalisztikus hatalom hangját alkalmazzák. Blaga (2007) egy fontos civil érték, a társadalmi szolidaritás állapotát feltérképezve arra a következtetésre jut, hogy a román társadalom átalakulása során a gazdasági változások mellett nem került sor a szolidaritás újraértelmezésére. A társadalmi szolidaritás az osztályharc, a reakciós osztályok felszámolására való törekvés valamint a külső és belső ellenségkeresési kényszer miatt súlyos torzulást szenvedett az államszocialista korszakban, s emiatt csak az illegális célok érdekében egyesülők alkalmazzák sikerrel. Kvalitatív szemléletű kutatása során arra vállalkozik, hogy feltárja, hogyan értelmezik a kifejezést a román állampolgárok. A közös célokkal rendelkezőket egyesítő erőt általában a kisebb közösségeken belül alkalmazzák, az általános szolidaritásra az egyházak karitatív munkáját látják megfelelő példának.

Érdekes kérdés, hogy az ortodoxia nemzeti változatai mennyiben térnek el egymástól a hétköznapi gyakorlatban, vajon a vallás karakterében vagy a társadalom állapotában kereshető-e a vallási fellendülés magyarázata. Flere (2007) összehasonlító vizsgálatában ortodox, muszlim, katolikus és protestáns fiatalok vallásosságát veti össze. A szerb ortodoxok körében a másik három csoporthoz képest több extrinsic – külsőleges, performatív elemeket mozgósító – orientációjú válaszadó volt, a miszticizmus és a túlvilági orientáció kevésbé jellemezte őket, s megállapítható, hogy ez a kultúra nincs olyan erősen áthatva a népi vallásossággal, s a vallási rítusok követése mérsékeltebb, mint a keleti ortodox társadalmakban, például a közösségi élményekben (zarándoklat, körmenet) kiteljesedő orosz ortodoxiában (Naletova 2006).

A volt szovjet államok világát, egymáshoz való viszonyát is jelentős mértékben segít megérteni az elmúlt másfél évtized egyházszerkezeti, vallási változásainak nyomon követése. Titarenko (2007) szerint rendkívül összetett és ellentmondásos mindaz, ami a posztszovjet térségben, nevezetesen Oroszországban, Fehéroroszországban és Ukrajnában történt. Egyrészt egy természetes spirituális fellendülés söpört végig az or-

6 A „*double risk society*” kifejezés Rinkeviciustól (2000) származik.

szágon, s a vallási reneszánsz azt a hatalmas úrt töltötte be, amit az ideológiai összeomlás okozott. Határozott véleménye, hogy a kommunista modernizáció igazából pseudomodernizáció volt, s a személyes döntésen alapuló világnézetválasztásnak semmilyen feltétele és képessége nem alakult ki. Az állam máig az ortodox egyházat preferálja a többihez képest, sőt politikájához eszközként használja, s megerősödött az egyház és állam szimbolikus politikai hatásokkal bíró kapcsolata. Ez abban nyilvánul meg, hogy az egyházi méltóságok elmaradhatatlan résztvevői a televíziós közéleti vitáknak, az ortodox teológiai fakultások a nagy állami egyetemek részei lettek. Mindeközben a vallási tanok eklekticizmusa és a reflektálatlan ritualizmus jellemzi a vallási életet.

Yurash (2007) szerint Ukrajnában a domináns ortodox egyházaknak sokkal jelentősebb az identitásképző, mint a spirituális-hitvallásos funkciójuk. Az ukrán helyzetet az jellemzi, hogy nagyon szoros összekapcsolódás van a nemzeti identitáskeresés és a vallási önmeghatározás között. Az 1989 előtt kizárólagosan működő Orosz Ortodox Egyház utódja a moszkvai központú Ukrajnai Ortodox Egyház lett. A függetlenné válás óta kérdés az ortodox egyházi szervezetek Moszkvától mért távolsága, egyházszakadások és egyesülések követik egymást. 1993-tól már két Ukrán Ortodox Egyház létezik, az egyik moszkvai, a másik kijevi központtal, közben folyik a küzdelem a független Ukrán Autokephal Ortodox Egyház létéért, elismertetéséért. A volt Szovjetunióban az ukrán identitás hagyományos letéteményesének számító Ukrajnai Görög Katolikus Egyház kiirtására törekedtek. A peresztrojka alatt kezdetben kikerülni az illegálisból, kezdetben a nyugati kereszténységhez való kötődését, később az ukránit hangsúlyozva. Ukrajnában a katolikus egyház, bár történelmi egyház, nem nyújt identitáselemeket az új államnak, történetileg a magyar, lengyel, német és szlovák kisebbség egyháza.

A felekezeti kötődés és a politikai orientáció kapcsolatát mutatja be Filipovich (2006) tanulmánya is, aki az ún. „amerikai” neoprotesztáns egyházak és mozgalmak ukraini térhódítását elemzi. A politikai szabadság utáni vágy, a demokratikus eszményképként számon tartott USA iránti rajongás valamint az ortodox egyházak belső szervezeti válsága és rivalizálása egyszerre támogatta ezek –statisztikailag egyébként kevésbé jelentős– megjelenését.

Bulgáriában jól megfigyelhető, hogy az elmúlt fél évszázad ideológiai elnyomása után reflektálatlanul, azonnal és határozottan megjelentek a mindennapokban az ortodox ritusok, s itt a legjelentősebb a vallási növekedés az utóbbi években (Kalkandjeva 2006, 2007). A szocializmus ottefedett szimbolikus közege és az újjáéledő ortodox ritusok békésen megférnek egymással, társadalmi vitát csak az váltott ki, mikor a részben bolgár, részben más etnikumhoz tartozó muszlim kisebbség tagjai fejkendőben jelentek meg az iskolában.

Vorobjova (2006) arra hívja fel a figyelmet, hogy Oroszország sokkal inkább multikonfesszionális ország, mint egyértelműen ortodox, hiszen a muszlim és a buddhista kisebbség is jelentős. Azonban a politikailag támogatott ortodox egyház hatására az orosz diplomácia távol tartja ottani híveiktől más egyházak főpapjait. Ezzel is magyarázható, hogy a hívek is elzárkóznak a vallás- és felekezetközi kommunikációtól. Miközben az ortodox egyház nagy hatással van a politikai és gazdasági attitűdökre, a társadalom idegenkedik a politikai aktivitástól és a demokráciát nem tartja elég hatékonynak. Turunen (2007) négy orosz egyetemi központ hallgatóinak vallásosságát vizsgálta. Egyik legérdekesebb eredménye, hogy a hallgatók vallásossága és tanulmányi orientációja között szignifikáns összefüggés tapasztalható, a humán tudományok

és a természettudományok hallgatói képezik a két ellenpólust a vallási nézetekhez való viszony terén, az előbbiek többségében pozitív, az utóbbiak kevéssé pozitív viszonyulást fejeztek ki. A fiatalok körében az idősebbeknél erősebb, inkább a hit, mint a gyakorlat dimenziójában megnyilvánuló vallásosságot mért, azonban a vallási tételek és ismeretek tekintetében tapasztalható nagy mértékű eklekticizmus a fragmentált vallási szocializáció rovására írható.

KÖZÉP-EURÓPA

A határozott nemzeti identitás és a vallásosság együttjárása Doktor (2007) szerint nem speciális kelet-közép-európai jelenség. Azt tapasztalta, hogy Európában mindenütt együtt mozog a kettő, s sem a kínálatbővülés, sem az alacsony társadalmi státus nem magyarázza olyan biztosan a vallásosságot, mint a nemzeti öntudat. Ezt az összefüggést tovább erősíti, ha egy ország történelme során elvesztette nemzeti önállóságát, vagy jelenleg érzi fenyegetve azt, s a domináns egyház identitáskülönbségeket leépítő erejével egyesítő szerepbe kerül. A szovjet birodalom befolyási övezetében mind a nemzeti, mind a vallási identitás veszélybe került. A lengyelek körében az ország három történelmi felosztása során erősen összefonódott a vallási és nemzeti sorsközösség („szenvető krisztusi nép”), már a rendszerváltást megelőző küzdelmekben a nemzeti ellenállás és megmaradás szent helyeivé váltak a vallási kegyhelyek, a lengyel társadalom kilencven százaléka kötődik valamilyen módon a valláshoz. Mindez olyan szimbolikus tökéket halmozott fel, amely erősítette a közösség összetartását és tettekeszségét.

Másik közös probléma az átalakuló térségben a szociális problémákkal való komoly küzdelem. A gazdasági átalakulás vesztesévé váló leszakadó, nagyarányú munkanélküliséggel és más deprivációkkal jellemezhető térségben az elszegényedett helyi kormányzat és az egyházak együttműködése jelenik meg. A sokszínű szociális támogatórendszerből kiemelkedik a gyermekek és a felnőttek oktatásának és képzésének támogatása (Dyczevska- Litak 2007).

Az állam és egyház kapcsolatának vizsgálata során Misovic (2007) az egyházakon belüli pluralizmus kérdését vizsgálja Csehországban. Ennek megjelenése is az átalakulási folyamatok fontos része, hiszen az államszocialista egyházpolitika az egyházi vezetőköt az egyházon belüli alternatívák kiírtására kötelezte a térségben. Luzny és Vaclavik tanulmánya (2007) a cseh szekularizáció karakterét vizsgálja. Nemcsak a vallásgyakorlat és az intézményes kötődés alacsony arányú, hanem a közvéleményben is az a tudat él, hogy a csehországi egyházak (különösen a katolikus) a haladó hagyományokkal szemben a „sötét oldalt” képviselték a modernizáció során. A kilencvenes években a hívők aránya állandó volt, közel 40 %, a nem hívőké 47-45%, az intézményes kötődéssel jellemezhetőké 14%. Az egyházak, akárcsak az összes közintézmény iránti közbizalom csökkent, az egyházi javakkal kapcsolatos viták nyomán romlott leginkább az egyházak megítélése. A cseh vallásosságot a világnézeti piac pluralizmusa, az individualizáció, a szervezeti tradícióktól való elszakadás és a hibridizáció jellemzi, vagyis a különböző vallási és ezoterikus elemek összekeveredése. Ez utóbbi európai összehasonlításban a cseheknél a legnagyobb arányú.

Szlovákiában Tizik szerint (2007) több szinten interpretálhatóak a folyamatok. Egyrészt a felszínes modernizáció ébren tartotta a vallásosság tradícióinak emlékét,

emellett az elnyomás is növelte az egyházak vonzását, s ennek hatására egy reflektálatlan vallási fellendülés zajlott. Ugyanakkor a modern, megújult vallásosság számos eleme is kitapintható: megjelent a bázisközösségi vallásgyakorlati forma, s az egyházakban nőtt a laikusok aktivitása. A harmadik összetevő viszont a politikai aktorok kollektív identitásteremtési törekvése, amely tovább színezi a vallási összkepet. A szlovákiai vallási helyzet értelmezéséhez Tizik (2006, 2007) összeveti a vallás és a politika szeparációjáról szóló koncepciókat. Bellah-nál a civil vallás azt jelenti, hogy a vallásgyakorlat valamint a vallás morális és rituális meghatározó szerepe a hétköznapi életet erősen áthatja, s ez egy politikai közösség összetartozásának alapja is lehet. Bourdieu-i értelemben a fogalom arra utal, hogy a politikai hatalom gyakorlói használnak olyan szimbólumrendszert, amelynek segítségével a vallással a saját hatalmuk legalizálását segítik. Tizik azt vizsgálja, hogy a születő szlovák államiság első tizenhárom éve alatt formálódó kollektív identitásban mekkora és milyen szerepet kap a vallásosság. Elemzése szerint kezdettől fontos identitásalkotó tényező volt a keresztyén kultúrához tartozás, példa erre Cirill és Metód említése a jogi és politikai alapdokumentumokban. Ennek igen fontos társadalmi integráló potenciálja lehetett volna egy többnemzetiségű országban. Azonban a jogi szabályozás és a politikai szimbólumválasztások (címer, pénzermék, ünnepek) inkább az államalkotó nemzetekhez kötődnek. A különböző felekezetek közötti eltérő bánásmód (legitimitás és anyagi támogatás eltérő szintjei), a limitált pluralitás irányába mutat.

Szlovákia és Magyarország összehasonlításakor Tomka (2008) a térség két, a vallásosság szempontjából középmezőnybe tartozó országát vizsgálja. A szorosan az egyházhoz kötődők Szlovákiában már a rendszerváltáskor két és félszer annyian voltak, mint Magyarországon, s mára a különbség tovább nőtt. A vallásosság és az életkor összefüggését nemzedékek szerint összevetve Magyarországon az államszocializmus évtizedeiben erősebb elvállaltalanodás zajlott le, mint Szlovákiában, az utóbbi vidékiesebb maradt, a kommunista modernizáció kevésbé volt eredményes. Magyarországon a vallásos emberek megítélése szerint kapcsolataikra, munkájukra és a politikai beállítottságukra kevésbé van hatással a vallásosságuk, mint Szlovákiában. A közéleti moralitás (korrupció, állami vagyontulajdonítás, adócsalás stb.) terén Magyarországon nagyobbak a különbségek a vallásos és nem vallásos emberek között, a magánéleti moralitás terén a Szlovákiában nagyobb a két tábor eltérése. A szülők iránti tisztelet és a párkapcsolatokkal kapcsolatos normák tekintetében viszont egyforma befolyással bír a vallásosság a két országban.

Tény, hogy Magyarország saját régióink összehasonlításában is különösen elvállaltalanodott (Tomka 2008). Az utóbbi két évtizedben leginkább a maga módján vallásos fiatalok aránya nőtt, a ritkán templomba járóké jelentősen emelkedett. Emellett a soha templomba nem járóké is enyhe emelkedést mutatott (Rosta 2007). Rosta szerint (2008) bár a luckmanni értelemben vett individualizálódás jellemző a magyar társadalomra, az intézményektől való távolmaradás mellett a vallási eklekticizmusban tetten érhető fragmentált vallási szocializáció a legmarkánsabb vonás. Elgondolkodtató, hogy a felekezeti oktatási intézmények a magyarországi és a határon túli fiatalok közül vallásosság és társadalmi helyzet szerint is heterogén közegből érkezőket vonzzák, azonban ezen iskolák társas kontextusa (Pusztai 2007), küldetésével összhangban álló klímája és szervezeti struktúrája (Molnár 2007) hozzásegíti a tanulókat a kiemelkedő tanulmányi eredmények eléréséhez.

BEFEJEZÉSÜL

Bezárva a sorozat eddig elkészült utolsó kötetét is, véget ér utazásunk. Megérkezve talán jobban ismerjük magunkat. Meggyőződésem, hogy a könyvsorozat megkerülhetetlen eredményeket tartalmaz a kelet-közép-európai társadalmi változások mélyebb értelmét kereső kutatóknak, s segíti a társadalmi folyamatok önreflektív interpretálását. Emellett felhívja a figyelmet a nemzetközi tudományos kapcsolatkeresés olyan irányára, melyet a rendszerváltás után sokáig felednivalónak ítélték, azok „elvtársi-baráti” felhangjai és merev, formális keretei miatt. Mára azonban világossá vált, hogy nem a gondolkodásunkban távoli, leegyszerűsített eszményképként élő Nyugat tükrébe nézve, hanem a hasonló társadalmi és gazdasági problémák között élőkkel közösen gondolkodva érthetjük meg jobban önmagunkat.

IRODALOM

- Bartal A.M. (2007): *Metszéspontok. Nonprofit tanulmányok 2004–2006*. Pázmány Társadalomtudomány 9. Budapest–Piliscsaba: Loisir.
- Blaga, B. (2007): Solidarity – Aspects Regarding the Social Involvement of the Greek-Catholic Church in Romanian Society. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 149–161.
- Borowik, I. (2006): Sociology of religion in Central and Eastern Europe after 1989. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 33–49.
- Bögre Zs. (2006): *Asszonyországok. Ötvenhatos élettörténetek elemzése*. Budapest: Ráció.
- Bögre Zs. szerk. (2007): Élettörténet a társadalomtudományban. Pázmány Társadalomtudomány 6. Budapest–Piliscsaba: Loisir.
- Conovici, I. (2007): The Romanian Orthodox Church after 1989. Social Identity, National Memory and the Theory of Secularization. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 173–183.
- Császár M.–Rosta G. (2008): *Ami rejtve van s ami látható. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára*. Pázmány Társadalomtudomány 10. Pázmány Társadalomtudomány 10. Budapest: Loisir.
- Doktór, T. (2006): Religious Experience, Locus Control and Moral Orientations. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 49–73.
- Doktór, T. (2007): Religion and National Identity in Eastern Europe. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 299–315.
- Dyczewska, A.–Litak, E. (2007): The Role of Religious Agents in Welfare Provision in Local Communities. Case of Przemysl In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 133–149.
- Filipovich, L. (2006): Americanisation of Ukraine’s Religious Life as One of the Ways of Nation’ Cultural Self-identification. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 241–251.

- Flere, S. (2006): Religiosity and Delinquency. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 95–103.
- Flere S. (2007): Serbian Orthodoxy: An Empirical and Comparative Portrait of the „Havenly People”. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 51–67.
- Goldberger, G. (2006): From Antagonism to Establishment and Dominance of Church-State Relations in Croatia. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 149–171.
- Hámori P. (2006): „Szegények mindig lesznek veletek...”. Tanulmányok a szociálpolitika történetéből. Budapest-Piliscsaba: Loisir.
- Hegedűs R. (2008): Alamizsna – egy példa a vallás hatására. Császár-Rosta Ami rejtve van s ami látható. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára. Pázmány Társadalomtudomány 10. Budapest: Loisir, 253–264.
- Kalkandjeva, D. (2006): The Consent of State and the Blessing of Church: A Case on the New Bulgarian Denominations Act. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 171–183.
- Kalkandjeva, D. (2007): The Secular and the Religious in Post-Communist Bulgaria: The Debate on Religion in Schools. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 225–241.
- Luzny, D.–Vaclavik, D. (2007): Character of Czech Secularism. Tension between Institutional and Individual Religiosity in the Czech republic. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 67–77.
- Misovic, J. (2007): Changes and Challenges of Religious Pluralism with regard to Conditions in Czech Lands. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 77–91.
- Molnár, E. (2007): Characteristics of Ethnic Hungarian Teachers in the Transcarpathian Region of Ukraine. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 287–299.
- Naletova, I. (2006): Ways to belong: Models of Orthodox Churchliness beyond the Walls of the Church. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 287–305.
- Norris, P.–Inglehart, R. (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: University Press.
- Pace, E. (2006): Sociology of Religion: the State of Art. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 13–33.
- Pusztai G. (2007): Effect of Social Capital on Educational Achievement of Students in Denominational and Nondenominational Schools. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 241–259.
- Róbert P. (2001): Fogcsikorgatva. A megkeseredett rendszerváltás. In Róbert P. szerk.: *Társadalmi mobilitás a tények és vélemények tükrében*. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság–Századvég Kiadó, 247–277.
- Stark, R. (2001): Gods, Rituals, and the Moral Order. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(4): 619–636.
- Janky B.–Lengyel Gy. (2004): Vállalati magatartás és túlélési esélyek a poszt-szocialista átmenet-gazdaságban. *Közgazdasági Szemle*, 51(7–8): 699–716.
- Smrke, M. (2006): (A)Theism and the Diversification of Morals and Ethics in Post-Socialism. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 121–147.

- Rinkevicius, L. (2000): Public Risk Perceptions in a 'Double-Risk' Society: The Case of the Ignalina Nuclear Power Plant in Lithuania. Innovation. *The European Journal of Social Science Research*, 13(3): 279–289.
- Révay E.–Tomka M. eds. (2006): *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir,
- Révay E.–Tomka M. eds. (2007): *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir.
- Rosta G. (2007): Age Aspectsof the Religious Changes in Hungary. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 91–107.
- Rosta G. (2008): Szekularizáció vagy privatizáció? A vallásosság változása Magyarországon a rendszerváltás utáni másfél évtizedben. In Császár M.–Rosta G. szerk.: *Ami rejtve van s ami látható. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára*. Pázmány Társadalomtudomány 10. Budapest: Loisir, 441–453.
- Rosta A. (2006): A bűnmegelőzés elmélete. Pázmány Társadalomtudomány 3. Budapest: Loisir.
- Titarenko, L. (2007): Religion as an Indicator of Post-Soviet Transformation. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 33–51
- Tizik, M. (2006): De-secularization of Slovak Society in 1990s. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 223–241.
- Tizik, M. (2007): Out of Civil Religion in Slovakia after 1993. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 183–209.
- Tomka M. (2005): *A legvallásosabb ország. Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*. Pázmány Társadalomtudomány 1. Budapest-Piliscsaba: Loisir.
- Tomka M. (2006a): The Non-Religious. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 103-121.
- Tomka M. (2006b): Vallás és társadalom Magyarországon. Pázmány Társadalomtudomány 4. Budapest: Loisir.
- Tomka M. (2007): A Neglected Dimension: the Church as Public Actor. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 107–121.
- Tomka M. (2008): Röviden a szlovákiai és a magyarországi vallásosságról. In Császár M.–Rosta G. szerk.: *Ami rejtve van s ami látható. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára*. Pázmány Társadalomtudomány 10. Budapest: Loisir, 473–487.
- Turunen, M. (2007): Religious Beliving and Practicing among Russian University Students Aged 17-24. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 269–287.
- Voicu, M. (2007): How secular is Romania? . In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 203–223.
- Vorobjova, M.V. (2007): Religion and Religiousness on Post Soviet Territories: the Russian Case. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Eastern European Religion*. Pázmány Társadalomtudomány 5. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 251–269.
- Yurash, A. (2007): National Aspect in Ideological Orientations of the Mainstream Ukrainian Churches. In Révay E.–Tomka M. eds.: *Church and Religious Life in Post-Communist Society*. Pázmány Társadalomtudomány 7. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 209–225.

EGY ÖNREFLEXÍV TUDOMÁNYFELFOGÁS FELÉ

TARDOS Róbert

MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport
1064 Budapest, Izabella u. 46.; e-mail: tardosr@gmail.com

Némedi Dénes (szerk.): *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2008.

Amikor mintegy félévvel ezelőtt, 2008 májusában azt a megtisztelő felkérést kaptam, hogy alkalmi kommentárral működjek közre a kötet kiadási bemutatóján, természetesen túnt, hogy néhány szubjektív megjegyzésre is sort kerítsek. Némileg később a jelen recenzió megírására készülve, s a kötetet már megvalósult impozáns formájában forgatva, mind a tárgyi megjelenés, mind a publikációs műfajváltás e reflexiók mellőzésére, bizonyos stílusbeli áthangszerelésre ösztönözhetne. Ha mégsem teszek így, annak nem csupán az az oka, hogy a korábbi gondolatsorok – egyfajta útfüggés értelmében – óhatatlanul rányomják bélyegüket a könyvvel kapcsolatos mostani hangsúlyaimra (mesterkéltnél is volna, ha megkísérelnék ettől eltekinteni), hanem az is, hogy voltaképpen a kötet nem egy tartalmi eleme, a tudományos kulisszák mögé betekintést engedő intenciója is az eredeti hangvétel továbbvitelére bízta. Így most is helyénvalónak gondolom, hogy hangot adjak annak az elismerésnek, amely egy sok szempontból hiánypótló jellegű munkának – a hazai terepen sajnos nem mindennapos – megjelenéséhez fűződik, de annak az örömmel is, amelyet egy reményteli “utánpótlás csapat” színre lépése keltett. A kötet bizonyos előzményeit korábbról ismerhettem, egyes részleteinek alakulását magam is nyomon követhettem – nem csak a kötetet szerkesztő, létrehozásában döntő szerepet vállalt Némedi Dénes személyes hozzájárulására gondolok, hanem az általa összefogott fiatal szerzői csapat egyes tagjainak régebbi írásaira, doktori munkáira – egy szóval örömteli volt látni, hogy mivé érett mindez össze.

Hogy még a szubjektív megjegyzéseket folytassam, a kötettel való foglalkozás több szempontból is kihívást is jelentett számomra. A kötet átfogó jellege nem csupán volumenében, hanem a magába foglalt irányzatok szerteágazó, több esetben határterületi, esetenként más diszciplínák irányába jelentősen átnyúló voltában is megmutatkozik – ahol bizony számomra is sok a felfedezésre váró terület. S hogy folytassam ezt a sort, olyan kérdéseket vet fel, dilemmák végiggondolására szólít fel ez a munka, amelyek többségére nekem sincs kész válaszom - ha közülük nem is egy már régebben foglalkoztat, és majd más keretek közt bővebben is megkísérlek kitérni rájuk. A kötet számos részlete, az egyes szerzők kérdésfelvetései, az általuk javasolt, esetenként talán inkább a sorok közt sugallt megoldási irányok maguk kétségkívül újabb ösztönzés arra, hogy vegyem a lapot, és – hasonló vagy más irányokban gondolkozva – magam is reagálni próbáljak ezekre a felszólításokra.

A kötet érdemeit taglalva, elsőként a fenti mozzanathoz kapcsolódnék, és *heurisztikus* jellegét emelném ki. Ha valami várható tőle, mindenek előtt az, hogy – és ez itt

nem csupán közhelyszerű fordulat – továbbgondolásra készíti mindazokat, akik kézbe veszik majd, és akiket a szociológia jelene, jövője komolyan foglalkoztat. Hogy ne pusztá áttekintésre, bizonyos szakterületekre történő rutinszerű bevezetésre gondoljunk, arról mindjárt a bevezető fejezet gondoskodik. Némedi Dénes már a közel egy évtizede a Szociológiai Szemlében megjelent vitacikkében élesen vetette fel a szociológia sikeres évszázada után bontakozó – esetleg kevésbé sikeres - fejlemények néhány olyan csomópontját, mint az egyetemi rendszer, a területi kontextus – így nemzeti beágyazottság –, társadalmi megrendelés és ideológiai-politikai közbeszéd, valamint a diszciplinaritás elmúlt évtizedekbeli átalakulásai. Hogy mindez nem maradt visszhang nélkül, arról a cikket követő hosszas, számos megszólalást kiváltó vita tanúskodott. Azóta persze sok víz folyt le a Dunán, azonban a történések nem csak nem vonták kétségbe a felvetett kérdések érvényét, de bizonyos problémák ma talán élesebben is jelennek meg. Gondoljunk csak az azóta beindult bolognai folyamat ilyen összefüggéseire, vagy – csupán házunk táján, a szociológia aktuális kérdéskörénél maradván – a Burawoy által kezdeményezett ún. közszociológiai vitára, amely (ezúttal a Replika hasábjain) hazai berkekben sem maradt nyom nélkül, és – ahogy az illető hozzászólásból, majd az e kötetben megfogalmazódó további reflexiókból is kitűnik – közvetlenül is hathatott a körvonalazott problémák további kibontására. A megfogalmazott kérdések még élesebbé, helyenként – talán arról is gondoskodva, hogy a vaskos kötet olvasóinak figyelme ne lankadjon – provokatívabbá is váltak. Ha persze nem is a fogalmazás stílusa, de bizonyos erőteljes kontrasztok, nem egyszer paradox jellegű megállapítások, gyakran csak sorok közti megfogalmazások, esetenként egy-egy lábjegyzeten belül elejtett kételyek jelenítik meg mindezt. A kötet címében modern szociológiai paradigmákról olvashatunk, és a kötet egészének a felépítése egymással versenyző paradigmák eredményes működését sugallja. A bevezető tanulmány mégis annak a benyomásnak ad hangot, hogy nem igazán pontos, ha a mai szociológia multiparadigmatikus mivoltára következtetünk. Mivel szigorúbban véve a paradigmák elmélet és metodológiai apparátus egységét tételezik fel, és a mai elméleti diskurzusok nagyrészt elszakadtak a nélkülözhetetlen elemet alkotó kutatási gyakorlatoktól, néhány ritka pillanattól, kivételtől eltekintve, inkább beszélhetünk a paradigmánélküliség állapotáról. Hogy egy másik fogalmi kontrasztot emeljek ki, nem csak a bevezető, de a kötet nagy részének mondanója egyfajta inter- (vagy aktuálisabb terminológiával multi-, pluri-, sőt az azokat már meghaladó, a diszciplináris határokat elvileg átmetsző transz-)diszciplinaritás felé történő elmozdulás kikerülhetetlensége, és talán kívánatosága, ugyanakkor a bevont új paradigmák (paradigmaszerű képződmények) nagyrészt egy-egy hagyományos – többnyire humán sőt természettudományi - diszciplína (filozófia, szemiotika/kommunikációelmélet, etnológia, irodalomtudomány, történelem, közgazdaságtudomány, jog, pszichológia, biológia, technikatörténet) határai mentén jelennek meg. Ennyi határterület felsorakoztatása után indokoltnak tűnhet a bevezető tanulmányban megjelenő kérdés: vajon marad-e lefedetlen, valamilyen egészes szocialitás nézőpontjából megragadható tárgy, s egyáltalán léteznek-e a modern társadalmakban olyan funkcionális követelmények, területek, amelyek teljesítésére a szociológia (vagy valamely alternatívája) hivatott. Azt, hogy a szerző ezzel kapcsolatos – a válaszoknak korántsem elébe vágó – kérdésfelvetése a reflexiók milyen sorát válthatja ki, aligha kétséges. Az, hogy van min elgondolkodnunk, már csak az enigmatikus alcímek is sejtetik: *lehetséges*

szociológiáról, másutt *működő szociológiáról* olvashatunk, hogy azután – igaz, már idézőjelben – “*egy lehetetlen tudományról*” is szó essék, amely mögül nem csak a bejáratott hivatásszerűség, de már hagyományos létalapjainak egy része is hiányzik, míg a most bontakozó vagy még csak a potenciált hordozó újabb mozzanatok még nem váltak evidens pilléreké.

Nem feltétlenül magától értetődő, hogy az erények sorát folytatva, mindjárt a kötet *szakintegratív* jelentőségét emelem ki. A bemutatott irányzatok látszólag nemcsak szerteágazóak, de esetleg szét is ágaznak más irányokba a szociológia felől, s ez esetenként a tanulmányok hivatkozási apparátusában is érzékelhető. Mégis, pusztán az a tény, hogy a kötet az egyes kutatási irányokat, elméleti orientációkat a szociológia – függetlenül azok diszciplináris hangsúlyától – a szociológia illetékességi körébe vonja, s a terület hazai művelőit arra hívja fel, hogy – képzési, pályázati, publikációs stb. gyakorlatukban – azok szervezettebb szakterületi beágyazásán munkálkodjanak. Ez megint komoly feladat az elkövetkező évekre. A jelzett integratív szempontból nem kevésbé jelentős az a kötet egészen végigvonuló – a fentiekben már érintett – alapállás, amely a tudományépítkezés alapjaként a teoretikus erőfeszítések mellett a kutatásgyakorlat és módszertan (a tapasztalatok szerint sokszor banálisnak tekintett) kérdéskörét is a kifejlett paradigmák konstitutív összetevőinek tekinti. Bár még érintem ezzel kapcsolatos bizonyos fenntartásomat is – így a tisztán teoretikus építkezés potenciális értékét illetően –, azonban ez az empirikus megismerésnek, ilyen irányú vizsgálódásnak is megkülönböztetett szerepet tulajdonító komprehenzív szemléletmód nyilvánvalóan nem áll távol tőlem.

Közvetlenül ezután, a kötet hozzájárulása szakterületen folyó *ismeretközvetítés* terén is jelentős lehet. Aligha tévedünk nagyot, ha feltételezzük, hogy a munka a felsőoktatási szociológiai képzésben hamarosan frekvenciát nyer bizonyul. Azonban a társadalomkutatás iránt érdeklődő tágabb – a szociológia törzsközönségénél szélesebb – körön belül is visszhangra találhatnak például a tudományos megismerésnek a kötetben tárgyalt dilemmái. Jóllehet a bemutatott irányzatok zöme inkább elméleti fogantatású, némelyikük – mint a kvantitatív megközelítések oldalán a hálózatkutatás, vagy a kvalitatív metodológiához közelebb a diskurzuselemzés, vagy főként technika-tudománytörténeti vonatkozásokban valahol a kettő mezgyéjén a cselekvő-hálózat-elemzés – egyúttal az empirikus vizsgálódások irányába is mutatnak. Az egyes részprezentációk külön-külön is átfogó, szinte kismonográfiát képező jellege szintén a tananyag-szerű hasznosítás irányába mutat, mint ahogy az a körülmény is, hogy a kötet egységes jellegéről, tágabb beágyazásáról külön szerkesztői felvezetések gondoskodnak. Az előljáróban jelzett személyes motívumokra itt ismét utalva, magam is sok újat tanultam, számomra kevésbé ismert területekkel, szerzőkkel ismerkedhettem meg.

A munka *pragmatikus jelentőségét*, a kutatási gyakorlat szempontjából önreflexió és a tudományos mezőben való stratégiai hasznosíthatóságát is ki kell emelnem. Sokszor igaz, és a szociológiára nézve sem teljesen értelmetlen a mondás, hogy “a suszter cipője lyukas”, arra már nem telik. A “szociológia szociológiájának” művelését, az ilyen irányú vizsgálódás fontosságát – ahogy az nemzetközileg is előtérbe került – nem csupán a bevezető, de a kötet több további dolgozata is sugallja. A szóban forgó írások nem csupán a kutatási gyakorlat mögöttes előfeltevéseinek, hallgatólagos magától értetődéseinek, sajátos nézőpontjainak és nézőpontváltásainak folyamatos kontrollját hangsúlyozzák, de – egy másik oldalról – az ösztudományos mezőben való szereplés fortélyainak, a határki-

jelölő és -módosító készségeknek elsajátításához és tudatos gyakorlásához, a szakspecifikus és diszciplinaközi társadalmi tőke különböző fajtáinak lehetséges felhalmozásához is fontos szempontokat nyújtanak a más területekkel folyó reputációs versenyben. Mindez a szociológiai területre valóban ráférne a hazai terepen is.

Kritikai megjegyzéseim szintén a fenti motívumok köré kívánkoznak. A kötet bevezetője és több részlete is nagy jelentőséget tulajdonít a kutatás fokozott gyakorlati beágyazásának, kontextualizálásának, és – igaz, korántsem a merev elutasítás jegyében – egészében meddőként értékeli a társadalmiság mibenléte körül folytatott, az operacionalizálás, gyakorlati alkalmazás közvetlen implikációi nélküli “nagyelméleti” kísérleteket. Ahogy előzőleg érzékeltettem, *heurisztikus* szempontból személy szerint magasabbra értékelném a gyakran a társadalomfilozófia, vagy tudománylogika irányába is mutató tisztán elméleti rendszeralkotó törekvéseket. A másik oldalon a metodológia, az empirikus alkalmazás vonatkozásai sem mentesek ugyanakkor az – az ebben a kötetben viszonylag kevésbé, leginkább még a tudománykutatási megközelítés kapcsán érintett – elvi nézeteltérésektől (gondoljunk akár a kérdőív vs. tartalmak, szövegek, vagy újabban hálózati megközelítések, akár a kvantitatív vs. kvalitatív vitákra, vagy akár csak a matematikai statisztika különféle változatai közti – megismerési stíluskülönbségeket is magukba foglaló – vitákra, vagy akár csak a könyvben is emlegetett “változósociológiával” szembeni jelentős averziókra.) Jómagam azokkal értek egyet, akik szerint az ilyen jellegű viták leginkább gyümölcsöző módon a maguk közegében folyhatnak le, ami persze nem zárja ki, hogy az egyes elméleti és az empirikus, módszertani vonatkozások ne találhatnák meg a potenciális párbeszéd lehetőségével a jellegüknek megfelelő irányzatokat a másik oldalon. Máshova helyeznék egyes hangsúlyokat a diszciplinaritás kérdésében is. A bevezető tanulmányban, megvallom, örömmel találkoztam Harrison White ilyen irányú gondolatmenetével, akit a szociológia terén a kötetben a múlt század utolsó évtizedeiből kiemelt európai “nagy négyekhez” hasonló formátumú amerikai egyéniségek egyikének tekintek. Nos, nála a diszciplína tág jelentésű, a tudásstílusoktól, tevékenységtípusoktól, bizonyos értelemben a gyakorlatmezőktől sem távol eső, többváltfajú kategória, ha az adott kontextusban valóban az egyetemek belső világának szinte kasztszerű elhatárolódásairól esik is szó. A tágabb értelemben vett diszciplináris keretek ugyanakkor éppen ezeknek a belvilágoknak a meghaladását, a tágabb “tudományos közösségekbe” való bekapcsolódás elvi lehetőségét teremthetik meg. A “rizóma”-szerűség Deleuze-től vett metaforisztikus fogalmát ezzel együtt találó képnek gondolom a tudományfejlődés sokparadigmás párhuzamos modelljére nézve (a növénytani metafórát remélem nem értelmezem önkényesen, amikor azt is bekalkulálom, hogy itt nem egyszerűen az irányzatok minden belső összefüggés nélküli párhuzamosságáról, hanem “élő” típusú reprodukciójáról lehet szó, az újonnan létrejövő “tövekkel” mint lehetséges újabb csomópontokkal. Elméleti folyondározás, többszöri elágazás, majd más pontokon történő újraegyesülés modelljét a kötet adott fejezetében jól szemlélteti Scott leírása a hálózatelemzés fejlődéstörténetéről.)

Ez a rizóma-jelleg voltaképpen magában a kötetben is megjelenik, persze a vele kapcsolatos potenciális belső ellentmondásokkal együtt. Hogy egy példát említsek: a *szakintegrációs* hangsúlyokról korábban leírtaknak a kötetben tárgyalt irányzatok közül többé-kevésbé ellentmondhat a cselekvő-hálózat-elemzés olyanfajta konstruktivista felfogása, amely – következetesen végigvive – gyakorlatilag semmifajta

határmegvonást, megfigyelő és megfigyelt tárgy közti megkülönböztetést nem tesz lehetővé, és amely – az elmúlt évek tapasztalatai, a kezdeményező Latour ezzel kapcsolatos lépésváltásai is erre utalnak – tartósan intézményesült kutatási irányzatként szigorú következetességgel aligha valósulhat meg. Ha ezzel kapcsolatban kritika elhangzik részemről, az nem a szóban forgó valóban befolyásos irányzat – egyébként különböző oldalakról történő, szintén igen színvonalas – bemutatása, hanem azoknak a (többek közt a szociológia, nem utolsósorban Bourdieu oldaláról elhangzott) ellenérveknek a kevésbé hangsúlyos megjelenése, amelyek konstruktivizmus és dekonstrukció lehetséges árnyoldalaira figyelmeztetnek. *Pragmatikus* értelemben az “önélveboncolás” olyan veszélyeire figyelmeztethetnénk ennek jegyében, mint amilyenre a közelmúltban a *Taxidermia* című filmben az ott megjelenő nemzedékek sorában az utolsó generáció képviselője részéről láhattunk (élő) példát.

A kötet természetesen nem tekinthető univerzálisnak abból a szempontból, hogy a szociológia területéről az elmúlt évtizedek valamennyi jelentős áramlatát, kezdeményezését átfogná, és egyenlő hangsúllyal foglalkozna velük. Nem csupán a kötet szerkesztőjének, de közreműködőinek személyes érdeklődése is kiviláglik a főbb csomópontokból, és korántsem állíthatnánk, hogy ennek kapcsán valamilyen ráerőltetett “egyenkonceptió” érvényesült volna. Mindenesetre olyan, az elmúlt évtizedek szociológiájában kétségkívül jelentős szerepet játszott irányzatok mint a Habermas-féle tárgyalásos politika és demokráciafelfogás (Némedi Dénes), a Bourdieu-féle történeti megközelítés recepciója és utóélete (Takács Erzsébet) a civil társadalom és az újosztály-elméletek (Huszár Ákos), a racionális döntések elmélete (Hack-Handa József), a kapcsolathálózati megközelítés és a társadalmi tőke kérdésköre (Csizmadia Zoltán), diskurzuselméleti megközelítések (Géring Zsuzsa, Zombory Máté) és a tudomány- és technikakutatás új iskolái, valamint a cselekvő-hálózat-elmélet latour-i kezdeményezése (Szabari Vera és Király Gábor prezentálásában) egyaránt helyet kaptak. A szerkesztői bevezetés a szociológia elmúlt évtizedeiről vázolt általános képe mellett arra is sort kerít, hogy a kötet tematikáját az átfogott időszak jelentős társadalomelméleteinek egy – a kötet egyes részleteihez képest – szélesebb kontextusába helyezze. Végül, de korántsem utolsósorban, nem volna teljes e számbavétel, ha nem szólnánk külön is a korán eltávozott Lakatos László e kötetben egyik utolsó, vagy talán legutolsó publikációjaként megjelentetett munkájáról a biológiai imperializmus témakörében, mely a tőle megismert szenvedéllyel és erudícióval védelmezi a szociológiai megközelítés hadállásait a természettudományi kiindulópontok – ennek kritériumait és sajátos látásmódját sok esetben ignoráló – alkalmazásától a társadalmi jelenségek területén.

Persze egy ilyen könyv kapcsán sokak részéről sok irányzat, sok név fog elhangzani, akik egy ilyen kötetben ugyancsak szerepelhettek, vagy akik esetleg nagyobb hangsúlyt kaphattak volna. Maga a kötet is hangot ad néhol ilyen hiányérzetnek – valószínűleg gyakorlati okok, időhiány is közrejátszhatott abban, hogy az “újabb klasszikusok” közül Bourdieu szerepe csak egy részvonalatkozásban (szociológia és történelem viszonya kapcsán) jelenik meg, mint ahogy a kötet egy korábbi változatában jelzett Luhmann-dolgozatra a megjelent változatban már nem kerülhetett sor. Egy későbbi átdolgozott változat mindezt nyilván pótolhatja, mint ahogy a kötet egyes fejezetei közt kézenfekvő keresztthivatkozásokra (hogy egy példát említsek, így a hálózatelemzés, a Boltanski-féle hálózati társadalmasodás és a Latour-féle

cselekvő-hálózat-elmélet modelljei között oda és vissza is) sor kerülhet majd. Remélhetőleg tárgy- és névmutatóval is kiegészülhet ekkor a kötet, jellege, összívója igazán indokolná. S amit már érintettem is, az igazán elegáns kiállítás, a könyv nagyvonalú megjelenése a Napvilág Kiadót dicséri.

S ha már a kötet potenciális utóéletéről szó esett, végül hadd tegyek említést arról a csak nem sokkal később a Replikában megjelent Boltanski-különszámról, amelyet (szerzői tekintetben részben átfedő módon) e műhely tagjai készítettek, és amely a francia szociológus személyén túl az érintett témákat tekintve is több ponton kapcsolódik a jelen kötethez. Sok szempontból külön tanulságos az a – szóban forgó szám szerkesztőinek egy része által készített – interjú, amely a mai társadalomkutatás vezető egyéniségeinek (a modern pr-eszköztár egyes elemeit sem mellőző) “paradigmapolitikájába”, de az önreflexív szociológiai stílus Boltanski-féle változatába is betekintést enged, olykor meglepő feltárulkozás jegyében. Ilyen meglepetésekkel az interjú nem csupán ott szolgálhat, ahol saját korábbi munkák (így az Eva Chiapelloval együtt írt, a nem is olyan rég megjelent, és jelentős nemzetközi sikereket is aratott Újkapitalizmus-ópusz) egyes téziseit illetően fogalmaz meg kételyeket, sőt egyes alapmegállítások mellé nagy kérdőjeleket is elhelyez, de esetleg azokon a pontokon is, ahol az interjúalany Boltanskinak a hozzá sok tekintetben közeli Latourral szembeni bizonyos fenntartásáról, vagy éppen az általa viszont sok vonatkozásban igencsak vitatott Durkheim, vagy éppen (a közben már szintén a klasszikusok sorába lépett) Bourdieu munkássága iránti tisztelet vitathatatlan megnyilvánulásairól olvashatunk. A kötet után mindez megint csak egy adalék a paradigmák életének és utóéletének sokszor tekervényes, belső ellentmondásoktól sem mentes világához.

...A FÁTÓL AZ ERDŐT? – Régi-új perspektívák a szociológiában –

BARTHA Eszter

Ph.D-hallgató, ELTE TáTK Szociológiai Intézet; ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék
1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/a.; e-mail: barthaeszter@hotmail.com

Somlai Péter: *Társas és társadalmi*. Válogatott tanulmányok. Budapest: Napvilág Kiadó, 2008.

Tanulmánykötetről lévén szó, az első kérdés, amit feltehetünk, hogy milyen közös gondolatok, közös kérdések fűzik össze a kötetben megjelent írásokat. Látszólag könnyű helyzetben van a recenzens, hiszen a szerző a címben maga adja meg a vezérfonalat, ami a könyv egészén végigvonul. A feladat azonban csak látszólag könnyű, amit az is megmutat, hogy a kötet egyik tanulmánya csak a társadalom fogalmának meghatározásával foglalkozik (*Társ-a-dalom. Változatok a 'társadalom' jelentésére Maurice Halbwachs munkájának ürügyén*). Somlai Péter nagyon következetesen építi fel a négy fejezetbe rendezett kötet struktúráját: a „társas” és „társadalmi” kettőssége minden írásában megjelenik, legyen szó a szociológia nagy elméleteiről, módszertani kérdéseiről, a szerző egyik fő kutatási területéről, a szocializációról, illetve arról a nagy kérdésről, hogyan áll ma a szociológia mint tudomány, egyáltalán mi lehet a tárgya, vagy lehet-e átfogó tárgya egyáltalán a globalizáció korában. Szeretném jelezni, hogy az alábbiakban nem a tanulmányok téziseit kívánom összegezni, hanem sokkal inkább arra törekszem, hogy bizonyos „nagy” kérdések felvetésével járjam körül a „társas” és „társadalmi” összefüggéseinek problémáját, amit a kötet kulcsmotívumának tartok.

A fent felvetett témák közül (amelyek a kötet négy fejezetének „címkézésére” utalnak) a legutolsóval kezdem, amely – természetesen – mutat rokonságot az elsővel, hiszen a szociológia mai helyzetének ambivalenciáját csak történeti perspektívából lehet igazán megérteni. Somlai Péter több írásában is hangsúlyozza azt a ma már sokszor „elfelejtett” tényt, hogy a szociológiát mint tudományt az új, ipari társadalom önismereti igénye hívta életre – amely tudatosan is másképp kívánta berendezni a politikailag egyenlő állampolgárok életét, mint az előjogokon, hagyományokon és személyes szolgálton alapuló feudális rendszer. A „korszellemnek” megfelelően a szociológiára erősen hatott a felvilágosodás racionalizmusa: noha első művelői „polihisztorok” voltak, a társadalom megismerését a természettudományban felfedezett törvények mintájára képelték el. Engels Marx legnagyobb teljesítményének azt tartotta, hogy felfedezte a tőkés termelési mód és a polgári társadalom sajátos mozgástörvényét; de még a 20. század elején sem sokan kérdőjelezték meg a kapitalista társadalom univerzális fejlődési irányát és a tudományos megismerés univerzalizmusát.

A modern ipari társadalomból a posztfordistába való átmenet azonban magát a szociológia tárgyát kérdőjelezte meg. Kérdéses, hogy mit jelent (ha van egyáltalán) a „globális” társadalom. Jellemző, hogy ebben a tekintetben a marxista alapokon építkező szociológusok is szkeptikusak: Immanuel Wallerstein következetesen világrendszerekről beszél, míg a „világtársadalom” – egyelőre – az utópiák világába tartozik. A szerző által többször is bírált posztmodern narratíva szerint viszont már elérkeztünk a jövőbe, esetleg meg is haladtuk azt, legalábbis a felvilágosodás által megálmodott univerzális világot, amikor – az ipari társadalom mozgástörvényének megfelelően – mindenhol kiterjesztik az emberi szabadságjogokat, és megvalósul legalább a politikai emancipáció. Hogy aztán mégsem beszélhetünk univerzális világról, az egyenlőtlenségek az utóbbi harminc évben nemhogy csökkentek, hanem nőttek, nemcsak a centrum és a periféria országai között, hanem az olyan centrumországokon belül is, mint az Egyesült Államok vagy Anglia – hát, ez legfeljebb a felvilágosodás „narratívájának” a hibája, minek jövendőt ostobaságokat. Az egyenlőtlenségek magyarázatához így megint elő lehet venni a szépen hangzó „kulturális partikularizmust” (amely egy adott kultúra lényegének, megváltoztathatatlan adottságának tekint olyan tulajdonságokat, amelyek pedig nagyon is a társadalomban jönnek létre, illetve reprodukálódnak). Noha az univerzalizmus/partikularizmus vita jóval messzebbre vezet, egyetérték Somlai Péterrel abban, hogy a kultúra szubsztanciaként való felfogása napjainkban lényegesen jobban fenyegeti a „szabad állampolgárok közössége” eszméjének alapján felépített modern társadalmakat, mint a „világtársadalom” ködös utópiája. Nemcsak az a veszély áll fenn, hogy éppen az általános egyenlőség eszméje olvad fel a partikulás identitások védelmében, amelyek tipikusan csak egy kirekesztett csoport érdekében szállnak síkra, illetve nekik követelnek – éppen kulturális, nemi, etnikai, stb. másságuk okán – partikuláris jogokat. A veszély a globalizáció és a tömeges migráció nyomán jóval közvetlenebb; hiszen a bevándorló csoportok kulturális „különlegességének” hangsúlyozásával a „szabad állampolgárok közösségébe” való univerzális beilleszkedés is megkérdőjelezhető. A kulturális „mátság” megjelenése ráadásul többnyire kiváltja a többségi társadalom reakcióját, amelyik hasonlóképpen a kulturális partikularizmus jegyében igyekszik definiálni magát. Szerencsére korai volna még – Huntington nyomán – a kultúrák összecsapásáról vizionálni; az azonban nagyon is valószínű veszély, hogy (megint) valamely kultúra szubsztantív jegyének tekintik az aluliskolázottságot, a mélyszegénységben való megrekedést, vagy a bűnözést. A 2005-ös párizsi zavargások is megmutatták, hogy az elégedetlenség valódi oka nem a kulturális mátság, hanem éppen a francia társadalomba való integráció hiánya; de a mai Magyarországon felizzott indulatok a „romakérdés” körül hasonlóképpen rávilágítanak a kulturális partikularizmus veszélyeire.

Nem véletlenül került előtérbe a szociológia eredete és az univerzalizmus problémája. A kötet több tanulmánya is feszegeti ezt a kérdést: igaz, a felvilágosodás „narratívája” több ponton hamisnak bizonyult, mint ahogyan a társadalom szigorúan strukturális felfogása is a meghaladott paradigmák közé tartozik. Azt jelenti-e ez, hogy a múlt hasznavehetetlen lomtárába kell utalni a felvilágosodás „egész” narratíváját, benne azzal az elképzeléssel, hogy a modern társadalmak mozgásiránya az *egyetemes* emberi emancipáció felé halad? Természetesen lehet vitatkozni az emancipáció tartalmáról, ami egyébként hagyományosan megosztja a „polgári” és a „marxista” társadalomtudósokat (t. i. hogy a gazdasági egyenlősítés is része-e, s ha igen, akkor

mennyiben az általános emancipációs programnak). De hasonlóan, elvethető-e a társadalom strukturális felfogásának egésze, ahogyan a posztmodern hirdeti?

A szerző olvasatában mindkét kérdésre egyértelmű „nem” a válasz. Ha lemondunk a szociológia „hagyományos” tárgyáról, a társadalomról, akkor milyen jövője van a tudománynak? Somlai Péter szerint – és ezzel maximálisan egyetértek – a mai szaktudományos világban éppen a szociológia feladata, hogy átfogó kérdéseket tegyen fel a mai társadalmak egészéről; és kérdésfeltevésével, a véleményformálás eszközével maga is alakítsa azok jövőjét. A felvilágosodás egészének tagadása értelmetlenné teszi a szociológia létezését; hiszen, ha lemondunk az átfogó kérdések felvetésének szükségességéről, legfeljebb csak az egyes alkalmazott területekre kellene majd szakemberek.

Ennél több ambivalenciát vet fel az a kérdés, milyen módszerrel lehet vizsgálni a mai társadalmakat, ha túl vagyunk mind a strukturalizmuson, mind pedig a „nyelvi fordulaton”. Erre a kérdésre természetesen nem adható „átfogó” válasz; de éppen itt kap a „társas” és „társadalmi” kettőssége különös jelentőséget. Míg a nagy szociológiai elméletek vonatkozásában a szerző kiemeli a társadalom jelentőségét, a módszertanban lényegében a társas és a társadalmi közötti egyfajta *tertium daturt* keres. És itt nem véletlenül a „TÁRSAS” kerül előtérbe, amit a kötet címében is kiemel. A könyvben nem olvashatunk „átfogó” módszertani elemzéseket: a kötet sok erénye mellett, amelyek között hangsúlyosan szerepel a „nagy” narratívákra való rákérdezés igénye, és korunk szembesítése a felvilágosodás eszméjével (fordítva sokkal gyakrabban megteszik), én ennek az eredeti módszertani elvnek az *érvényesülésében* látom a tanulmányok legfőbb közös „vezérfonalát”.

Írásom kereteit messze túlfeszítenék a strukturalizmust ért bírálatok bemutatása. A kritikák többsége – helyesen – rámutat, hogy a nagy struktúrákból és általános mozgástörvényekből „kifelejtődnek” az emberi szereplők, mint ahogyan a strukturalizmus – többnyire – azt sem tudja megmagyarázni, hogy milyen erők hatására változnak meg maguk a struktúrák. Arra nézve azonban kevés eligazítást adnak a bírálatok, hogyan lehet a gyakorlatban megteremteni a makro- és mikroszintek közötti kapcsolatot. (Ez a probléma egyébként a történetírásban is megjelenik; a mikrotörténelem azonban, ahogyan Carlo Ginzburg is hangsúlyozza, egyáltalán nem a „makro” társadalom kidobását jelenti az elemzésből, mint inkább annak megkeresését, mit tudunk az előbbi vizsgálattal az utóbbiról elmondani). A kötetben egyébként számos példát találunk az interdiszciplináris kutatásokra; hiszen a Szovjetunió 1920-as és 30-as éveinek családpolitikáját elemző tanulmány a történettudomány „illetékességébe” is tartozik. Tudatosan kezdem ezzel a tanulmánnyal a *tertium datur* módszertani elve érvényesülésének dicséretét. *A szabad szerelemtől az ellenőrzött magánéletig* nemcsak kitűnő társadalomtörténeti munka, amely – megelőzve azt a kort, amikor a totalitarizmus egyszer elavult elméletét ismét visszahozta a „mainstreambe” az államszocialista rendszerek bukása és a tartósan hitt kétpólusú világrend átrendeződése – rámutat a NEP-korszak és a 30-as évek „érett” sztálinizmusa közötti különbségekre a családpolitikában is, hanem olyan lényegi kérdéseket feszeget, hogy valójában megfelelt-e az emberek „társas” természetének az a nagy közös háztartás, amelyet kezdetben egy utópisztikus közösség, később pedig egy nagyon is valóságos államhatalom nevében igyekeztek a bolsevikok ráerőltetni a vonakodó állampolgárokra. Elmondható itt persze az erőforrások szűkössége, a tervgazdálkodás alacsony hatékonysága, a minőségi problémák, az ösztönzők hiánya, stb. Lehet-e azonban pusztán gazdasági kérdéssé re-

dukálni a „nagy közös háztartás” problémáját? Hiszen a mai multinacionális vállalatok sok helyen megadják dolgozóiknak, amiről a bolsevik hatalom álmodott: a finom, sőt egészséges közös étkeztetést, speciális egészségügyi ellátást, szabadidő-központokat. És úgy tűnik, ez sem teszi feleslegessé a család intézményét, és az emberek mégis szívesebben alkotnak inkább *maguk választott* kis közösségeket, mintsem hogy beleolvadjanak egy „nagy közös háztartásba” – függetlenül attól, hogy az utóbbi mennyire képes kielégíteni igényeiket. A hangsúly itt éppen a szabad választásra esik (hiszen ne felejtjük el, a bolsevik kísérlet is az általános emberi felszabadulás nevében indult), és ha történetileg tekintjük, a burzsoá család intézménye – amit Engels éppen a magántulajdon „szentsége” alapján kritizált – sokszor valóban megnyomorította az akaratok ellenére közös háztartásba kényszerült – vagy abban maradni kényszerülő – házastársakat. A bolsevik forradalom - eredeti programjához híven – valóban igyekezett kitágítani a választások körét a privát szférában – mint ahogyan abban is egyetérttek Somlai Péterrel, hogy a konzervativizmus megerősödése a 30-as években nem a cári rendszer régi pilléreihez való visszatérést jelentette, hanem azt, hogy a sztálini rezsim nemkívánatosnak tekintette a valóban szabad választás alapján szerveződő közösségeket.

A tanulmány kapcsán szeretném hangsúlyozni a kötet szemléletének másik nagy érdemét, a történeti elv érvényesülését. A szociológia – társadalomtudományként – nem egy elvont, absztrakt térben mozog; kontextusa nagyon is valóságos. Az egyes fogalmakat, jelenségeket nem elvontan kell értelmezni, hanem a konkrét történeti, társadalmi kontextusban. Ezt egyébként az „univerzalista” Marx – számos későbbi kritikusaival ellentétben – nagyon is szem előtt tartotta: noha egész tudományos munkásságával a polgári filozófia és társadalom alternatíváját kívánta megteremteni, soha nem tagadta a polgárság *progresszív* szerepét a feudalizmus ellen vívott harcban. Itt szeretném megemlíteni Somlai Péter egyik korábbi elemzését Ferdinand Tönnies munkásságáról (*Gondolatok egy közösségelmélet viszontagságos történetéről*). Tönnies híres művében (*Közösség és társadalom*) maga is a kapitalizmus alternatíváját keresi, de olyan „szerves” közösségekben véli ezt megtalálni, amelyek menthetetlenül egy letűnt társadalom romantikus relikviái (hiszen valójában keveset tudunk arról, hogyan néztek ki a mégoly idillikusnak ábrázolt törzsközösségek mindennapjai. Ha elfogadjuk a mondák, regék tanúságát, akkor meglehetősen sok, a közvetlen szomszédokkal, netán rokon nemzetségekkel vívott véres harc tarkította eme „idillikus” hétköznapiakat, és talán az sem írható „csak” a gyarmatosítók számlájára – noha ez semmiképpen nem jelenti a gyarmatosítás „igazolását” – hogy számos helyi törzs nagyon is készségesen együttműködött a hódítókkal a „testvér” népek rovására – mint ahogyan a szegényletes afrikai rabszolga-kereskedelmet is nehezen lehetett volna megszervezni a helyi „közvetítők” segítsége nélkül). Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a történelem egy adott pillanatában egy közösség – vagy egy osztály - nem képes valóban „szervesként” cselekedni – de a mégoly dicső nemzeti vagy forradalmi pillanatot sem lehet visszavetíteni „igazolásként” a történelem egészére – mintha legalábbis Sztálin, vagy Mao Ce-tung későbbi bűneit igazolná, hogy a forradalom idején és még utána is több millióan hittek egy jobb, egyenlőbb társadalom eszméjében. A „szerves közösségek” visszahozásának kísérlete mindenesetre a modern kori Németország teljes tragédiájával végződött: a háború végére romokban heverték nagyvárosai, ipara, és olyan „totális” vereséget szenvedett el, amit ideológusai legfeljebb csak



az „alsóbbrendűnek” tekintett népeknek jövendöltek. Tönnies maga – hangsúlyoznunk kell – nem volt náci, sőt, a náciak még nyugdíjától is megfosztották (miközben főművével igazolni próbálták a saját embertelen rendszerüket...) Noha éppen egy tiszta, világos szociológiai elmélet kidolgozására törekedett, főműve – ahogyan Somlai Péter rámutat – éppen a fogalmak meghatározásában logikailag kifogásolható. Én hozzátenném: a történeti szemlélet is hiányzik. Az általa „szervesnek” tekintett közösségek ugyanis – és ez Marxnál hangsúlyos! – meghatározott történeti-gazdasági feltételek termékei. És ezeket a feltételeket Tönnies sem kívánta visszaállítani (igaz, a „totális” háborúnak rövid időre sikerült...)

A fentiek során (is) azt a kérdést próbáltuk meg körüljárni, mennyiben lehet „társasnak, illetve „társadalmi” tekinteni mindennapi viszonyrendszerünket. Olvasatomban Somlai Péter nem ért egyet a merev határvonalakkal; egy mindennapi szituáció jelentését egyszerre adják a szereplők, és azok a társadalmi intézmények, amelyek nemcsak az értelmezési kereteket, hanem sokszor a helyzeteket is kijelölik. A szerzőnek nem könnyű a dolga a mai, „táborokhoz” szokott világban: hiszen *egyszerre* vitatkozik a strukturalistákkal, akik mindent a „nagy” rendszerekből kiindulva kívánnak megérteni és a „nyelvi fordulattal” felemelkedő szimbolista irányvonallal, ami viszont teljesen elutasítja a strukturalizmust. A „paradigmaváltást” a szerző a legátfogóbban a szocializáció nagy elméleteinek bemutatásán keresztül érzékelteti (*Szocializációs elméletek*). Ez talán nem véletlen, hiszen éppen ezen a területen – vagyis az egyenlőtlenségek újratermelődésének kiküszöbölésével – remélte a baloldal előrébb vinni az emancipációt a második világháború után (amikor részben politikai, részben demográfiai okok miatt valóban nagy tere nyílt a felfelé való mobilitásnak mind Keleten, mind pedig Nyugaton).

Ma már elmondhatjuk, hogy ez a – főleg az iskoláztatási egyenlőtlenségek kiküszöbölésére irányuló – törekvés a 80-as években lényegében megbukott. Nyugaton az újkonzervatizmus felemelkedése tette ezt egyértelművé, de Kelet-Európában is csökkent a mobilitás – amiről nemcsak többek között Ferge Zsuzsa kitűnő elemzéseit tanulmányozhatunk Magyarországon, de a „káderréteg” reprodukciója figyelhető meg az ideológiailag sokkal dogmatikusabb NDK-ban is.¹ Ennek politikai kontextusára nem térek ki; de az iskolai felzárkóztató programok alapvető kudarca megerősíti, hogy a szocializáció elsődleges „terepe” nem az iskola, hanem a család. Ezen a területen a szerző különösen kreatív módon mutatja meg, milyen hozadéka lehetnek a „társas” bekapcsolásának a „társadalmi”-ban. Az integráció ugyanis nagyon sokféle lehet, és egy mindennapi helyzet végső jelentését a társadalomban nyeri el. Két irodalmi példán keresztül szeretném szemléltetni, mire gondolok. Az egyik Fejes Endre klasszikusa, a *Rozsdatemető*; a másik Theodore Dreiser *Amerikai tragédiája*. A Hábetler-család problémája nem az integráció hiánya; ha valamire, akkor a könyv éppen arra mutat rá, hogy az „*underclass*” – benne a társadalom peremén élő emberekkel mint Reich bácsi, az alkoholista csavargó, vagy Csele Juli, a könnyűvérű lány, aki a munkát is messze elkerüli – nagyon is képes szolidaritásra és összetartásra, talán éppen a közös, kitalált helyzet okán. Hiszen Jani nem azért üti meg a sógorát a végső, drámai végén, mert az a szemébe vágja, hogy a „szocializáció” elkésett: a munkások akkor sem tanulnak és művelődnek, ha erre minden lehetőségük megvan, mert igényeiket nagyon jól kielé-

1 Lásd pl. Solga 2001.



gíti a foci, az alkohol és a szex. A sógor azonban ennél többet is mond: hogy igazán akkor kezdődött a „közösség” felbomlása, amikor ezt az alapvető, „szerves” szolidaritást is elárulták, és a Budapest ostroma elől való meneküléskor sorsára hagyták Jani zsidó származású menyasszonyát, Reich Katót és a kislányát. A „közösség” társadalmi megítélése szempontjából azonban érdektelen ez a szolidaritás; Pék Mária a szereteten kívül semmilyen „magasabb” kultúrát nem tud közvetíteni, hiszen fogalma sincs a széles társadalomban elfogadott normákról. Még világosabb ez az ellentét a *Jó estét, nyár, jó estét szerelemben*; ott a főhős pontosan tudja, hogy szegényparaszti családból származó félárva munkásfiúként nincs esélye integrálódni a „jobb” társadalomba, a „jobb” nőkhöz, akikhez tartozni szeretne, míg görög diplomataként „meghajolnak előttem. Frakkban, szmokingban”. A „látszólag” irracionális harag valójában éppen annak a társadalomnak szól, amely – szlogenjeivel ellentétben – soha nem az egyént nézi az emberben, hanem azt a közösséget, amelyikhez tartozik. (Igaz ez a mai hálózat-kutatósokra is – hiszen, ahogyan a kutatások mutatják, a gyenge kötések is jóval homogénebbek, mint ahogyan azt korábban feltételezték). Vagyis nem az integráció hiánya jelenti a problémát, hanem az, hogy a társadalomban milyen jelentést hordoz ez az integráció. Másik példám az *Amerikai tragédia* egyik jelenete, amikor Roberta, a szegény munkáslány szembekerül kedvese „magasabb” társaságának egyik tagjával, aki kiöltözve kellett magát apja elegáns autójában. A jelenet igazi értelmét hasonlóképpen csak a társadalomban nyeri el: miközben Arabella kisasszony észre sem veszi a munkáslányt, Roberta megértheti belőle, hogy valójában egy világ választja el Clyde-től, akinek szemében a szerelem elválaszthatatlan a társadalmi pozíciótól. A regény egy korábbi jelenetében Roberta keserűen kifakad: „Miért ne öltözne jól, ha olyan sok a pénze? Ha nekem annyi pénzem volna, én is kitűnően öltöznék”. A kifakadás rávilágít a pénz okozta társadalmi távolságokra; de valójában talán a köztudatba bevonult „gyakorlatias” amerikai észjárásra is, amelyik „csak” pénzkérdésnek tekinti az egész szocializációt; mintha legalábbis a szükséges társadalmi háttérrel, ízléssel, és kultúrával is éppúgy meg lehetne vásárolni egy „jobb” szupermarketben, mint Finchley úr porszívóit. (Ellenpéldaként lehetne felhozni az angol *Twist Olivért*, ahol a dologházban felnőtt kisfiút éppen nem a rá váró vagyon, hanem az „öröklött” nemes tulajdonságok emelik szegény sorstársai fölé).

A fenti példákkal Somlai Péter azon állítását szerettem volna alátámasztani, hogy – kínáljon bármely gyümölcösöző értelmezési keretet a szimbolikus interakcionizmus – a jelentéseket a szereplők soha nem önkényesen adják egy adott helyzetnek; noha valóban van szabad választás, a rendelkezésre álló jelentések „halmazát” a társadalom jelöli ki. Hasonlóan fontos, hogy többnyire a helyzeteket is; hiszen fenti példámban Roberta el sem jutott odáig, hogy a Clyde ízlésének megfelelő körökben jelenhessen meg, netán a maga választotta ruhában. Ezért meglehetősen nehéz olyan helyzeteket teremteni, ahol valóban „mérhetőek” a különböző kompetenciák, ráadásul – hiszen erről (is) szóltak a fenti példák – nincsen „objektív” mérce, hiszen a kompetenciákat a különböző társadalmi csoportok nagyon eltérően értékelhetik. Szeretnék itt utalni Paul Willis *A skacok: iskolai ellenkultúra, munkáskultúra* című klasszikus tanulmányára, amelynek angol címe (*Learning to Labour*) még kifejezőbben szemlélteti ezt a problémát. Leegyszerűsítve a könyv fő tézisének, arról van szó, hogy a munkásgyerekek körében nem is „divat” a tanulás; a közösség maga rákényszeríti az egyént a saját normáihoz való alkalmazkodásra. (Ezt – kicsiben – az egyetemen is meg lehet figyelni,

ahol főleg az első-és másodéveseknél „divat” a bulizós életmód és a tanulás, illetve az óralátogatás hanyagolása). Ezért tartom kulcsfontosságúnak Somlai Péter azon megállapítását, hogy a szocializáció „egy életen át” tart – akkor is, ha benne a gyerekeknek kitüntetett szerepe van – hiszen éppen ez a felfogás ad lehetőséget a társas/társadalmi kettősségének *együttes* megragadására, és éppen ezzel – a különböző kompetenciák megszerzésével és az alkalmazkodás képességével – magyarázható a mobilitás. Az egyén – jobb vagy rosszabb feltételek között – reagálhat a társadalmi környezet változásaira, és valószínű, hogy éppen az eltérő kompetenciák megszerzése biztosítja számára az alkalmazkodást. Azon el lehet vitatkozni, hogy milyen társadalmi környezet biztosítja a leginkább ezt a lehetőséget, de az valószínűleg – szélsőséges történelmi helyzeteket leszámítva - inkább egyénfüggő, hogy mennyire képesek az emberek élni a megszerzett kompetenciákkal. A tanulási helyzetek – persze – sajnos nem; Somlai Péter említi a „rejtett tantervet” (t.i. hogy mennyi mindent tanulnak a kötelező tananyagokon kívül, illetve amellet a gyerekek); a társadalmi egyenlőtlenségeket mindenestre valószínűleg nagyon korán tudatosítják.

A szocializációtól szeretnék visszakanyarodni egy olyan határterületre, amiben látzólag inkább a „társadalmi” dominál: és ez a hagyomány, a társadalmi emlékezés területe. Azért írom, hogy csak látszólag, hiszen akármilyen mítoszok alakítják is történelemfelfogásunkat, ahogyan napjainkban is megmutatkozik, a „történelmi múlt” az identitásképzés fontos eleme. Maurice Halbwachs fogalmazza meg azt a nagyon messzire vezető tézist, hogy a történelem valójában az uralkodó osztályok emlékezete (és a marxisták hozzátehetik, a saját hatalmukat legitimáló ideológia). Ezért hangsúlyozza a feudális uralkodó osztály a születési jogot és az ősök által véghezvitt nagy tettek dicsőségét, mint ahogyan a polgárok a rendi társadalom ellen vívott harcukra, a nyilvánosságára és az új etikára helyezik a hangsúlyt.

Hogy kiválaszthatunk-e, és ha igen, akkor milyen kritériumok alapján a sok közül egy „legitimnek” tekintett narratívát, az nagyon messzire vezető kérdés. A társadalmi emlékezés azonban nagyon is valóságos társadalmi ténynek tűnik, ha végigtekintünk az államszocializmus összeomlása után írt - illetve folyamatosan újragondolt - kelet-európai történelmi narratívákon. Ebből a szempontból nagyon tanulságos az a kutatás, hogy mit jelent a Kádár-korszak a mai fiataloknak (*Kérdéstől kérdésig, avagy mit nem jelent a múlt a tizennyolc éveseknek?*) ; egészen pontosan az az eredmény, hogy szüleik fiatalságát valójában nem azonosítják automatikusan a Kádár-korszakkal; ha nem kapják meg a kondicionáló kérdést, akkor valójában egészen másra (a technikai vívmányokra, a kitágult lehetőségekre, a fejlődésre, stb. gondolnak – egyszóval mégiscsak a felvilágosodás „levitézlett” perspektívájából látják a múltat). Nem kívánok itt belemenni a Kádár-korszak történelmi megítélésének vitájába, mert véleményem szerint a tanulmány egyáltalán nem erről szól. Sokkal inkább arra kérdez rá, hogy valójában milyen fogalomrendszerben gondolkodnak a mai fiatalok, hogyan konstruálják meg a múltat, és mik azok a kérdések, amik a múlt „narratívájából” igazán fontosak nekik.

A reakciók tehát akkor is jelentősen változnak, ha csak egy kérdést módosítunk egy középiskolásoknak szánt fogalmazási feladatban. Ha végigtekintünk az újkor és a legújabb kor történetén, nemcsak a nagy forradalmak bukását konstatálhatjuk, hanem azt is, hogy nyomukban számos struktúra forradalmi változáson ment keresztül – ha nem is mindig az eredeti célkitűzéseknek megfelelően. A megváltozott társadalmi környezet új reakciókra készítette az embereket, és új kérdések megfogalmazására ösztönözte

őket. Említhetjük itt magát a hagyományt. Halbwachs, aki *A kollektív emlékezésben* abból indult ki, hogy az emlékezet, a múlt konstruálása és általában az idő érzékelése csak társadalmi lehet – szemben az álommal, amely egyéni emlékeket jelenít ugyan meg, azokat azonban nem tudja koherens elbeszéléssé alakítani, mert természeténél fogva időtlen, vagy csak a pillanatban létezik – *Az evangéliumok legendás topográfiájában* azt kívánja megmutatni, hogyan változott térben és időben az egymást követő keresztény közösségek emlékezte. Lewis A. Coser egyébként –nem véletlenül – éppen az emlékezet tisztán társadalmi jellegéről írt munkákat tekintette a halbwachsi örökség legidőállóbb részének. *Az evangéliumok legendás topográfiája* nyomán magyarázható, hogyan jelennek meg, tűnnek el, vagy alakulnak át egy vallási, nemzeti vagy etnikai közösség szimbolikus jelentéssel bíró, szentként tisztelt helyei: Coser például kiemeli Maszada példáját, amely, noha nem játszott különösebb szerepet az ókorban, a zsidó nép hősiességének és a nemzeti ellenállásnak a szimbólumává vált a modern Izrael történetében.² A hagyomány éppúgy változás tárgya, mint az egyéni életút vagy a szocializáció; és talán nem is annyira a konstruálás folyamata érdekes, mint inkább az, hogy egy konkrét helyzetben miért tudnak mégis hatni – vagy akár tömegeket mozgósítani – a meghaladottnak hitt nemzeti mitológiák.

Zárógondolatként szeretnék visszautalni írásom címére. Noha Somlai Péter következetesen „kétfelé” vitatkozik, nagyobb veszélynek látja a posztmodern relativizmusát, és a „társadalmi” eltűnését az elemzésből, mint a dogmatikus strukturalizmushoz való visszatérést. Érdekes ezzel kapcsolatban idézni Slavoj Žižek felvetését (2008): talán nem azzal kell foglalkoznunk, mit mondhat még nekünk 1968, hanem inkább azzal, hogy hogyan látnánk – ’68 szemszögéből – napjainkat. Én azt gondolom, Somlai Péter könyvében merész kísérletet tesz arra, hogy a ’89 utáni „mainstreammel” szemben – azaz inkább ideológiai „táboroktól” függetlenül – fogalmazzon meg átfogó és a hazai társadalmon messze túlmutató kérdéseket, és egyúttal kísérletet tesz arra, hogy Žižekhez hasonlóan újrafogalmazza a nagy kérdést: nem az az érdekes, hogy a mai perspektívából mennyi „maradt” a felvilágosodásból, mint inkább az, hogy mit „ér” a mai korunk a felvilágosodás mérlegén. Tudományos elemzésekben nem szerencsés a moralizálás; mégis egy irodalmi idézettel szeretném befejezni – vagy nyitva hagyni – a tanulmányt: „Egyébként egyik elmélet sem különb a másiktól, és nem is rosszabb. Van olyan felfogás is, miszerint mindenkinek az ő hite szerint adatik. Hadd legyen így!”- mondja Woland Berlioz levágott fejének a sztálini korszak talán legnagyobb klasszikusában.

2 Például Coser 1992. Természetesen más példákat is lehetne említeni: a második világháborúban ilyen szimbolikus helyé vált Sztálingrád, vagy az Egyesült Államok esetében Ivo Dzsima. A helyek ikonográfiájának megteremtéséről természetesen számos film is gondoskodott. Érdekes lenne megnézni, hogyan változik a reprezentáció különböző korszakhatárnak tekintett események hatására (pl. az 1989-91-es rendszerváltozás Kelet-Európában és a Szovjetunióban, vagy a német újraegyesítés). Coser is a változás momentumára koncentrálna, amikor leírja, hogyan lehetett egy, az ókori zsidó háborúknak kis szerepet játszó történelmi esemény – Maszada erődjénél a reménytelen helyzetbe került védők inkább az öngyilkosságot választották családjukkal együtt, mintsem megadják magukat a rómaiaknak – a Palesztinában élő zsidók számára a nemzetállam megteremtéséért vívott harc szimbóluma.

IRODALOM

- Coser, L.A. ed. (1992): Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 33.
- Solga, H. (2001): „Aspekte der Klassenstruktur in der DDR in den siebziger und achtziger Jahren und die Stellung der Arbeiterklasse. In Hürtgen, R.–Reichel, T. eds.: *Der Schein der Stabilität: DDR-Betriebsalltag in der Ära Honecker*. Berlin: Metropol-Verlag, 35–52.
- žiček, S. (2008): 1968-ban a struktúrák kimentek az utcára – vajon megint megteszik-e? In Bartha E.–Krausz T. szerk.: *1968. Kelet-Európa és a világ*. Budapest: L'Harmattan, 111–137.

RICHARD SENNETT: THE CRAFTSMAN

FERENCZI Borbála

Ph-D. hallgató, ELTE Szociológia Doktori Iskola, BGF Pénzügyi és Számviteli Főiskolai Kar

Sennett, Richard: *The Craftsman*. Allane Lane: Penguin Books, 2008.

Richard Sennett új könyve megírásakor nem kevesebbre vállalkozott, minthogy feldolgozza az alkotó ember, mesterember történetét, bebizonyítva ezzel, hogy a magunk örömeire végzett eredményes munka iránti készletesség az emberi létezés jellemzően egyedi sajátossága. A *craftsman*, a mesterember/iparos, akit az értelemmel bír, jó munka előállításnak vágya és képessége hajt, ott él mindnyájunkban. A szerző számára a jó munka („*making things well*”) fogalma a minőséget, a mechanikusan begyakorolt technikai tudás alkalmazásán túl azt az állapotot is jelöli, hogy munkánkat képesek vagyunk teljes lényünkkel átélni és átérezni, miközben mélyen hiszünk abban, hogy amit teszünk, jól tesszük. Munkánk gyümölcse ebből a szempontból éppúgy lehet egy bútorkárpit, egy zenemű (Richard Sennett előszeretettel használt példája, a szerző életútjában való szerepéről később visszatérünk), ahogy valamilyen technikai cikk, vagy számítógépes program is. Ez a fajta produktivitás része mindennapi életünknek, s a kivitelezés területén nem jelent kevesebbet, mint eszünk (pszichikumunk) és kezünk (fizikumunk) együttes működtetését, elmélet és gyakorlat, inspiráció és kivitelezés folytonos egymásrautaltságát s meglétét. Ezek azok a képességek és jellemzők, amelyekkel az alkotó ember – ha úgy tetszik, mesterember – bír. A *craftsman* szó összetett jelentését a magyar nyelv több szinonim szóval is jelöli: szakember, iparos, kézműves, mesterember. Ami az itt felsorolt szavakban közös, az alkotás, előállítás („*making*”) képessége és a szaktudás birtoklása. Ahogy Sennett Shakespeare Coriolanusára hivatkozva rámutat a szó jelentésére: „*I am my own maker.*”

Az emberiség mesterember (alkotó ember) mítoszába vetett hite és bizalma a történelem folyamán többször megrendült. Az elmúlt 100-150 év bővelkedik olyan eseményekben (világháborúk, ökológiai katasztrófák stb.), ahol az emberek tudása nyomán létrehozott technikai újítások kitalálójuk ellen fordultak. A *craftsman* mítosz roska-dozni látszik.

Richard Sennett új könyve végigkíséri a mesterembert a történelem minden korszakán, kezdve egészen az ókori görögöknél (Pandora mitológikus alakja), hogy több buktatón keresztül érkezzen meg a jelenbe, s tegye fel kérdést a szaktudás, az alkotó emberi létezés számára: Hogyan tovább és miért? Sennett hatásos retorikájának köszönhetően – ami az írás legnagyobb erőssége –, a könyv végére az olvasó ugyanazokkal a kérdésekkel találja magát szemben, mint a „jó mesterember” („*good craftsman*”). „*The good craftsman, moreover, uses solutions to uncover new territory, problem solving and problem finding are intimately related in his or her mind. For this reason, curiosity can ask, "Why?" and "How?" about any project. The Craftsman thus both stand sin*

Pandora's shadow and can step out of it.” (11.o.) A recenzió Richard Sennett gondolatmenetének rekonstrukciójával, annak kapcsán járja körül a feltett kérdéseket és keresi a választ ugyanezekre.

SZERZŐ, TÉMA ÉS STÍLUS

Önmagát a történelem és a szociológia iránt érdeklő, újabaloldalinak definiáló szerző itt tárgyalt írásával egy nagy lélegzetvételű, sajátosan interdiszciplináris látásmódot feltételező téma feldolgozását vállalta magára. A téma sokrétűségéhez és kiterjedtségéhez igazítva munkáját, Sennett a könyvhöz írt előszavában, *The Project* alcím alatt utal rá, hogy most megjelent írása, csupán az első kötete annak a trilógiának, amit a mesterember és a mesterségbeli tudás témájának kíván szentelni.

Míg az első kötet a mesterember(ség) fogalmát és az ehhez kapcsolódó tudás („*craftsman és cratsmanship*”) témáját járja körül, addig a második kötet tervezett címe *Harcosok és papok [Warriors and Priests]* – az alkotás folyamatához kapcsolódó rituálékat tárgyalná. A trilógia záró darabja, *Az idegen [The Foreigner]*, az alkotáshoz szükséges szaktudást („*crafting*”), olyan sajátos képességként értelmezi, mely jellemzően a kívülről érkező idegenek, külső szemlélők látásmódjához hasonlítható. Ez a „szokatlan” perspektíva a megújulás, fejlődés lehetőségét hozza el a befogadó közösség számára. A „*crafting*” fogalmának értelmezésekor Sennett Simmel adaptációval, és az újítások elterjedésével kapcsolatos gondolataiból merít. A szaktudáshoz kapcsolható speciális látásmódot, egyfajta kultúrtörténeti/ történelmi innovációként kívánja bemutatni. A *The Craftsman* című elkészült kötet ebből a szemléletmódból azt hangsúlyozza, hogy a mesterember képes felfedezni, egy már meglévő munkatermék vagy ötlet továbbfejlesztésének lehetőségét, s ezt a lehetőséget az új kihívásoknak megfelelően ki is használja. Az újítás lehetősége, az innováció birtokosa, tehát maga a „*craftsman*”.

Azoknak az olvasóknak, akik ismerik Richard Sennett munkásságát nem meglepő a témaválasztás. Hogy bizonyítsuk, a szerző vonzódik a nagyobb lélegzetvételű kérdésekhez, vegyük sorra eddig megjelent fontosabb írásait: *Nineteenth Century Cities: Essay Int he new Urban History* (1969); *Families Against the City: Middle Class Homes of Industrial Chicago 1872–1890* (1970); *Authority* (1980); *Flesh and Stone: The Body and the City In Western Cicilization* (1994); *The Fall of Public Man* (1977); *Respect in a World of Inequality* (2003); *The Culture of the New Capitalism* (2006). (Az itt felsoroltak közül magyar nyelven eddig mindössze *A közéleti ember bukása* (1998) [*The Fall of Public Man*] című könyve jelent meg.) Az így kapott képet tovább árnyalja, ha kiegészítjük a felsorolást Richard Sennett életének néhány epizódjával.

Az 1943-ban, Chicagóban született Sennett zenésznek készült, egy baleset azonban derékba törte pályáját. A komolyzene szeretete s alapos ismerete szociológiai tárgyú írásaiban is megjelenik. Gyakran használ zenei példákat, történeti kitekintésiben pedig újra és újra megjelennek a zenészek (Mozart, Bach, Antonio Stradivari), mint egy-egy embertípus megtestesítői. *Fione MacCharty*, aki a most tárgyalt könyv *The Guardian*-beli recenzióját (2008. február 9.) írta, a mesterembség lényegét megvilágító legbeszédesebb példaként említi, a szerző azon hasonlatát, melyben egy karmester s a zenekara újra és újra megismétlik a kiválasztott darab ugyanazon részét. A

próbaidő lassan lejár. A zenekar menedzsere egyre idegesebb, tétlenkedik, miközben a karmester meg sem szólal, nem fűz hozzá semmit az elhangzottakhoz. A zenekar pedig játszik tovább. Sennett szerint ebben az esetben ugyanaz történik, mint a mesteremberrel munka közben: az alkotás közben erős érzelmek és impulzusok ragadják magával s hajtják tovább az egyént. Ezt követi aztán a magunk örömünkre végzett, minőségi munka megalkotásának elégedettsége, egyfajta beteljesülés.

A példák sokfélesége, a popularitás és tudományosság ötvözése a szerző legtöbb könyvére jellemző, s ebben a most tárgyalandó írás sem kivétel. Olvashatunk recepteket – a *poulet a' la d'Albufera* elnevezésű francia étel elkészítésére négy különféle receptet, négy különféle chéftől –, hogy párhuzamot tudjunk vonni a jó recept és felhasználása, valamint a mesterember újat/újraalkotása között. Anekdotákban sem szűkölködik az írás (Pl.: miért és miként tervez házat Ludwig Wittgeinstein testvérének). A sokféle ismeretanyag bevonása az egyes témák feldolgozásába, Richard Sennett sajátos interdiszciplináris látásmódjából következik. Ahogy ő maga fogalmaz: „*I am a philosophically minded writer...*”, aki egyedi logikai rendszerben, sajátos látásmóddal dolgozik – szemléletmódja ugyan távol áll a napjainkban főként kvantitatív utakon járó szociológiai gondolkodástól – azonban konzekvens és meggyőző.

Gondolatmenetének logikája a *Craftsman* esetében is meggyőző. Azoknak az olvasóknak azonban, akik a lényegre törő, a lehetséges kontextusokat szigorúan a téma elsődleges vonatkozásaira szűkített írói stílushoz szoktak, a könyv helyenként zavarosnak és terjengősnek tűnhet. Egyes fejezetekben a sok illusztratív példa és kultúrtörténeti kitérő között csak bűvópatakszerűen kerül a felszínre a valódi gondolatmenet. A következőkben Richard Sennett eszme-futtatásának nyomon követésére teszünk kísérletet.

A MESTEREMBER ÉS A MUNKA

Sennett rendszerint a történelemhez nyúl vissza forrásanyagért, jelen esetben úgy, hogy nem lineárisan, hanem tematikusan használja fel a történelmet, benne egyes kulturális szokásokat. A könyv alcímei is erre a feldolgozásra utalnak: A mesterember (*The Craftsman*); A mesterség (*The Craft*); A szakértelem (*The Craftsmanship*). Az előszóban Sennett arról beszél, hogy a feldolgozás szempontjából a történelem egyszerre bizonyult túl hosszúnak és túl rövidnek. (Talán ez lehet az egyik oka a már többször említett sokszínűségnek, a példák, gondolattársítások helyenként igen tág körének.) A tárgyak és az emberek történetén keresztül, a mesterember lényének és mítoszának megismerése segít(het)i az olvasót a természet és saját emberi létezése, munkája kapcsolatának felismerésében. („*Nature might be a better guide, if we understand our own labors aspart of its being.*” 15.o.) Az írói szándék ennek a kapcsolatnak a megismerésében ragadható tetten, s szerző bevallottan interdiszciplináris látásmódja és filozófiai érdeklődésén túl arra is utal, hogy Sennett nem restell az olvasó segítségére sietni akkor, ha „az élet nagy kérdéseinek” megválaszolásában irányt vesztene.

A *The Craftsman* megírásának alapötlete, – ha közvetett módon is – Richard Sennett tanárától Hanna Arandttól származik. Arrendt 1958-ban publikálja a *The Human Condition* című könyvét, melyben megkülönbözteti egymástól a *Homo faber* és az

Animal laborens ideáltípusait. Míg ez előbbi kategória a fizikai, materiális munkában jártas, gyakorlatias embertípust („*man as maker*”) jelöli, aki felteszi a kérdést „Miért?”, addig az utóbbi azon esetekben használható fogalom, amikor a munka az öncélú. Az *Animal laborens* kérdése a „Hogyan?” Sennett könyve megírásakor ezekhez a fogalmakhoz kanyarodik vissza, mivel meggyőződése szerint az emberi létezés alapvetően kétdimenziójú, melyben egyszerre van jelen a miért és a hogyan kérdése, azaz ötvöződik benne/bennünk a *Homo faber* és az *Animal laborens*. Az ember, aki egyszerre mesterember és művész, munkája során természetesen ötvözte a gyakorlat és elmélet, technológia és fejlesztés képességét. A történelem legnagyobb tévedései – Sennett meggyőződése szerint – arra vezethetők vissza, hogy megpróbáltuk különválasztani az elméletet és a gyakorlatot, s éles határvonalat húztunk közé.

Elmélet és gyakorlat összekapcsolódásának természetességét, a szerző szerint mi sem igazolja jobban, mint a kezünk és agyunk (hand and head) működésének összehangoltsága. Kezünk nem működhet agyunk utasításai nélkül, ahogy az ember sem képes kizárólag mechanikus munkát végezni. A gondolatmenet, miszerint a mechanikus munka, gépiesített cselekvések sora, ami végül elidegeníti az embert a munkájától, Sennett-től sem idegen. (A baloldali, szocialista ideológiának nagy hatása van a szerző gondolkodására. A *The Craftsman* záró soraiban a következő megjegyzéssel él: „*Good craftsmanship implies socialism.*” 288. o.) Ennek az elidegenülésnek a lenyomatái találhatóak meg az első fejezetben (*Craftsmen*), ahol a workshopok történetén keresztül jutunk el a XIX. századig, amikor a gépektől való félelem egyre nő az emberben. A gépek, gépiesítés nyomán utalás történik azokra az etikai problémákra, melyet egy technikai/technológia újítás, egy új találmány hasznosítása felvet. Az etikai kérdések említésekor majd minden esetben visszakanyarodunk Arendthez, s az atomháborútól való félelméhez, melynek kapcsán Hannah Arendt arra az álláspontra jutott, hogy maguk a megalkotók sem voltak tisztában azzal, valójában mit is cselekszenek. Sennett álláspontja szerint a mesterember felelőssége, a munka etikai vonatkozásai a munkafolyamat során érhetők tetten. A mire hasznosítható, hová vezet kérdéseit a *craftsman*nek munkája közben kell feltennie. A munka közti szünetekben az alkotó ember ugyanis képes, képes kell, hogy legyen a munkatermekre való állandó reflektálásra. Ezek a kérdések oldhatják meg, az olyan morális problémákat, melyek csak a termék elkészülte után születhettek volna meg.

Az első fejezetben kerülnek bemutatásra azok a forradalmi újítások is, melyek a szerző szerint a kéz(alkotás)és agy(elmélet) összekapcsolásával képesek voltak nagyléptékű áttörést hozni az emberi fejlődésbe. Ezek közé sorolhatjuk a Linux programot/programozást, amikor mindenki saját ötleteivel segíthette egy számítógépes rendszer megvalósulását, azokra állandó visszajelzést kapott, s az együttes alkotás és gondolkodás folyamata újabb és újabb ötleteket szült. Hasonló szerepet töltött be a CAD (*computer assisted design*) szoftver, ami lehetővé tette a mérnökök számára, hogy a tárgyakat, épületeket három dimenzióban „valóságként” tervezhessék meg. Ez a gyakorlat számos olyan kérdést hozott felszínre, mely az elgondolt, elméletileg kivitelezhetőnek tűnő dolgok gyakorlati alkalmazását helyezte előtérbe. Tényleg megvalósítható-e, s ha igen milyen előnyök és hátrányok mellett egy-egy terv? Az újítások a közgondolkodásban a „testet öltött tudás”(„*Embodied knowledge*” 44.o.) szinonimájaként terjedtek el. Sennett szerint a siker azonban azoknak a régi emberi képességeknek az újrafogalma-

zásában keresendő, ami a „gondolkodj úgy, mint egy mesterember” („*thinking like a craftsman*” 44.o.) formában ragadhatók meg.

A Craft alcímet viselő a képességek fejlődését tárgyalja. Eszerint képességeink, még a legabsztraktabbak is mind testi eredetűek. Ezek a képességek, például a technika funkciók megértése, a képzelet útján képesek fejlődnek, s képzeletünket a jobb eredmény elérése sarkallja. Senett szerint maga az absztrakciót – egyik leghasznosabb képességünk - a képzelet, az elvonatkoztatás útján hoz új eredményeket (Sennett példái: Luigi Galvani és a galvanizáció története, vagy Mary Shelley kultikus regényalakja Frankenstein). A szerző hangsúlyozza, hogy a bonyolultnak tűnő szerkezetek mögött gyakran igen egyszerű felfedezések, ötletek állnak. Ha mindezt lefordítjuk a munka működésének nyelvére, azt is beláthatjuk, hogy az egyszerűsítés, a racionalizálás vágya azért érhető el nehezen mert nemcsak társas kapcsolataink, hanem mi magunk is összetett módon gondolkodunk, s vagyunk „összerakva”.

Ha a motiváció és tehetség nyomába szegődünk – a *Craftsmanship* című fejezet alapján - az élmény (*Erlebnis*), az alkotás öröme (*experience*) fogalmainál fogunk lehorgonyozni. Az élmény (*Erlebnis*) és az elvárás (*Erfahrung*) összekapcsolása, melyet Sennett pragmatikus filozófiai megközelítések alapján tart helyesnek, a mesterségbeli tudás ugyanazon kettősségét hangsúlyozza, ahogy azt az első fejezet gyakorlat és elmélet, majd a második fejezet képesség és képzelet kapcsán tárgyal. Amivel a záró fejezet tovább tudja vinni a megelőző részek eszmefuttatását, az az emberi kapcsolatok és a társadalmi élet fogalmainak bevezetése. Sennett szerint az egyéni motiváltság és ambíció elválaszthatatlan attól a tényről, hogy mindennapjainkat társadalmi és társas lényként éljük meg. Ahogy a szocializáció meghatározza viselkedésünket és egyéni preferenciáinkat, úgy maga a munka is képes arra, hogy megfelelő mederbe terelje a dolgozó ember vágyait és képességeit. Egy olyan japán mérnök – hozza a példát a szerző –, aki a nyugati kultúra valamelyik országában letelepedve, minőség munkát akar végezni, könnyen szembesülhet visszautasításokkal és értetlenséggel. Ebben a helyzetben lesz igen jelentős az intézmények szerepe, melyek szocializálják a külhoni mérnököt, s megértetik vele az adott kultúra elvárásait. Azzal, hogy megtanuljuk képességeinket és ambícióinkat a minőségi munka előállításának szolgálatba állítani, hivatástudatra teszünk szert. Azok a társadalmi intézmények, melyek rosszul kezelik a kívülről és a közösségen belülről érkező kihívásokat és újításokat, (érkezzék az előbbi akár egy japán mérnök személyében is) nem tudják az azokban rejlő erőt (*craft*) saját javukra fordítani. Míg a jól szervezett, szakértelemmel bíró intézmények és közösségek (*well-crafted organizations*) képesek ezekből profitálni.

MI ÁLL A MESTEREMBER MÖGÖTT? (THE PHILOSOPHICAL WORKSHOP)

Ha abból a kettősségből indulunk ki, ami test (kéz) és szellem, képesség és képzelt, élmény (*Erlebnis*) és tapasztalat (*Erfahrung*) olyan sokszor hangsúlyozott, elválaszthatatlan egységét, a mesterember mítosz és létezés lényegét jelenti, akkor azt mondhatjuk, hogy Sennett könyvének teste a munkavégzés változásainak történelme, míg szellemi háttere elsősorban a pragmatizmus és a szocialista eszmerendszer.

Az hogy a munka történetének bemutatásakor, mely az ókori görögöktől (Pandora mítosza) indulva jut el napjainkig (Linux és CAD), nem szűkölködünk példákban és információkban könnyen beláthatjuk. Az elméleti háttér néhány alapvetése - a fent említett kettőség elválaszthatatlansága, a gyakorlat és elmélet munkavégzés során való különválásával okozott károk szerepe - szintén világos, ahogy a szerzői szándék is egyértelmű: visszatalálni az eredményesen elvégzett munka okozta örömhöz, a craftsman-hez, ezzel párhuzamosan megérteni az ember és természet kapcsolatát. Olvasás közben azonban felmerül néhány olyan kérdés is, melyet Sennett megválaszolatlanul hagy, vagy nem boncolgat eléggé. Ilyen a munkájától elidegenedett ember problémája, minőségi és mennyiségi termelés közti különbség kérdése, vagy a munka és egyes gazdasági rendszerek kapcsolata. Vegyük sorra a kérdések nyomán körvonalazódni látszó válaszokat!

Az első esetben a válasz könnyen beilleszthető a marxi alapokon nyugvó, szocialista eszmerendszerek alap gondolatához: ha az egyén elidegenedett munkájától, adjuk vissza a munka becsületét. Sennett szerint ennek módja, hogy az ember értelmet lásson munkájában, s ne csak már meglévő képességei mechanikus használatára szorítkozzon. Adjuk vissza tehát a gondolkodás és munkavégzés összekapcsolásának képességét, s a munkavégzés örömet (Erlebnis) az embernek. (Hogy a fenti probléma újragondolása mennyire aktuális, mutatja, hogy Sennett könyvének megjelenését megelőző néhány évben számos hasonló könyv jelent meg Európában és az USA-ban is. Ezek közül Arne L. Kalleberg 2007-ben publikált *The Mismatched Worker* című könyvét említenénk, mely Sennett gondolatmenetéhez hasonló módon, de jóval több gyakorlati érzékkel közelít a kérdéshez.)

Mennyiségi és minőségi termelés különbségeit és eltérő munkamethodikáját érintő kérdésekben a szerző rövidre zárja a választ azzal, hogy e kétfajta termelési mód nem zárja ki egymást. Sőt egy nagyüzemi termelésre szakosodott keleti autógyár dolgozói ugyanúgy lehetnek mesteremberek (*craftsmen*), ahogy egy kisiparos. Ha az utolsó kérdésre keresnénk választ – gazdasági és termelési rendszerek illetve az egyéni munka kapcsolata – ugyan azt halljuk viszont, mint az első esetben. Sennett megmarad az egyéni munkavégzésen való változtatás, ha úgy tetszik a craftsman rekonstrukciójának elképzelésénél, mely érvelése szerint el kell, hogy terjedjen a társadalom makroszintjén is. A távolság azonban mikro szintű folyamatok makroszintűvé válása között a szöveg nyomán olykor áthidalhatatlannak látszik.

A fent említett hiányosságokkal együtt Richard Sennett írása élvezetes olvasmány. Gondolatébresztő kultúrtörténeti áttekintés a munka történetéről azoknak, akik kedvelik a „nagy összefüggéseket”.

IRODALOM

- <http://www.guardian.co.uk/books/2001/feb/03/books.guardianreview>
<http://www.guardian.co.uk/books/2008/feb/09/boks.guardianreview>
http://www.korall.org/archivum/koral_1_files/kozelet_emb_bukas_01.htm
<http://www.nytimes.com/2008/04/06/books/review/HYDE-t.html>
http://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Sennett

**„VANNAK A HÁTTÉRBE NAGYASSZONYOK,
EZT LÁTNI KELL”
– Laky Teréz és Lányi Kamilla emlék-kötetek –**

GYARMATI Andrea

Ph.D-hallgató, Budapesti Corvinus Egyetem, Társadalomtudományi Kar
H-1093 Közraktár út 4-6.; e-mail: gyarmati66@gmail.com

Laky Teréz: *Tanulmányok, emlékezések*. Budapest: Magyar Szociológiai Társaság, 2008.
Piacok, globalizáció, harmadik út: Lányi Kamilla válogatott tanulmányai. Budapest: KOPINT-DATORG Infokommunikációs zRT, 2007.

A két emlékkötet együtt való bemutatását egyrészt a két szerző Juhász Pál-i értelemben vett „nagyasszonyisága”¹ azaz tudományos szervezői tevékenysége, másrészt a gondolkodásuk, elemzési módszereik, kritikai értelmiségi alapállásuk hasonlósága indokolja. Mindez nem csoda, hiszen ugyanannak a korszaknak voltak mindketten nagyhatású gondolkodói. A két kötet rokonítja emellett a műfaj (emlék-kötet), másrészt a kutatási témák: vállalatok, vállalati környezet, alku, reformok és hatásai, hogy csak a fontosabbakat említsük. A témák mellett a kutatói megközelítési mód mutat hasonlóságot amennyiben mindkét szerző a weberi megértő szociológia felől közelít a közgazdaságtani folyamatokhoz, intézmények és más aktorok viselkedéséhez. A gazdaság társadalmi „beágyazottságát”, ha nem is teljesen tudatosan, kimondva és a granovetteri értelemben, de mindketten ott tartják dolgozataik, gondolkodásmódjuk hátterében. Ez a beágyazottság (nevezzük most mi is így az elemzésekben megbúvó szociologikumot), mely sokféleképpen közelíthető, a vezérfonala a recenzióknak is, melynek jelentőségére a kötetek bemutatása után térek vissza.

A Laky Teréz kötet – mint ahogy arra címe is utal – két fő részből áll: egyrészt Laky Teréz tanulmányait, másrészt róla szóló emlékezéseket, a munkatársaival, barátaival készült interjúkat tartalmazza. Az első rész előtt egy rövid előszót találunk a szerkesztőtől (Czakó, Hárs, Inzelt, Lengyel), mely csak néhány alapinformációra szorítkozik a szerzőről (főbb tématerületek), magáról a kötetéről, továbbá az Interneten még hozzáférhető tanulmányokhoz irányítja az olvasót. Az előszó nem értékeli, nem elemzi az életpályát, így annak mélyebb megértése, a tanulságok levonása az olvasóra marad (ebben egyébként valamelyest segít a kötet záró emlékezése Hárs Ágnes és Neumann László tollából). Érdekes, hogy az emlék-kötet dokumentumokat és fényképeket is tartalmaz, melyek főként kollégaként, barátként, anyaként mutatják be a szerzőt. Ezzel a szerkesztők egyrészt Laky Teréz személyiségét próbálják meg közelebb hozni az ol-

1 A cím Szabari Vera Juhász Pállal készült interjújára utal vissza: „Volt két nagyasszony: Lányi Kamilla és Laky Teri. A két nagyasszony támogatása vagy elutasítása minősítette az ifjúságot. Akit valamelyikük elfogad, az számít, akit elutasítottak az nem számított. Vannak a háttérben nagyasszonyok, ezt látni kell.” (Laky 2008: 232)

vasóhoz, másrészt pedig a kort, azaz bizonyos képek általánosabb kordokumentumként is megállják a helyüket (ezt a törekvést a visszaemlékezésekben is megtaláljuk pl. Kozák Gyula írásában²).

A kötetbe főként máig aktuális megállapításokat tartalmazó tanulmányok, elemzések kerültek be, keletkezésük sorrendjében. Mivel a szerzőt leginkább a vállalatok, intézményi szinten zajló folyamatok (pl. alku, érdekegyeztetés), strukturális feltételek (pl. technika, jogszabályok) működésre gyakorolt hatása érdekelték, ezért szokás az ő esetén institucionista közgazdaságtanról beszélni. De a szociológia szemléletmódjának beépülése az elemzésekbe épp ilyen fontos (vagy épp fontosabb): pl. az érdekviszony mint magyarázó változó (Érdekviszonyok a fejlesztési akciók vállalati döntési eljárásában), az egyéni cselekvések magyarázata (Vezetői pályák-vezetői magatartások), a weberi ideáltípusok használata (Eloszlott mítoszok-tétova szándékok), a kontraproduktív mechanizmusok valóságos üldözése (Mítoszok és valóság, A recentralizálás rejtett mechanizmusai, Eloszlott mítoszok-tétova szándékok) mind-mind ezt a vonalat erősíti.

Az emlékezéseket, azaz a második fő szerkezeti rész írásait műfajilag három csoportba sorolhatjuk: találunk rövid, szubjektív emlékezéseket; interjúkat, illetve önmagukban is megálló tanulmányokat. Az elsöre jó példa Antal László *Teri körei*, Kozák Gyula *Megbocsátásra bízott*, vagy Nagy Katalin írása *A megtestesült „Miss Marple”* címmel. Ezek az emlékezések főként Laky Teréz személyiségét hozzák közel az olvasóhoz. Az interjúkat, melyek egyébként a „személyiség közelebb hozása” vonalat erősítik, Szabari Vera készítette Laky Teréz munkatársaival, barátaival: Juhász Pállal, Kuczi Tiborral, Kemény Istvánnal, Bácskay Verával, Soltész Anikóval, Héthy Lajossal. Önmagában is megálló, Laky Teréz életművét továbbgondoló tanulmány Voszka Éva *A reprodukálás rejtett mechanizmusai*, illetve Simonyi Ágnes *Foglalkoztatáspolitikai és szociálpolitika viszonya – amit már nem beszélünk meg* című írása. Ez utóbbi írás Laky Teréz *Változó fogalmak a munka változó világában* című tanulmányát gondolja tovább nemzetközi példák segítségével.

Az emlékezések alapján egy olyan kutató képe rajzolódik ki, akinek a fő kutatási területe a szociológiai keretbe ágyazott közgazdaságtan (szervezetszociológia, foglalkoztatáspolitikai), kutatásai alkalmazott kutatások. Sokan megemlítik szervező munkásságát, egyfajta „nagyasszony”-ként bemutatva Laky Terézt, aki maga köré vonzotta a számára értékes embereket, gyakran vitatkozott velük, szenvedélyesen, „férfiasan” érvelt, ugyanakkor az írásaiba soha nem engedte át a szubjektivitást (erre azonban, ha figyelmesen olvassuk a szerző szövegét, gyakran találunk ellentmondó példát, a recenzió írójának egyik kedvence: „én mégsem attól félttem az állami ipart, hogy „kilúgozott agyúvá” válik, hanem inkább attól, hogy ezentúl sem lesz képes kilúgozni a benne tevékenykedők képességeit” [74.o.]).

Mindemellett meg kell említeni néhány negatívumot is a szerkesztéssel kapcsolatban: a lábjegyzetek betűmérete az olvashatóság határát súrolja, a korrektúra nem teljesen sikerült (sok a helyesírási, olvasószerkesztői hiba, a súlyosabb hibákból 15-öt számoltam össze³), a táblázatok helyenként nincsenek számozva, megcímezve, illetve rosszul olvashatók (helyenként hiányzik az elemszám, máshol-bár nagyon kevés az

2 Az egyik (ha nem a legkorábbi) szamizdat címmel.

3 Oldalszámokkal: 28, 39, 49, 107, 110, 113, 114, 115, 162, 169, 179.

elemszám, szerepel %-os megoszlás is), bár ez utóbbi lehet, hogy az eredeti szöveg sajátossága. Másrészt jó lett volna egy bibliográfia a szerző műveiről és egy részletesebb életrajz, mert így önmagukban, a korszakot leginkább tankönyvből ismerők számára pl. helyenként nehezen értelmezhető a fotók és egyéb csatolt dokumentumok jelentősége.

A Lányi Kamilla emlék-kötet szerkezete szerint hármas tagolású: az elsőben találunk egy rövid előszót és egy hosszabb elemzést Kovács János Mátyás tollából: A heterodoxia magánya címmel. A cím Lányi Kamilla nonkonform személyiségére és az emiatti szakmai(?) emberi(?) magányára utal. A második fő részben szerepelnek a szerző 1948 és 2002 között született tanulmányai kronologikus sorrendben, a harmadik rész pedig egy részletes bibliográfia.

Az előszó bemutatásában Lányi Kamilla matematikai közgazdaságtani cikkek írója, a nemzetközi gazdasági együttműködés intézményeinek, a globalizáció jelenségeinek, irodalmának avatott ismerője, elemzője. Ugyanakkor ez az életpálya rendkívül hiányos, jegyzik meg, hiszen a szerzőnek életében nem jelent meg könyve, nem szerzett tudományos fokozatot, nem tanított egyetemen, nem kapott rangos állami kitüntetések sem. A tanulmánykötetnek tehát elsődleges célja valamit pótolni ezekből a hiányokból, főként azokat az írásokat szerkesztve kötetbe, melyek ma is aktuálisak lehetnek.

Kovács János Mátyás emlékezéséből egy ellenmondásos, nem minden megnyilatkozásában védhető, szókimondó, nonkonform kutató személyisége bontakozik ki, aki-ből élete végére „kicsi, dühös öregasszony” lett. Írásainak fő jellemzője a szavak kényszeres tisztelete, metaforikus és ironikus ábrázolás kerülése, prózája akkurátus és pontos: eredetiség és pontosság – talán ezt a kettőt érdemes megjegyezni. Lányi Kamilla pályája szociográfusként indult: Büdsszentmihályon tanulmányozta a jehovisták szektáját, ma inkább úgy mondanánk: új vallási közösséget. 1945 után tett egy politikai kitérőt (moszkvai tanulmányút), majd 1956 után jött számára is a kijózanodás, ekkor már retorziók is érték megnyilatkozásai, aktivitása miatt. Az 1968-as gazdasági reform előkészítésében tevékenyen részt vett, majd a 70-es években a reform hatásait vizsgálta vállalati környezetben. 1989 után úgy mutatja őt be az emlékezés írója, mint aki képtelen volt már az alkalmazkodásra: kutatóként módszertanilag kétséges cikkeket írt, nem alkalmazkodott a modellalkotás nemzetközi trendjéhez, a '89 utáni eseményeket, a kialakuló „színlelet kapitalizmust” aggodalommal figyelte. Lányi Kamilla eszménye élete végéig az önszabályozó piac maradt, de pontosan látta, hogy a globalizáció egész másfajta logika mentén működik, és ő ezt nem volt képes lelkesedéssel üdvözölni. Ekkor már Bibó István szellemi örökségében találta meg az őt igazoló gondolatmeneteket (harmadik út, világméretű elituralom veszélye stb.), legutolsó írásai Bibónak állítanak emléket.

A tanulmányok ez esetben is időrendben kerültek be a kötetbe. A színvonaluk nagyon vegyes, inkább a korszakot és a beszédmodot reprezentálják jól, kevésbé állják ki az idő próbáját (műfajilag a kötetbe válogatott, azaz erősen megrostált tanulmányok is a publicisztikához közelítenek), mint a Laky Teréz tanulmányok. Lányi Kamilla esetén a szociologikumot egész másként találjuk meg az írásokban. Ő maga így nyilatkozott erről a kötet borítóján szereplő interjúrészletben: „...” azt hiszem, szórakoztatóbb egy tarkabarkább –amiben az emberek mégiscsak valamilyen módon létezni és működni tudnak –, mint egy teljesen egyenruhába bújtatott gazdaság. Én a gazdaságot a

társadalom gazdaságának, társadalmi gazdaságnak tekintem, és oly módon gondolom el, hogy kialakulásánál és reális elemi rendeltetésénél fogva akkor és attól kezdve gazdaság valami, amennyiben az embernek önmagának és bizonyos értelemben a környezetének az újratermelését biztosítja.”

Ez a tarkabarkább, vagy szociológiával átítatott közgazdaságról való gondolkodás konkrétan két dolgot jelent Lányi Kamilla esetén. Felfedezhető nála egy naiv, a szociografikus leírásokra jellemző társadalomkép és attitűd, melyhez a legkorábbi szektás tanulmányától (*Szekták a demokráciában*, 1948) kezdve a globalizációról szólóig (*Vázlat a globalizációnak nevezett jelenségkör értelmezéséről*) ragaszkodott, s melyet jól érzékelt az alábbi metaforikus leírás: „, a magukkal mit kezdeni nem tudók, a társadalomból kizártaknak nevezett rétegek, a devianciába menekülők, életveszélyes betegségekbe hullók...” Másrészt a globalizációról szóló tanulmányban eljut addig, hogy a hatalmi és érdekviszonyok változását a gazdasági folyamatok megértésének kulcsváltozójaként kezeli. Ez a két, idézett tanulmány reprezentálja véleményem szerint legjobban Lányi Kamilla szociológiai vonzódását, már csak azért is, mert ezekben kerül legmesszebb a közgazdaságtantól. A szektás tanulmány még a közgazdaságtani elköteleződés (szabad, önszabályozó piac eszménye) előtt született –megállapításaiiban nagyon közel Durkheimhez, míg az utóbbi már *túl van rajta*, mint ahogy azt ő maga írja: „a ma piacnak nevezett szerveződések, döntések, tranzakciók és viselkedésmódok nemigen választhatók el hatalmi megfelelőiktől (...)a sokféle jelenség és folyamat nem gazdasági, hanem (inkább) hatalmi meghatározottságú, vagyis nem biztos, hogy tisztán gazdasági mechanizmusokat kell keresni, illetve lehet találni mögöttük” (196.o.). Azaz egyrészt a hátrányos helyzetű csoportok, mint a gazdasági átalakulások vesztesei, másrészt a hatalmi viszonyok, mint magyarázó jelenségek jellemzik leginkább Lányi Kamilla tarkabarka gazdaságát.

Összefoglalóan, immár túl a szövegeken, néhány kérdés merül a recenzió írójában, aki mindezeknek a történelmi eseményeknek, melyekre a cikkek nagy része hivatkozik, nem lehetett részese. Az első (és ebből bomlik majd ki a többi is) a gazdaság és társadalom viszonya, a róluk alkotott kép a két szerző esetén, saját identitásuk meghatározása (szociológus vagy institucionista közgazdász). Lányi Kamilla társadalomképe a kezdeti „szektás” tanulmányától a globalizációról szólóig nem sokat változott, végig egyfajta szociográfiai vagy naiv értelmiségi attitűd jellemző rá. Azaz a szociológia inkább csak egyfajta szociális érzékenységet takar az ő esetében. Laky Teréz tanulmányai – főként a rendszerváltás utániak- már közelebb vannak mind témájukban, mind megközelítésükben a mai értelemben vett gazdaságsszociológiához, de itt is érezhető egyfajta erős gazdaságpolitikai vagy policy irányultság.

A másik kérdéskör a mítosztalanítás, mely mindkét szerzőnek erőssége. Erre utalnak a tanulmányok címei: Vállalati viselkedés a 80-as években: hiedelmek és valóság Lányi Kamillától, és rejtett mechanizmusok, mítoszok és valóság Laky Teréztől. Ez az attitűd egyértelműen a szociológia sajátja Max Weber óta. Nem tudom, hogy mennyire volt a két szerzőnél tudatos vagy mennyire volt általános értelmiségi attitűd ez a fajta „varázstalanítás”, de mindenképp a szociológiai vonalat erősíti.

A harmadik pedig a stílus kérdése. Minden visszaemlékező fontosnak tartja megemlíteni, hogy a szerzők írásaikban az objektivitásra törekedtek, másoktól is elvárták a szikár, lényegre törő, pontos tényfeltárást, leírást. Ugyanakkor, ha figyelmesen olvassunk (*close reading*), lépten-nyomon apró, ironikus, szubjektív kiszólásokat veszünk

észre a szövegekben. Lányi Kamilla esetén ennél is súlyosabb a helyzet: ő helyenként a saját meglátásához igazítja a valóságot (ezért, ha a szerkesztők következetesen saját magukhoz, akkor talán szerencsés lett volna a *Vállalati viselkedés a 80-as években: hiedelmek és valóság* c. tanulmányt kihagyni az emlékkötetből is). De ha úgy döntünk, hogy leszámolunk az objektivitás mítoszával (íme egy újabb mítosz), akkor talán érdemes mindezt észrevenni a szövegekben és megbocsátani őket, hiszen hű lenyomataik egy korábbi korszak értelmiségi, vagy ha tetszik: nagyasszonyi írásmódjának.