

NÉMEDI DÉNES

Társadalomelmélet —
elmélettörténet

Tanulmányok

A könyv megjelenését a Soros Alapítvány támogatása tette lehetővé.

Külön köszönet az ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézetének a kötet megjelentetéséhez nyújtott támogatásáért.

Borítóterv Zátanyi Tibor

© Némedi Dénes, 2000

NAGYÍTÁS
SZOCIOLÓGIAI KÖNYVEK 31.

Sorozatszerkesztő Lengyel Zsuzsanna

ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ
Felelős kiadó Németh István
Felelős szerkesztő Rácz György

Készült a Főnix nyomdában
Felelős vezető Sós-kőné Müller Judith

ISSN 1416-7867
ISBN 963 9158 81 x

NÉMEDI DÉNES

**Társadalomelmélet
elmélettörténet**

Tanulmányok

ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ
Budapest, 2000

Tartalom jegyzék

Előszó	7
I. Durkheim körében	11
Durkheim és a modern cselekvéselmélet	13
Durkheim és az „erős program“ tudományfilozófiában	55
A halál problémája a durkheimi szociológiában	81
Durkheim Németországban	100
Durkheim és a szociológia története	110
Parsons Durkheimet olvas	127
II. Habermas és a kritikai tradíció	145
Az értékmentesség elve a szociológiában	147
A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál	171
A kommunikatív cselekvés elméletének vitája	209
Adalékok a nyilvánosságfogalom kritikájához	226
A „helyrehozó“ forradalom gondolata Habermasnál	251
A tanulmányok adatai	261
Bibliográfia	262

Előszó

Az utóbbi másfél évtizedben született elmélettörténeti tanulmányaim gyűjteményét azzal a reménnyel és meggyőződéssel adom az olvasók kezébe, hogy még a legrégebbiek sem lettek érdektelenek és idejétmúltak. Elméleti tanulmányokkal nem is történhetne rosszabb, mint hogy gyorsan irrelevánsá váljanak. Szétszórva jelentek meg (ha megjelentek) - így összegyűjtve egymást is magyarázzák és értelmezik.

Elmélettörténeti kutatásaim és e könyv tanulmányai is két fókusz köré rendeződnek: Durkheim és Habermas köré. Elvlasztja őket az idő is, hiszen Durkheim már több mint egy évtizede halott volt, mikor Habermas megszületett. Elméleti leszármazási vonal nem köti Habermast Durkheimhez. Eltérő tradíciókból táplálkoztak: Durkheim a felvilágosodásból és comte-i pozitívizmusból, s így teremtette meg a szociológia francia iskoláját mint sajátos és önálló diszciplínát; Habermas a marxi és a frankfurti kritikai tradícióból, amelynek képviselői mindig is szűknek érezték a szociológiai diszciplína ruháját, filozófia és társadalomtudomány határvidékén mozogtak. Habermas komoly és elmélyült kritikáját adta annak a pozitívizmusnak, amelynek alaptételeit Durkheim nyíltan sosem tagadta meg (noha kutatási gyakorlatában túllépett rajtuk). Habermas sosem rokonszenvezett Lévi-Strauss és Bourdieu strukturalizmusával, amely viszont joggal tekintette magát Durkheim örökösének.

Írásaikban megmutatkozó személyiségük is nagyon eltérő. A pedáns és bizonyos értelemben kispolgári Durkheim nagyon ritkán és vonakodva lépett ki a nyilvános politika színpadára. A német kispolgári hagyomá-

nyokkal szemben joggal bizalmatlan Habermas kezdetől vállalt egyfajta felvilágosítói politikai szerepet.

E tanulmánygyűjteményt tehát úgy is lehet olvasni, mint arra irányuló kísérletet, hogyan lehet végiggondolni a szociológia/társadalomtudomány egymást kizáró paradigmáit és példaszzerű művelőinek írásait anélkül, hogy valamiféle szükségképpen csalóka és hajótörésre ítélt szintézisre törekednénk. E tanulmányok háttérében hallgatólagosan az a (relativista?) meggyőződés munkált, hogy a szociológia és a társadalomtudomány (már? még?) képtelen egységes elméleti perspektíva kialakítására, és zsákutcába futnak azok a vállalkozások, amelyek az elméleti hagyományt egy átfogó teoretikus alapvetés érdekében próbálnák felhasználni.

Mégsem mondanám, hogy Durkheimet és Habermast választván tudatosan a lehető legellentétebb paradigmákat kerestem. Véletlenek is szerepet játszottak a tárgyválasztásban — ez természetes. Önmagában az elméleti teljesítmény minősége is lenyűgözött, és végiggondolásra ösztönzött. Rokonszenves számomra erkölcsi-politikai beállítottságuk, s talán ezért nem ment el a kedvem attól, hogy velük bibelődjem. A világgal szembeni álláspontjuk közös vonása a szó pontos értelmében vett republikanizmus: az ún. liberális kapitalizmus bírálata, a racionális megfontolásokon alapuló szociális reformok melletti érvelés, a morális individualizmus és az egyéni szabadságjogok védelme ugyanakkor, amikor a társadalmi szolidaritás lehetőségeit is kutatják. Mindketten bizalmatlanok a feltétlen tiszteletet követelő tradíciókkal szemben. Mindketten, bár eltérő leszármazási vonalakon, a felvilágosodás leszármazottai, s mindketten meg voltak/vannak győződve arról, hogy a felvilágosodás projektuma még lezáratlan. Mindketten „modernek” — de eltérő módon azok.

Mindkét életmű a filozófia és társadalomtudomány határán mozog vagy oda érkezik meg. Végül is ez volt az a sajátosság, amely érdeklődésemet feléjük terelte. Módot adtak arra is, hogy a segítségükkel gondoljam át azokat a szociológia és a társadalomtudományok történetében újra és újra felvetődő és sokszor elfojtott kérdéseket, amelyeket nehéz megfelelően feldarabolva a szaktudományok és a filozófia között elosztani. Durkheim is, Habermas is meg volt/van győződve a társadalomtudomány filozófiai relevanciájáról. Ez az, ami éppen mint nem szakfilozófust egyaránt köt mindkettőjükhöz.

Tudom, e tanulmányok hibrid műfajt képviselnek, s nemcsak a filozófiai kérdéseknek jutó súly miatt. Mint a kötet címében is, a dolgozatokban is az elmélet áll az első és feltűnőbb helyen — de ezek a dolgozatok mégis *elmélettörténeti* jellegűek. Nem mindegyikben tudtam a történeti megközelítést egyforma sikerrel jogaihoz juttatni, de remélem, a kötet egészéből kiderül a történelem iránti vonzódásom.

A vonzalmaknak másként is szerepe volt e tanulmányok létrejöttében. Az elmélet sűrű közegén halványan ugyan, de — remélem — átjut két különböző kultúra fénye is. A német nyelvhez és kultúrához való vonzódásom régebbi, a franciához való újabb keletű, ezért talán frissebb és több kisebbrendűségi érzéssel terhelt. A német és francia kötődések a magyar értelmiségiek életében mindig is nagy szerepet játszottak. Új nincs is semmi ebben e két kultúra (a két — legalábbis ami a múltat illeti — *frères ennemis*¹) iránti érdeklődésben. E tanulmányokat az olvasó úgy is tekintheti, mint e kulturális érdeklődés és vonzalom tökéletlen dokumentálását. Mindkét szerző, akiket e tanulmányokban tárgyalok, mélyen a maga nemzeti kultúrájába ágyazott. Durkheim korában még nem volt kérdéses, hogy az egyes országok szociológiája sajátos vonásokat hordoz. Habermas esete mutatja, hogy még a XX. század végén sem lehet a társadalomtudósokat társadalmi és kulturális közegüktől elszakítva megérteni — s azt is Habermas esete mutatja, hogy ennek a kötődésnek nincs semmi köze valamiféle kulturális nacionalizmushoz.

E kötet tanulmánykötet, így nem is várható el tőle, hogy bármiről is kerek képet adjon. Az egyes tanulmányok önmagukban is megállnak. Együtt dokumentálnak egy kutatási és tanulási folyamatot, amelyben egyetlen kérdés sincs lezárva.

A megjelent tanulmányok szövegét — egy kivétellel — nem módosítottam. A kivétel a Durkheim Németországban című írás, amelyet másutt megjelent szövegrészek törlésével és összevonásával lerövidítettem. Lemondtam tehát arról, hogy a tanulmányokat az eredeti publikálásuk óta megjelent irodalom figyelembevételével átdolgozzam: ez új dolgozatokat eredménye-

1 A hazát, a nemzetet a franciáknál is, a németeknél is (mint nálunk is) nőalakok (némileg eltérő alkatú nőalakok) szimbolizálják. Egymáshoz való viszonyukat a franciák mégis ezzel a pregnáns kifejezéssel jellemzik.

zett volna (amelyek vagy elkészülnek majd, vagy nem). A tanulmányokban a nyilvánvaló nyelvi és helyesírási hibákat javítottam, a hivatkozási rendszert egységesítettem.

I. Durkheim körében

Durkheim és a modern cselekvésemélet

Az utóbbi félévszázad elméleti szociológiájának egyik jellegzetes vonása az a népszerűség, amely Durkheimet körülveszi. Komolyabb elméleti munka nem is kerülheti meg, hogy ne hivatkozzon rá. Ez a népszerűség — legalábbis a hetvenes évek végéig — nem állt arányban a durkheimi életmű történeti feldolgozottságával, s a szövegek tulajdonképpen máig nincsenek filológiaiilag megfelelő módon kiadva. A Durkheim-filológia és biográfia sokáig fennálló elmaradottsága bizonyára külön magyarázatot igényelne. Itt most nem kívánunk mással foglalkozni, mint az elméleti területen mutatkozó népszerűség fonákjának a bemutatásával. Szándékunk az, hogy néhány jelentős cselekvéseméleti munka elemzésével rámutassunk a Durkheim-recepció némely furcsaságára.

A cselekvésemélet maga is nehezen meghatározható területe a szociológiának. Lehetne szűken felfogni, s ez esetben az azonosítható szubjektumok által végrehajtott elkülöníthető cselekvések empirikus és teoretikus vizsgálatára gondolnánk, a „mikroszociológia“ egyik ágára. Jelen esetben azonban a cselekvéseméletet mint a szociológia alapvető orientációját értelmezzük. Arra gondolunk, hogy a társadalomelmélet különböző variánsait jól jellemzi az, hogy milyen „létezőkből“ látják felépülni a társadalmi világot. A cselekvéseméleti megközelítés szerint e világ értelmes, szándékokkal és tervekkel rendelkező cselekvőkből épül fel, ezek azok az alapvető egységek, amelyekkel számolnunk kell. Bármennyire magától értetődőnek és a mindennapi tapasztalatunkkal egyezőnek tűnik is e feltevés, nem az egyetlen lehetséges. Dolgozatunk alapötlete éppen az, hogy a durkheimi szociológia a társadalmi

világot másnak látta, „tényekről“ beszélt és nem cselekvésekről. A cselekvéselméleti „paradigma“ ma a szociológia uralkodó paradigmája. Azt kívánjuk tehát vizsgálni, hogy Durkheim hogyan szerepel ebben a paradigmában. Az, hogy mit értünk cselekvéselméleti megközelítéssel, világossá válik, ha felsoroljuk a szerzőket, akiknek a Durkheim-interpretációit elemezni fogjuk. Kiválasztottuk Parsons nagyhatású, sokat idézett és vitatott 1937-es cselekvéselméleti munkáját (1949) és néhány kisebb cikkét, a kortárs Parsons-követők írásai közül két szintetikus szándékú munkát (Alexander, 1982; Münch, 1982), végül Habermasnak az előbbi háromtól meglehetősen elütő megközelítésű szintéziskísérletét (1981a; 1981b). A három nyolcvanas évekbeli munka bevallottan a Parsons-mű mintáját követi, azaz a szociológia klasszikus örökségére támaszkodva, annak az interpretálásán keresztül dolgozza ki a saját elméleti tételeit. Mind a négy munkából csak a Durkheim-interpretációkat ragadjuk ki, ezeket a Durkheim-szövegekkel szembesítve megkeressük a legjellegzetesebb, „szimptomatikus“ átinterpretálásokat. Eljárásunk nyilvánvalóan bírálható, mert kiragadott részletekkel dolgozik, s nem tesz kísérletet arra, hogy az interpretátorok vállalkozásának egészét értékelje. Mentségünkre szolgál talán az, hogy egy szélesebb körű eljárás szétfeszítené egy tanulmány kereteit. Célunk egyébként is csak az, hogy kimutassuk: a modern cselekvéselméleti megközelítések egyes pontokon minden jó szándékuk ellenére szükségképpen félreértelmezik a durkheimi szövegeket, mert paradigmaticus előfeltevéseik mások. Ennek demonstrálására néhány eset részletező, a szövegek szintjén maradó elemzése is elégséges. Egyébként pedig nem törekszünk arra, hogy eldöntsük, melyik elméleti megközelítésmód a „helyesebb“, a Durkheimé-e vagy a modernebb. A jelen vizsgálat szempontjából ez a kérdés többé-kevésbé irreleváns.

I.

1.

Parsons ismeretes módon arra törekedett, hogy kimutassa: a szociológiai elméletalkotás a „rend“ problémájával birkózva, a pozitívizmus és utilitarizmus különböző változatait legyőzve, a „voluntarista cselekvésfelfogás“

felé haladt, a Parsons által nagyra tartott elméletalkotók (Marshall, Pareto, Durkheim, Weber) munkássága konvergens jellegű. Ebben a konstrukcióban Durkheim úgy jelenik meg, mint aki a pozitívizmus felől a közös normatív rend feltételezése felé haladt, illetve pályája végén kicsit túl is lendült a kívánatos voluntarista cselekvésvelfogáson egyfajta idealizmus felé.

Parsons eredeti elképzelése legvilágosabban az öngyilkosság durkheimi elemzésének interpretációjából tűnik ki. Közismert, hogy Durkheimnek az öngyilkosságról szóló elemzéseit sorozatosan és úgy látszik, gyógyíthatatlanul félreértették;¹ mindenekelőtt az egoizmus és anómia közti rendkívül fontos megkülönböztetés (1. erről Besnard, 1982) sikkad el a későbbiekben. Parsons esetében a félreértés igencsak vaskos volt. Ahogy Popé kimutatta, az öngyilkossági gyakoriság és a vallás összefüggésének elemzése során Parsons olyan dolgokat olvas bele Durkheim elemzéseibe, amik ott teljesen hiányoztak. (Popé, 1973, 403-5) Parsons szerint Durkheim azt mondja, hogy a protestánsok magasabb öngyilkossági gyakoriságának az egyéni szabadsággal kapcsolatos katolikus és protestáns attitűd különbsége az oka. Míg a katolikusnak elő van írva, hogy hogyan kell gondolkodnia, a protestánsnál más a helyzet: „ő önmaga a vallási igazság és az abból levezetett viselkedés helyességének a végső bírója.“ (Parsons, 1949, 332) „A különbség a különböző értékrendszerek különböző tartalmában rejlik.“ (Parsons, 1949, 333 1; Münch, 1982, 584-5 is;)

Durkheim természetesen nem arról beszélt, hogy az értékrendszerek különbsége lenne az öngyilkossági ráták különbségének az oka. „A katolicizmus és a protestantizmus között az egyetlen lényeges különbség az, hogy utóbbi sokkal nagyobb mértékben engedélyezi a szabad vizsgálódást, mint az előbbi.“ (Durkheim, 1982, 147) A szabad vizsgálódás szelleme azonban maga nem oka a magasabb öngyilkossági hajlamnak, csak okozata egy olyan oknak, amely más láncolatokon keresztül magasabb öngyilkossági hajlamhoz vezet. Ez az ok a tradicionális hiedelmek megrendülése. (Durkheim, 1982, 147) Durkheim ellenpéldát is ad, ami tökéletesen megmagyarázza elképzelését: a zsidó vallás esetét. Az itt mutatkozó alacsony öngyilkossági

1 A félreértéseket és félremagyarázásokat alaposan kimutatta Ph. Besnard. (1984; 1987) Münch például az anomikus és egoista öngyilkosság némiképp homályos bemutatása után az altruista öngyilkosságot az öngyilkosság pozitív értékelésére vezeti vissza. (1982, 290-1)

hajlamot nem a sajátos vallási értékekkel magyarázza, hanem azzal, hogy az üldöztetések közben erős szolidaritás alakult ki bennük. „Az óvja meg őket az öngyilkosságtól, hogy oly szilárdan összecementezett vallásos társadalomhoz tartoznak.“ (Durkheim, 1982, 149) Vagyis Durkheim a tradicionális hiedelmek esetében sem az azokban meglevő értéktartalmakra gondolt, hanem arra, hogy ezek a hiedelmek még erőteljesen ellenőrizni tudták az egyének viselkedését.

Parsonst nyilvánvalóan befolyásolta a protestantizmus történeti szerepére vonatkozó weberi elképzelés. Durkheim félreértelmezése így érthető lenne úgy is, mint Durkheim és Weber „összeolvasása“.² Valójában ezt az összeolvasást is egyfajta szisztematikus tényező vezérli. Erre utal Parsonsnak az a kontrollal kapcsolatos gondolatmenete, amire ugyancsak Pope hívta fel a figyelmet. (1973, 405 sk.) Parsons természetesen ismerte Durkheimnek az ellenőrzéssel kapcsolatos írásait. Felfedezni vélt azonban egy olyan változást, amely őt a „voluntarista“ cselekvésemélet felé vezette. Durkheim — úgymond — felismerte, hogy a normatív elemet a regulációban nem lehet a cselekvés külső feltételének tekinteni (mint korai szankció-elméletében).³ Elfogadta ezért azt a nézetet, „hogy a kényszer lényege a szabálynak való engedelmeskedés erkölcsi kötelezettsége — a szabálynak mint önkéntes kötelességnek a követése.“ (Parsons, 1949, 383) Ez megváltoztatta — úgymond — Durkheimnek a morális, normális személyről alkotott fogalmát is. „A normális konkrét egyén morálisan fegyelmezett személyiség. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy a normatív elemek nála 'belsővé', 'szubjektívvá' váltak. Bizonyos értelemben 'azonosul' velük.“ (Parsons, 1949, 385-6)

Mint Popé rámutatott (1973, 405-6), Durkheim mindig is úgy gondolta, hogy a szankcióknak, a kontrollnak belsővé kell válni: egészen szélsőséges formában a kollektív tudat (*conscience collective*) fogalma ezt fejezte ki. Csak-hogy ez a belsővé tétel Durkheimnél nem a külső kényszerek belső célokká,

2 Az ilyen „összeolvasás“ szisztematikus kritikáját 1. Popé, Hazelrigg et al., 1975.

3 Később Parsons már a korai, általa előbb még elítélt Durkheimnél is látja ezt a „voluntarista“ elemet. Így egy 1958-ban írt cikkében a „kollektív tudat“ durkheimi meghatározását (Durkheim, 1986, 56-7) idézve a következőket írja: „Ez a formula lényeges, mert azt jelzi, hogy a szolidaritás problémája azon a területen helyezhető el, amit nagy általánosságban a társadalom — és a benne intézményesített elvárásokkal szembeni konformitás — iránti elkötelezettség motivacionális aspektusának nevezhetünk.“ (Parsons, 1967, 7)

értékeké, cselekvédiszpozíciókká válását, hanem az egyén fokozott ellenőrzését, individuális szabadságának korlátozását jelentette; Parsonsnál az internalizálás éppenséggel az egyén nagyobb szabadságát eredményezi.⁴ Az internalizálásnak ama kényszeren nyugvó elképzelése alakítja ki a durkheimi neveléskoncepciót. „A társadalom csak akkor tud fennmaradni, ha tagjai kellőképpen homogének. Ezt a homogenitást a nevelés örökíti át és erősíti meg, előre rögzítve a gyermek lelkében a kollektív élet megkövetelte lényeges hasonlóságokat.... A társadalom számára a nevelés tehát csupán eszköz, amellyel megteremti a gyermekek szívében saját létének leglényegesebb feltételeit.“ (Durkheim, 1980,189) Minél nagyobb fokú tehát az internalizálás, annál nagyobb kiterjedésű a kollektív tudat, annál inkább beszélhetünk mechanikus szolidaritásról, annál kisebb az individuális szabadság. Parsons gondolatmenete ennek ellentéte.

Valóban csak a cselekvésekből kiindulva lehet egy rendet jellemezni? Parsons magától értetődő előfeltevésként fogad el olyan állításokat, amelyeket Durkheim feltehetőleg korántsem fogadott volna el magától értetődőként (illetve másfajta előfeltevésekben élven feltehetőleg meg sem értett volna). Ezek az előfeltevések azt tartalmazzák, hogy a szociológia feladata egy olyan rend megértése, amelyben a cselekvők szociálisan kialakított és internalizált motívumai, céljai alkotják a központi mozzanatot. Parsons azt állítja például, hogy Durkheim elmélete „mindig a társadalmi rendszer természetére s e rendszernek az egyén személyiségéhez fűződő viszonyára összpontosította a figyelmét.“ (Parsons, 1968, 311) Ugyanitt a *szociológia módszertani szabályairól* szólva ezeket írja: „A kiindulópont a *cselekvőről* kialakított felfogás, aki a társadalmi rendszer tagja és a cselekvésének terepét alkotó környezetre ori-

4 Az uralkodó cselekvéselméleti megközelítések eredménye, hogy egyfelől rutinjellegű kifogássá vált Durkheimmel szemben az, hogy — úgymond — nem veszi figyelembe az öngyilkosság szociálpszichológiai dimenzióját, azt, hogy a társadalmi hatások a pszichikumon átszűrődve fejtik ki hatásukat; azok, akik szorosabban kötődve Parsonshoz Durkheimet a kritikák alól menteni igyekeznek, ezért hajlamosak azt állítani, hogy Durkheimnél igenis meg lehet találni a mások által hiányolt pszichológiai közvetítést. Pl. *Az öngyilkossággal* kapcsolatban: „Hozzájárulásának a jelentősége nem annyira azzal függ össze, hogy megmagyarázta az öngyilkosság megfigyelt arányait, hanem inkább azzal, hogy meghatározta az elemzés életképes, igazán szociálpszichológiai kereteit.“ (Gerstein, 1983,241) Ez a védelem még kevésbé igazságos Durkheimmel szemben, mint az a fajta kritika, amire fentebb utaltunk.

entálódik.“ (Parsons, 1968, 314) Ezek az állítások mint Durkheimről szóló állítások annyira nyilvánvalóan abszurdak, hogy feleslegesnek tartom *A szociológiai megismerés szabályai* közismert első fejezetének ismertetését. Ebben az esetben már nem egyszerűen félreinterpretálásról van szó, hanem Durkheim elmélete helyett a parsonsinak az előadásáról.

Nem a kései Parsons tévedéséről van szó (mondjuk azért, mert már - pályája csúcán — túlságosan „szuverénül“ kezelte a forrásokat). A gondolat jelen volt a korai Parsons művében is. Ennek a következménye volt az, hogy belevetítette Durkheimbe azt a *valódi* problémát, amellyel minden cselekvésemélet szembekerül. Ez a cselekvő nézőpontjának és a megfigyelő nézőpontjának a viszonya. Ismeretes, hogy a megértés egész problémája ebből nő ki. Parsons szerint Durkheim is ezzel a kérdéssel küszködött. „Az általa tanulmányozott társadalmi jelenségek tényei nemcsak a külső világnak, a 'természetnek' a részei, ahogy a szociológiai megfigyelő látja, hanem az emberi viselkedést azoknak a tényezőknek, erőknak a terminusaiban is meg kell érteni, amelyekre a cselekvő mint *dolgokra*, makacs tényekre gondol, s amelyeket nem lehet ez utóbbi magántermészetű vágyainak vagy érzelmeinek megfelelően megváltoztatni.“ (Parsons, 1949, 349) Itt nem az a probléma, hogy Parsons átinterpretálná Durkheim állításait. Inkább arról van szó, hogy belevetít egy olyan problémát, amely Durkheim számára nem létezett.⁵ Aki számára a szociológia tárgyát a társadalmi tények mint dolgok alkotják, annak számára a többi individuum, tehát a társadalom többi tagja is ugyanolyan megfigyelő, mint ő maga. Aki viszont úgy gondolja, hogy a szociológia tárgyát a cselekvések elemzése képezi, annak számára valóban probléma, hogy mennyiben tekintheti magát a többiek társának, együtt-cselekvőnek, aki előtt a társadalom hasonló perspektívából tárul fel, s mennyiben megfigyelőnek, aki *per definitionem* más szemszögből nézi a világot, mint azok, akiket megfigyel. (Más kérdés, hogy különösen a kései Parsons az így adódó megértésproblémát maga is elhanyagolta).

Parsons a kései nagy mű, *A vallási élet elemi formái* kapcsán nagy figyelmet szentelt a „szent“-re vonatkozó durkheimi elemzéseknek, illetve a szent és profán közti megkülönböztetésnek. Parsons ezt így értelmezi: „E két osztályt azonban nem a (szent és profán — ND) dolgok belső tulajdonságainak

⁵ Parsons valójában ebben a vonatkozásban nem kritizálja Durkheimet, ahogy Gerstein állítja (1979, 30); egyszerűen csak cselekvéseméletileg *olvassa*.

megfelelően különbözteti meg, hanem a feléjük irányuló emberi attitűdöknek megfelelően. A szent dolgokat a különböző módokon kifejezett tisztelet sajátos attitűdje különíti el.“ (Parsons, 1949, 411) Más szóval: a szent dolgokat az emberek nem utilitárius módon kezelik.

A szent dolgok közül Parsons szerint megkülönböztetett figyelem kíséri Durkheimnél a vallási eszméket. Ezek az eszmék nincsenek közvetlen kapcsolatban a cselekvéssel, ezek nem normák rendszerei, hanem a szent dolgokról való egzisztenciális kijelentések. „Ezek alkotják a kognitív hidat az emberek aktív attitűdjei és világuk nem-empirikus aspektusai között.“ (Parsons, 1949, 424) „A vallási eszméket tehát úgy kell tekinteni, mint amelyek részben meghatározzák az emberek végső értékattitűdjeit, részben azok által meghatározottak. Minthogy a szociális elem magva normatív értelemben az értékattitűdök közös rendszerében rejlik, várható, hogy ezek viszont összekapcsolódnak a vallási eszmék egy közös rendszerével.“ (Parsons, 1949, 424-5)⁶ Könnyen felfedezhető, hogy itt Parsons — Durkheimnek tulajdonítva — saját általános elméletének egyik legfontosabb téziscsoportját adja elő, azt, hogy a norma- és értékrendszer egy ún. végső realitásban van lehoronyozva. (Parsons, 1988, 85)

Parsons kemény, tekintélyelvű, normatív Durkheim-képének fontos eleme tehát az, hogy a kései Durkheim szerinte a vallási társadalmat (és ennek analógiájára a társadalmat általában) a cselekvők és a cselekvések vonatkoztatási keretében helyezi el, a „szent“ eszméket pedig a cselekvésvezérlő normatív elemek középpontjába állítja. A „szent“-re vonatkozó durkheimi megállapítások így egy a modern normatív cselekvésfelfogás felé tartó fejlődés legfontosabb lépései.

Durkheim hivatkozott könyvében a vallás lényegi magvát képező szent/profán különbség problémája a vallás meghatározásáról szóló II. fejezetben kerül elő. (Durkheim, 1960, 49 sk.) Itt több mint egy évtizeddel korábbi, a vallás meghatározásáról szóló cikkétől (Durkheim, 1978e) bizonyos fokig eltérő elképzelést ad elő. A vallás — mondja — hiedelmek és rítusok összessége. Mivel a rítusok speciális tárgyak révén különülnek el a többi gyakorlat-

6 Ettől az interpretációtól élete végéig — sok kritika ellenére — nem állt el: „Azt hiszem, helyesen állíthatjuk azt, hogy Durkheim felfogása szerint a szentre vonatkozó hiedelmek lényegükben egy kulturális kód terminusaiban vannak megszervezve, amely a komplex cselekvérendszer stabilitásának elsődleges gócpontja.“ (Parsons, 1978, 217)

tói, a tárgyakat pedig a hiedelmek jelölik ki, ezért a hiedelmek segítségével lehet a vallást meghatározni. A vallási hiedelmekre jellemző — úgymond — a dolgok két osztályba: szent és profán dolgok csoportjába való sorolása. A szent dolgokat nem feltétlenül az jellemzi, hogy valamilyen szempontból magasabb rendűek a profánokkal szemben. „De ha a pusztán hierarchikus megkülönböztetés egyszerre túl általános és túl pontatlan, nem marad más mód a szent meghatározására a profánhoz való viszonyában, mint e kettő heterogenitása. Az, ami miatt e heterogenitás elégséges a dolgok eme osztályozásának a jellemzésére s minden más osztályozástól való megkülönböztetésére, az az, hogy ez nagyon sajátos: *abszolút* jellegű.“ (Durkheim, 1960, 53) „Ez a heterogenitás olyan, hogy gyakran valódi antagonizmussá fajul. A két világról úgy vélik, hogy azok nemcsak elválasztottak egymástól, de ellenségesek is, s féltékenyen vetélkednek.“ (Durkheim, 1960, 54)

Durkheim tehát egyáltalán nem beszél arról, hogy a szentet az tüntetné ki, hogy az emberek speciális attitűdökkel fordulnak felé, vagy hogy speciális emóciókból épülne fel. Ellenkezőleg: az alfejezetet azzal zárja, hogy ha a szent dolgokat csak magasabb fokú intenzitásuk különítené el a profánoktól, akkor tényleg meg lehetne kérdezni, hogy mi lehetett az, ami ilyen kivételes erővel hatott az emberek képzeletére.⁷ Ebben az esetben lehetne azt mondani, hogy valamiféle „attitűdről“ van szó, a „nagyszerű“ vagy „nagyszabású“ dolgokkal szembeni attitűdről. Csakhogy — láttuk — nem az intenzitás, hanem a heterogenitás a fontos, s ez másfajta kérdést sugall. „Meg kell tehát kérdezni, hogy mi indíthatta az embert arra, hogy a világban két heterogén és összevethetetlen világot lásson akkor, amikor az érzéki tapasztalatban nem volt semmi sem, ami egy ilyen radikális kettősség eszméjét sugallhatta volna neki.“ (Durkheim, 1960, 58)

Itt csak azt szükséges rögzítenünk, hogy a szent dolgok nála semmi esetre sem jelentenek olyan végső értékpozíciókat, egzisztenciális kijelentéseket, amelyek felé az emberek sajátos attitűddel fordulnának, sem olyan szimbolizációkat, amelyek érvényességüket az emberek feléjük forduló érzelmekre vezetnék vissza. A szent és profán heterogenitása „mindössze“ egy struktúrát jelöl ki — a Durkheimnél annyira ismerős kettős struktúrát. Ebből két olyan mozzanat is következett, ami cselekvéseméletileg kifogásolható. Egy-

⁷ Durkheim itt nyilvánvalóan korábbi definíciós tanulmányának az implicit kritikáját adja (vö. Durkheim, 1978e).

részt a cselekvéseméleti megközelítés nem viseli el azt a nagyon határozott heterogenitást, amit Durkheim feltételezett szent és profán közt, hiszen a „szent“ eszmék feladata a cselekvéseméletben épp az, hogy végső soron a cselekvést orientálják. Ezért nem véletlen, hogy Parsons ez utóbbi értelemben interpretálta a durkheimi szövegeket.

Másrészt Durkheim vizsgálódása nem is a vallási viselkedésre mint olyanra irányult, hanem a vallási eszmékre és a vallási eszmékkel kapcsolatos rítusokra. Parsons is észreveszi ezt, szemére is veti. „Durkheim gondolkodása ilyen hajlamának a hatása az, hogy a szociológia feladatának az *önmagukban vett* értékeszmék rendszereinek a tanulmányozását tekinti, míg a fentebb kifejtett álláspont (ti. a Parsonsé — ND) egy egész másfajta vizsgálatot kíván: e rendszerek vizsgálatát *a cselekvéshez való viszonyukban*.“ (Parsons, 1949,446) Parsons ennek alapján idealizmust vet Durkheim szemére. Ha ennek van is bizonyos jogosultsága, nem szabad elfelejteni, hogy Durkheimet a vallási eszmék (és nem értékeszmék) mint társadalmi tények érdekelték. Ez az a vonatkozás, amiben lényegesen különbözik Parsons és követői elméleti koncepciójától: a durkheimi szociológiát a sajátosan definiált társadalmi tények egymáshoz való viszonya érdekli, a parsonsit a cselekvések az eszmékhez, értékekhez való viszonyukban. Durkheim persze ugyanúgy „tudja“, hogy vannak cselekvések, hogy az emberek célokat követnek, stb. Csak-hogy mindez nála kívül esik a szociológia tulajdonképpeni tárgyán. A modern, cselekvéseméleti értelemben vett cselekvéseknek bizonyos összetevői megjelennek a durkheimi elméletben is, ti. azok a reprezentációk, amelyek kollektívák. De e reprezentációkat nem a cselekvés mint elméleti konstrukció fogja egybe. Durkheim „világa“ más, mint a Parsonsé, más „létezőkből“ épül fel, noha persze látszatra a két világ átfedi egymást. Épp ez a részleges átfedés teszi lehetővé a parsonsi interpretációt, s ez ad első látásra bizonyos jogosultságot a tanítványai interpretációinak is.

2.

Alexander (1982) kevésbé rokonszenvezik Durkheimmel, mint Parsons, s végső soron (a Marxéval együtt) zsákutcának tartja pályáját és elméleti kísérleteit, amelyek egy feltételezett korai idealista szakasztól a munkameg-

osztás-könyv materializmusán át a kései művek idealizmusához vezettek. Nem ismerte fel — úgymond — a szociológiai „logika“ szükségképpen többdimenziós jellegét, ezért nem talált kiutat dilemmáiból. Minthogy számára Durkheim kevésbé példaértékű, nagyobb távolságot tud vele szemben tartani. Forduljunk először *A szociológia módszertani szabályai* Alexander által adott interpretációjához. E könyv — pontosabban annak első fejezete, mert ami jelentős, az — úgymond — abban található (Alexander, 1982, 217) — fordulópont Durkheimnél a munkamegosztás-könyv merev materializmusától egy voluntarista megközelítés felé. A következőket idézi Durkheimtől: „Amikor testvéri, házastársi vagy állampolgári feladatainkat végezzük, amikor vállalt kötelezettségeinknek teszünk eleget, olyan kötelességeket teljesítünk, amelyek függetlenek tőlünk és cselekedeteinktől, s amelyeket a jog és erkölcs határoz meg. Ezek a feladatok még akkor is objektív jellegűek, ha történetesen *megegyeznek érzelmeinkkel*, és ha *bensőnk legmélyén is érezzük* valóságukat. Nem mi hoztuk létre őket, hanem a *nevelés során rögződtek* belénk.“ (Durkheim, 1978c, 25-6 — kiemelés tőlem — ND) A kiemelt szavakat — és a következő oldalakról még idézett néhány másikat — akképp kommentálja, hogy ezzel a társulást (*association*) Durkheim már emocionálisnak, s nem instrumentálisnak tekinti. „Korábbi írásaiban az altruista érzelmek a 'rend' egyfajta megközelítésmódját jelezték; itt mindössze a 'cselekvés' egyik módját alkotják. Ez, mint kiderül, lényeges fejlemény. Önmagukban, mint az egyének inherens tulajdonságai, túlságosan bizonytalan jellegűek voltak ahhoz, hogy elrendezhessék azokat a cselekedeteket, amelyeket motiváltak. Ha viszont — helyesen — cselekvésként tekinti a társiasság érzését, az lényegessé válik, mert egy emocionális jellegű társulásra motiválva elvezethet egy olyan rend kialakításához, amely független az egyénektől, és mégis szubjektív.“ (Alexander, 1982, 218) Durkheim tehát a szupraindividuális formáknak szubjektív státust adott (ami — úgymond — abban is megmutatkozik, hogy szerinte a kényszert, amikor az a legerősebb, alig érezzük), s ezért a cselekvők a rendben nem materiális kényszert látnak, hanem a rend érzelmi lényegével való szubjektív kapcsolatukat. „A kollektív rend a cselekvést az önkéntes csatlakozás révén strukturálja, a cselekvőnek azon képessége révén, hogy az intézményekben valamiféle ismerős és kívánatos dolgokat lásson.“ (Alexander, 1982, 219) Bizonyára nemcsak az olyan rendkívül bizonytalan értelmű terminusok miatt, mint az „emocionális“, „szubjektív“,

„önkéntes csatlakozás“, érzi úgy az olvasó, hogy forog vele a világ. Alexander ugyanis a fentieket nem a saját nézeteként, hanem Durkheimnek tulajdonítva adja elő. Kénytelen felütni ama nevezetes I. részt, s ott újra elolvasni az ismerős sorokat: „Olyan cselekvésmódokról, gondolkodásformákról és érzelmekről van tehát szó (ti. a társadalmi tények esetében — ND), amelyeknek az a figyelemreméltó jellegzetességük, hogy az egyéni tudaton kívül léteznek. Ezek a magatartás- és gondolkodástípusok nemcsak külsődlegesek az egyénhez képest, hanem olyan parancsoló és kényszerítő erővel is rendelkeznek, amelynek következtében az egyén — akár akarja, akár nem — kénytelen alávetni magát nekik.“ (Durkheim, 1978c, 26)

Nyilvánvaló, hogy Alexander értelmezése azon alapul, hogy következetesen egy olyan szemléletmódot olvas bele Durkheimbe (kihasználva a durkheimi kategóriák sokszor bizonytalan jellegét), amely attól egészében idegen. Durkheim megfigyelhető (ebben az értelemben is külső) és kényszerítő tényekről beszél, s a szociológiáról azt véli, hogy az ezen tények összefüggéseinek elemzését vállalta feladatául. Alexander értelmezési kerete (alapvetően) a motívumoknak, szándékoknak, szubjektív belső állapotoknak megfelelően cselekvő egyén. Így lesznek az „objektív eredetű“, tehát a társadalmi kontroll és korlátozás által ránk kényszerített emóciók nála a cselekvők predispozícióivá. Ezért tartja fontosnak az altruizmus általa felfedezett állítólagos jelentésváltozását. Az altruizmus ugyanis úgy lesz több puszta személyes hajlandóságnál (vagy megfigyelhető, dologszerű kollektív reprezentációnál), hogy egyszerre válik cselekvési diszpozícióvá és a rend strukturáló elemévé. A rend ezen cselekvési közvetítése lényeges eleme minden cselekvéstudomány (noha végső soron mindegyik ennek a feladatnak a megoldhatatlanságán bukik el). Az altruizmus mint kollektív reprezentáció, mint a másokkal szembeni megfigyelhető viselkedés egyik fajtája nem magyarázza rendet; az altruizmus mint a közös rend megteremtésére irányuló diszpozíció igen. Az egyik esetben a rend adottság; a másikban a cselekvések eredménye. Ez az elemzés a Parsons által megteremtett hagyományra támaszkodik, de azt egy „lágyabb“, „érzelmibb“ irányban fejleszti tovább.

Alexander természetesen igyekszik elkerülni Parsons könnyen felismerhető interpretációs hibáit. A durkheimi öngyilkosság-koncepciót lényegében véve azonban ugyanúgy értelmezi, mint mestere. Noha tudja, hogy

Durkheimnél a „közös tudat“ (*public conscience*) változásai magyarázzák az öngyilkossági ráták változását, ezt rögtön azonosítja a viselkedés individuális tényezőivel, a beállítottságokkal, diszpozíciókkal. Durkheim fő elméleti állítása, „hogy a rend legjelentősebb erői nem materiálisak, hogy a belső erőforrások, s nem a külsők, a cselekvés lényeges meghatározói (*predictors*).“ (Alexander, 1982, 229) Az állítás első fele ellen nem lehet kifogásunk. Az értelmezés kulcskifejezése az utolsó szókapcsolat: hiszen ebben az állítás rejlik, hogy Durkheim az (öngyilkos) cselekvők cselekvését kívánta magyarázni (előre jelezni), s nem az öngyilkossági ráták alakulását. Alexander következetesen a cselekvéseméleti értelmezést választja, ezt igazolja a rend fogalma durkheimi értelmezésének bemutatása: „A rendet pontosan csak akkor határoztuk meg, ha megértettük annak a cselekvésnek a természetét, amely kitölti. Durkheim szerint ez a cselekvés anti-instrumentális, a szolidaritás és az altruizmus érzelmi motiválják. A rend ennél fogva szubjektív. A cselekvőn belül van a székhelye, nem szembesítheti személytelen, könnyörtelen alternatívákkal kívülről. Durkheimnél a rend a célok struktúrája, nem az eszközké...“ (Alexander, 1982, 230) Ebben az értelmezésben az az állítás, hogy „Durkheim nem annyira a társadalmilag strukturált érzések, mint inkább az érzelmileg strukturált társadalom iránt érdeklődött“ (Alexander, 1982, 230), teljesen plauzibilis lenne, ha Durkheim tényleg ezt mondta volna — valójában persze sok Durkheim-szöveg ellentmond ennek. Természetesen Alexander találni vélt az ő értelmezését alátámasztó szövegeket. Egyik kulcs-idézete (Alexander, 1982, 228) az anómia durkheimi jellemzését tartalmazó fejezetből származik. Durkheim itt az anomikus társadalmat leírva a következőket mondja: „A skála legtetefjétől a legaljáiig felébredt a becsvágy és az irigység, anélkül, hogy szilárd tám- és célpontjai volnának. Semmi sem adhat már nyugalmat, mert a cél, amire mindez irányul, messze-messze túl van azon, amit az ember elérhet. A valóság egyszerűen értéktelennek tűnik ahhoz képest, amit a lázas képzelet már lehetségesnek lát.“ Az anomikus körülmények közt élő emberről: „...sem mögötte, sem előtte nincs már semmi, amitől megpihenhetne. Egyébként a fáradság önmagában is kedvet szegő, hiszen hosszú távon előbb-utóbb mindenképpen elkésztő a véget nem érő hajsza.“ (Durkheim, 1982, 241, 242) Ezeket a kitételeket önmagukban olvasva valóban úgy tűnik, mintha az anómia lényege az egyéni célok végtelensége, elérhetetlensége, burjánzása lenne, vagyis

a rend hiányát az egyéni diszpozíciókkal lehet magyarázni — ami másfelől azt jelentené, hogy a rend meglétét is csak e diszpozíciók, érzelmek magyarázhatnák. Ha azonban néhány oldalt visszalapozunk, kiderül, hogy Durkheim egyszerűen nem ezekben a terminusokban gondolkodott. Számára az egyéni vágyak, szükségletek, szenvedélyek (tehát azok a diszpozíciók, amiket a cselekvésemélet teoretikusai a fő magyarázó tényezőknek tekintenek a rend értelmezésénél) mindenképpen korlátozatlanok. „Érzékenységünk magában véve, elvonatkoztatva mindennemű szabályozni képes külső erő-től, olyan feneketlen szakadék, amely sosem tölthető be.“ Ahhoz, hogy ne alakuljon ki az anomikus nyugtalanság, „mindenekelőtt a szenvedélyeket kell korlátok közé szorítanunk.“ (Durkheim, 1982, 233-4) Ha ez így van, a rend magyarázatában a döntő tényező a korlátok alakulása. A vágyak korlátozatlansága konstans tényező lévén, nem magyaráz semmit, ennél fogva Durkheim számára a kiindulópontot nem képezhetik a diszpozíciók, míg viszont Alexander számára természetesen ezek az elsődlegesek, hiszen — úgymond — „az érzelmek strukturálják a társadalmat“.

Alexander revideált parsonsiánizmusának megfelelően, amikor a kései Durkheimről ír, úgy fogja fel, hogy a „szent“, *A vallási élet elemi formáinak* az elsődleges tárgya, a cselekvők érzelmeinek, attitűdjeinek a lecsapódása, mintegy azoknak a testet öltése. Nem a cselekvőkkel szembeállított s majd csak aztán internalizálandó normákról beszél Alexander tehát, hanem a társulás „érzelmi“ eredetéről. Leszögezi, hogy Durkheim vallásszociológiájában a vallási rituálé minden társadalmi gyakorlat modellje. (Alexander, 1982, 246) Ennek megfelelően azok az állítások, hogy „a szentség az emberi érzelmekből épül fel“, hogy „a rítusok olyan társulást jelentenek, amely prototipikusan emocionális és önkéntes, ahol a cselekvőket a részvételre egyedül az istenükhöz és az egymáshoz való heves ragaszkodásuk ösztönzi“, ha igazak, valóban ahhoz az általános tételhez vezetnek, hogy Durkheim „felfogása szerint a társulásnak inkább emocionális, mint instrumentális alapja van.“ (Alexander, 1982, 241, 244) Alexander ragaszkodása ahhoz, hogy az emocionális és az instrumentális alapú társulás között kell választanunk, elfedi az előzetes, paradigmaticus választást: azt ti., hogy a társulás csak a cselekvédiszpozíciókból érthető meg. így aztán Durkheim, aki valóban hadakozott az utilitarizmussal, tanú lesz egy olyan ügy mellett, amihez semmi köze. Számára az alternatíva nem létezett: a durkheimi ren-

det sem az instrumentális, sem az emocionális cselekvédiszpozíciók nem magyarázhatják.

Alexander szerint viszont Durkheimnél a reprezentáció az az eszköz, amelynek révén a belső emóciók és a külső tárgyak, az egyéni interakciók és a társadalmi rend közti közvetítés végbemegy. (Alexander, 1982, 247-8) így jutunk el a következő általános elméleti megállapításhoz: „A reprezentáció ténye lehetővé teszi, hogy világosabban megértsük: a társadalmi struktúra egyszerően az emberi emóciók külsővé tétele, s ugyanakkor minden rajtunk kívüli struktúrát belsővé kell tennünk. Más szavakkal, a reprezentációs folyamat magyarázza meg a külsővé tétel és elsajátítás (externalizáció és internalizáció) dialektikáját, amelyen Durkheim érett szociológiai elmélete nyugszik.“ (Alexander, 1982, 248)⁸

Fentebb már láttuk, hogy Durkheim valójában a „szent“-et nem a cselekvők attitűdjeinek a terminusaiban jellemezte, ennél fogva nem foghatta fel úgy, hogy az mintegy az emberi emóciók külsővé tétele (externalizációja) lenne. Természetesen Durkheim is beszél érzelmekről, mint Alexander. E vonatkozásban az ún. kollektív lelkesültség (forrongás, effervescence) állapotairól szóló leírásai a legérdekesebbek. Az általa vizsgált ausztrál bennszülöttek élete — mondja — két fázis között váltakozik. A kevésbé intenzív, szétszóródott fázisban a gazdasági tevékenység dominál. Elérkezik azonban a közös ünnepek időszaka, amikor találkoznak az addig külön kóborló csoportok. „Márpedig a tömörülés pusztja ténye kivételesen erős izgatószerként működik. Amint az egyének összegyűltek, *közeledésükből* egyfajta elektromosság keletkezik, amely gyorsan rendkívüli izgalmi állapotba hozza őket.“ (Durkheim, 1960, 308 — kiemelés tőlem — ND) Ez az izgalmi állapot (exaltáció) együtt jár a szentre vonatkozó reprezentációkkal: „Úgy érzik, hogy elragadta őket egy külső hatalom, amely a normális időhöz képest másfajta gondolkozásra és cselekvésre készíti őket. ... minden úgy történik, mintha tényleg egy különleges világba kerültek volna át, amely egész más, mint a közönséges élet világa...“ (Durkheim, 1960, 312) Érzelmekről van tehát szó itt, csakhogy ezeket az érzelmeket az együttlét, egy társulási

8 Alexander egyébként úgy véli, hogy Durkheim vallásszociológiája 1898 után nem sokat változott. Ezzel nemcsak hogy meglehetősen egyedül áll az irodalomban, de fontos interpretációs lehetőségeket is elszalaszt. Durkheim nézeteinek változására I. legújabban (Jones, 1986).

forma váltja ki az egyénekből, s nem az egyéni érzelmek kiáradása hozza létre ezt az együttlétet, a közös exaltációt, mint azt Alexander sugallja.

Alexander Durkheim-interpretációjában is tehát a már Parsonsnál láthatóhoz hasonló cselekvéseméleti modell működik, amely Durkheim önmagában vett állításait egy az eredetitől eltérő kontextusba illeszti bele. Nem egyszerűen tévedésről van szó, hanem két különböző paradigma közötti fordításról, ahol szükségképpen elvesz a kijelentések eredeti értelme.

3.

Münc (1982) azokkal szemben, akik a szociológiai funkcionalizmus Parsonsnál talált formájával elégedetlenek lévén azt jelentősen módosították egy korszerűbb rendszerelmélet irányában (Luhmann és követői), hűségesen ragaszkodik a mester cselekvéseméletet és rendszerelméletet összekapcsoló elképzeléséhez. Durkheimet így teljesen Parsons szemüvegén, a parsonsi kategóriák segítségével olvassa. Durkheimnek az a feladat jut, hogy a cselekvés voluntarista elméletének általános bemutatása után a társadalmi rend és az egyéni autonómia összeilleszthetőségét igazolja. Ezenközben Münc a német megértő szociológia hagyományaihoz is hozzáigazítja Durkheimet.

Ennek megfelelően Münc a normatív cselekvésfogalom állítólagos durkheimi kidolgozását kiegészíti a „közösségképződés“ (*Vergemeinschaftung*) elemzéseivel. „Ha Durkheimet követjük, akkor mindenképp a viszonylag zárt közösséghez való kötődés eredményezi az egyénnek a közös normák iránti elkötelezettségét.“ (Münc, 1982, 290) Az állítás plauzibilisnek tűnik, tulajdonképpen a pontos értelmezésén fordul meg minden.⁹ A közösségképződés Münc szerint azért foglal el kulcs-helyet az elméletben, mert ez az a pont, ahol a normák és a személyiség artikulálódik, tehát ahol a társadalmulás ezen elképzelés szerinti fő mozzanata végbemegy.

Münc többször is hivatkozik Durkheimnek egy 1906-os tanulmányára, *Az erkölcsi tény meghatározására*. (1978a) Interpretációja ebben első látásra

⁹ Sajnos, a pontos értelmezést viszont sokszor megnehezíti Müncnek az a szokása, hogy állításait alátámasztandó nem pontosan megjelölt helyekre hivatkozik, hanem hosszú fejezetekre, cikkekre egészükben, így nehezen megfogható, hogy mire gondol.

valóban támaszra találhat. Nem idézi ugyan, de mintha fenti tételének a közvetlen forrása lenne a következő durkheimi szöveg: „Önmagára hagyva az egyén a természeti erők játékszerévé válna. Hogy ettől a sorstól megmenekülhetett, felszabadíthatta magát, személyiséggé válhatott, azt annak köszönhette, hogy akadt egy sajátlagos erő, amely védelmet nyújtott, egy olyan erő, amely az összes egyéni erő társulásából születvén hatalmassá válhatott, de emellett gondolati és erkölcsi természetű is, s így képes volt semlegesíteni a természet gondolattalan és erkölcsöt nem ismerő erőit. Ez az erő a közösség ereje. Az elméletalkotó szabadon kimutathatja, hogy az egyénnek joga van a szabadsághoz. De bármily meggyőzőek is érvei, egy valami biztos: ez a szabadság csakis a társadalomban és a társadalom által valósulhatott meg.“ (Durkheim, 1978a, 187) Az egyezés a müncheni tétellel azonban csak azért adódik, mert szinte magától értetődően a szociológiai cselekvéseméletben gondolkodván a durkheimi terminusokat ebbe fordítjuk át, s közben értelmük óhatatlanul módosul. A döntő mozzanat ebben a durkheimi gondolatmenetben a társadalomnak az egyéni természeti individualitáshoz képest külsőleges volta. Igaz ugyan, hogy a személyiséggé vált individuum felveszi magába a társadalmiságot (az „bensőnké válik“, „bizonyos értelemben egy velünk, sőt, lényünk jobbik része“ — Durkheim, 1978a, 186), de ez nem vezet ahhoz a fajta integrálódáshoz, amit a cselekvéseméletnek fel kell tételeznie. (Münc, 1982, 373) A cselekvéseméletben a személyiség, amelyben a természeti individualitás és a normák, értékek formájában belsővé tett társadalmiság „interpenetrálódik“, egy olyan szerves egységet képez, amelynek alapján magyarázható az a jelenség, hogy a társadalmi összefüggést épp azok az egyének tartják fenn cselekvésükkel, akik e társadalmi hatalom alá vannak vetve. Durkheim viszont individualitás és társadalom, természet és társadalom dualitását végig fenntartotta mint a szociológiai analízis kiindulópontját. Számára a társadalom — noha persze behatol az egyénekbe, sőt épp a személyiség jobbik részét képezi — mindig megőrzi önállóságát a magyarázat szempontjából: nem kell a normakövető cselekvésre hivatkoznia, hogy elemezze a társadalmi összefüggést, mert az nem is cselekvések, hanem „tények“ összefüggése. „A társadalom mindenekelőtt az egyének révén megvalósuló eszmék, hiedelmek és legkülönfélébb érzelmek együttese.“ (Durkheim, 1978a, 191) A mondat első felében Durkheim azt a joggal metafizikainak tartott és *A szociológiai megismerés szabályai* bizo-

nyos megfogalmazásai alapján neki is tulajdonított tételt utasítja el, amely a társadalmiságot valamiképpen az egyénektől független, önálló létezéssel ruházta fel. Az egyének azonban nála csak hordozói a társadalmi jelenségeknek — az a tényékként felfogott eszmék, stb. együttese. Különben aligha lenne értelme az olyan fajta kijelentéseknek, mint: „Az egyének között végbemenő tettekből és ezekre adott reakcióikból összeáll *egy teljesen új típusú szellemi élet...*“ (kiemelés tőlem ND), „valamilyen nagy, kollektív áramlat“ (Durkheim, 1978a, 191)

Ha valakit nem győzött volna meg a fenti fejtegetés arról, hogy Münch és Durkheim felfogása közt lényeges különbség van, annak talán láthatóbbá válik a dolog, ha kitérünk Münch fejtegetéseire a „Mi“ durkheimi értelmezéséről. A „Mi“ fogalma természetesen Durkheimnél nem szerepel — ezt Münch sem állítja. Tartalmilag azonban — úgymond — lényegében megelőlegezte a fogalmat. Arról a kérdéstről van szó, hogy miért nem érzik az egyének kényszernek a társadalmi kötődést.¹⁰ Münch Durkheimre támaszkodó felfogását így adja elő: „Az egyénnek a külső és belső kényszertől való megszabadulása csak a társadalmi kötelességeknek és a személyiség individuális hajtóerőinek integrációja révén lehetséges. Ezt az integrációt nem várhatjuk mástól, mint az Énnel a másikkal való affektív kötődésétől, azaz az egyénnek a csoporthoz való kötődésétől.“ (Münch, 1982, 382) Támogatásul a már többször idézett 1906-os cikkre hivatkozik. A morális kötődésről van szó a hivatkozott részben. Durkheim — mint ismeretes — azzal a problémával foglalkozik, hogy mi vagy ki lehet az erkölcsi kötelesség célja. Az egyén természetesen nem, de a csoport mint olyan sem: „Ha az emberek külön-külön képtelenek erkölcsi jelleggel felruházni egy magatartást (ti. ha az emberek mint e magatartás *céljai* szerepelnek — ND), tehát ha *önmagukban* nincs erkölcsi értékük, akkor pusztán számuk növelése semmit nem változtat a helyzeten.“ (Durkheim, 1978a, 182) Ezt a részt Münch nem idézi, idézi viszont pár lappal későbből a következő Durkheim-szöveget, a *kiemelt rész kivételével*:

¹⁰ Durkheim, aki a kényszer mozzanatát a 90-es években még nagyon erősen hangsúlyozta, a század elején e tekintetben valóban változott, bár morális és pedagógiai autokratizmusát és rigorozmusát nem adta fel, a kollektív reprezentációk irányító, támogató, „dinamogenikus“ szerepét inkább hangsúlyozta. (Jones, 1985)

„Az erkölcs a közösségi élettel kezdődik, ugyanis csak a közösségen belül van értelme odaadásról, érdek nélküli tevékenységről beszélni.“ „Mint említettük, mások érdeke önmagában semmivel sem erkölcsösebb, mint a saját érdekem. De annyiban, amennyiben ez a 'másik' beletartozik a csoport életébe, annak részese, amennyiben tagja annak a közösségnek, amelyhez mi magunk is tartozunk, akkor szemünkben ugyanannyira becsülendővé válik, mint maga a csoport, és hajlamosak leszünk szeretni és kívánni őt. *A társadalomhoz ragaszkodni — mint azt rövidesen bővebben is bizonyítani fogjuk — egyenlő a társadalmi eszményhez (l'idéal social) való ragaszkodással. És mivel mindannyiunkban van egy kevés ebből az eszményből természetes, hogy a társadalomhoz tartozó minden egyes egyén részeseüljön abból a vallásos természetű tiszteletből, amit ez az eszmény kivált.* A közösséghez való kapcsolódás közvetített, de szükségszerű módon együtt jár az egyénekhez való kapcsolódással, így amikor a társadalmi eszmény az emberi eszmény egy sajátos formája, amikor az állampolgár típusa nagymértékben összefonódik a nembeli ember típusával, akkor másokhoz való kapcsolódásunk során az emberhez mint emberhez kapcsolódunk. Ez magyarázza, hogy az egyének közti rokonszenvek és az általa sugallt tetteknek erkölcsi jelleget tulajdonítunk.“ (Durkheim, 1978a, 184-5)

Az elfogulatlan olvasó számára nyilvánvaló, hogy a csoportélet és a csoporton belüli rokonszenvek durkheimi magyarázata épp a kihagyott sorokban található. Úgy gondolom, hogy Münch azért hagyta ki épp ezeket, mert nem egyeztethetők össze a „Mi“ szokványos felfogásával. Durkheimnek természetesen egyáltalán nem az volt a szándéka, hogy ezzel a „szokványos“ felfogással vitázzon, hiszen az nagyobbára ismeretlen volt számára. Számára magától értetődő volt, hogy a csoport kohéziója és morális tónusa valamint a kollektív reprezentációk, jelen esetben az eszmények ugyanazon társadalmi világhoz tartoznak, egyaránt társadalmi jelenségek, amelyek közül nem lehet valamelyiket elsődlegesként kitüntetni. A társadalmi élet két eltérő szemléletmódjával találkozunk itt tehát: míg Münch számára az affektuális közösségképződés az alapvető, s ezért a másikkal való vonzódás a természetes, a közös kognitív képződmények levezetettek, addig Durkheim társadalmi jelenségeket csak társadalmiakkal akar magyarázni, ezért

természetes, hogy a csoportalakulást nem az egyik embert a másikhoz fűző affektusokból akarja levezetni, hanem a kollektív reprezentációk meglététől teszi függővé. Vagyis elsődlegesek a közös kognitív képződmények, az „eszmények“, a másikhoz való vonzódás ezek következménye. (Láttuk — s erre a pontra még vissza fogunk térni — hogy Durkheim a közös hiedelmek kialakulása kapcsán foglalkozott a közös emóciókkal. Itt azonban az a fontos, hogy a pusztán egyéni rokonszenveknek nem tulajdonított jelentőséget.) Ebben az értelemben alaptalan az, hogy Münch „közösségalakulásról“ (*Vergemeinschaftung*) beszél Durkheimmel kapcsolatban.¹¹ Durkheim is beszél persze társas folyamatokról, sőt — mint látni fogjuk — elég részletesen elemzett egy sajátos társas formát. Épp erről mondja — egy Münch által is hivatkozott helyen — a következőket: „Nem lehetséges társadalom, amely ne érezne szükségét annak, hogy a kollektív érzelmeket és a kollektív eszméket, amelyek egységét és személyiségét alkotják, szabályos időszakonként helyreállítsa és megerősítse.“ (Durkheim, 1960, 610) Azokra az érzésekre és eszmékre gondol, amelyek — legalábbis kései koncepciói szerint — mint sajátos tények a társadalmi élet lényegét teszik, nem pedig valamiféle elsődleges, közvetlen, alapvető, az interperszonális kapcsolatokról szövődő társiasságra. Durkheim éppenséggel úgy írta le ezeket a szabályszerűen visszatérő alkalmakat, mint ahol a közös reprezentációkban való részesedés legalább annyira megerősíti az egyének összetartozását, mint amennyire az összefüggés feléleszti a közös eszméket. Az is világos, hogy itt nem az interiorizálandó közös értékekről van szó, hanem azokról a reprezentációkról, amelyekhez — épp azért, mert társadalmiak — mindenképp egyfajta tisztelet tartozik, amelyeknek van egy „szent“ aspektusa (l. fentebb).

Annak, hogy Münch Durkheimet az értelemszerű közösségi cselekvés teoretikusává avatja, megvan a következménye a durkheimi módszertan értelmezésében is. Persze ő is hangsúlyozta, hogy Durkheim pozitívista volt

11 Feltehetően Münch a weberi értelemben használja a terminust: „Közösségnek nevezzük a társadalmi kapcsolatot, ha a társadalmi cselekvést ... a résztvevők szubjektíve érzett (érzelmi-indulati vagy tradicionális) összetartozásán alapuló beállítottság jellemzi.“ (Weber, 1987, 66) A durkheimi csoportképződést éppoly kevésbé lehet ezzel a fogalommal leírni, mint ellenpárjával, a „társulással“ (*Vergesellschaftung*). A kollektív reprezentációk durkheimi értelmezése összeférhetetlen a weberi elméleti felfogással. (L. Pope, Hazelrigg et al., 1975, is)

(elégé helytelen módon), de műveinek összefüggése — úgymond — mutatja, hogy vonakodva bár, de elindult egy másfajta felfogás felé. A „megértő értelemanalízis“ felé haladó Durkheim körvonalai akkor kezdenek kibontakozni, mikor megtudjuk, hogy amit vizsgált, az tulajdonképpen a „cselekvés értelemszerű orientálása“ volt. (Münc, 1982, 380)

A helyzet ismét csak az, hogy első látásra — a terminológia idegensége, szokatlansága ellenére — a dologban van „valami“, hiszen a Münc által hivatkozott helyeken Durkheim a totemisztikus szimbólumról a következőket mondja: „Abból az elemzésből, amelyet elvégeztünk, az következik, hogy ez két különböző dolgot fejez ki és szimbolizál. Egyfelől ez a külső és érzéki formája annak, amit totemisztikus elvnek vagy istenségnek nevezünk. Másfelől viszont annak a meghatározott társadalomnak is szimbóluma, amelyet nemzetségnek (*clan*) neveznek.“ (Durkheim, 1960, 294) E szimbolizáció révén a társadalom valóban oly módon hat ránk, amit a német „*sinnhaft*“ (értelemszerű) terminus megfelelően ír le: „Valójában az a hatalom, amit a társadalom a tudatok felett gyakorol, nem annyira annak a fizikai felsőbbrendűségnek a következménye, amellyel rendelkezik, mint inkább annak a morális tekintélynek, amellyel fel van ruházva. Ha rendelkezéseinek eleget teszünk, ez nem egyszerűen azért van, mert megfelelően fel van fegyverkezve, hogy megtörje ellenállásunkat; hanem azért mindekelőtt, mert valódi tisztelet tárgya.“ (Durkheim, 1960, 296) Látszólag ezt az értelmezést segíti az, ahogy ugyanezt a folyamatot leírva Durkheim most már a kollektív erőről beszél: „A kollektív erő nem teljesen külsődleges hozzánk képest; nem kívülről mozgat minket; minthogy a társadalom nem létezhet másként, csak az egyéni tudatokban és azok által, szükséges, hogy behatoljon azokba és megszerveződjön bennük; így létünk integrális része lesz, s ezáltal ezt felemeli és megnöveli.“ (Durkheim, 1960, 299)

Az előbbi idézetből már kitűnt, hogy Münc interpretációja mégse fedi teljesen Durkheim elképzeléseit. Az „értelemszerű orientálás“ feltételezi a megértés folyamatait, amire épp azért van szükség, mert abban a cselekvés-elméleti megközelítésben, amit Münc alapul vesz, az egyéneknek egy külsővé tett, objektívak értelmet kell elsajátítaniuk. Annak, hogy a cselekvők normák által vezérelten cselekszenek, a másik oldala, hogy e cselekvők bizonyos értelemben önállóak, szuverének, értelmi világuk eredendően zárt. Durkheimnél erre a látszólag magától értetődő megértés-problémára még

utalás sem történik. A kollektív erő (és szimbolizációja) „behatol“ az egyéni tudatokba, majd „bennük van“, egy „részüket“ (mégpedig a legmagasabbrendű részüket) képezi: mintha arról lenne szó, ahogy valami fluidum megtölt egyébként üres sejtecskéket. Durkheim számára — ahogy az utolsó idézett helyet követő oldalak mutatják — probléma volt, hogy behatol-e ez a kollektív szimbolizáció az egyéni tudatokba, ad-e nekik elégséges társadalmi és morális tartalmat. Az azonban nem volt probléma, hogy hogyan hatol be. Ha a reprezentációk egy része eleve kollektív, akkor értelmetlen ezekre vonatkozóan a megértés kérdését felvetni, hiszen ezek kollektív jellegüknél fogva eleve kommunikációképesek. (1. Durkheim, 1960, 619) A reprezentációk másik, egyéni, érzéki része pedig eleve kommunikációképtelen, nem is játsszik szerepet a társadalmi jelenségek értelmezésében.

Filozófiailag a kérdést megoldhatónak tartotta azzal, hogy az alapvető, kanti értelemben vett értelmi kategóriákat társadalmi eredetűnek és jellegűnek vette. (1. Durkheim, 1960, 616 sk.) Az ember alapvető mentális felszereltsége tehát társadalmi eredetű, a megértés-probléma fel sem merülhet, ennél fogva a cselekvés a szó szigorú értelmében vett „értelemszerű“ orientálása sem lehet probléma. Ha Durkheim olyan jelenségekkel találkozott, amelyeket Németországban úgy interpretáltak, mint a társadalmi csoportok közti megértés szociális okokból bekövetkező korlátozottságát, akkor ő — elképzeléseihez híven — a kollektív reprezentációk gyengeségéről, „morális közepszerűségről“ beszélt. (Durkheim, 1960, 610) Ha erre azt mondanánk, hogy de hiszen „ez ugyanaz“, lebecsülnénk azt a fajta konceptualizáló munkát, ami az ilyen fajta interpretációkat alátámasztja.

Műnch mindenesetre ragaszkodik ahhoz, hogy Durkheimet a német társadalomtudományi tradícióhoz hasonítsa, s úgy látja például, hogy az öngyilkosság vizsgálatában Durkheim túlmént a pusztán oksági elemzésen egy „megértő értelemanalízis“ felé, s kijelentéseinek „értelmileg adekvát voltát“ (*Sinnadaquanz*) is vizsgálni kívánta. (Műnch, 1982, 560) Utolsó írásaiban egyenesen a husserli életvilág-fogalom felé tartó fejlődést vél felfedezni. (Műnch, 1982, 588) Műnch egyetlen utalása Durkheimre, amivel a fenti meglepő állítását alátámasztja, *A vallási élet elemi formái* bevezető fejezetére vonatkozik. (Műnch, 1982, 593) Innen a következőket idézi: „A kollektív reprezentációk egy hatalmas kooperáció termékei, amely nemcsak a térben, hanem az időben is kiterjedt...“ (Durkheim, 1960, 22) E nagyon általános

kijelentés azt az állítást hivatott támogatni, hogy Durkheim is arra gondolt, amit Husserl az életvilág-fogalommal kifejezett: minden megértés már eleve feltételez egy előzetes egyetértést (*Vorverständnis*), amely nem tematizált, implicit, a magátólértetődéseken alapul: ezek összessége éppenséggel az életvilág, amely így a társadalmi élet általános feltétele (s racionálisan nem reprodukálható). Durkheim valóban a társadalmilag felhalmozott tudásra utal a hivatkozott helyen. A kollektív reprezentációkról írta: „Benne mintegy koncentrálódik egy nagyon sajátos intellektualitás, amely végtelenül gazdagabb és bonyolultabb, mint az egyéni intellektualitás.” (Durkheim, 1960, 23)

Csakhogy Durkheim mégse az életvilág apriorijára utalt itt. Ebben a fejezetben a kanti problémához tért vissza, s elfogadja az apriorizmusnak azt az állítását, hogy megismerésünk két, egymásra visszavezethetetlen elemet tartalmaz: az empiriát és az értelmi kategóriákat. Csakhogy a kategóriáknak szociológiai értelmezést ad: „...a kategóriák lényegileg kollektív reprezentációk, mindenekelőtt a kollektivitás állapotait fordítják le: attól függnek, hogy ez miként konstituált és szervezett ...“ (Durkheim, 1960, 22) Mint-hogy a szociális jelleg a kategóriák sajátja, az empirikus benyomások nem lehetnek mások, mint egyéniék; mindebből viszont következik, hogy ismeretelméletileg is alátámasztást nyert a szociális és az egyéni alapvető különbsége és kettőssége (pontosabban: Durkheimnek az ismeretelmélet nyelvén is sikerült megfogalmaznia alapvető nézeteit az ember kettős természetéről). A társadalom *suigeneris* valóság — mondja. „A reprezentációk, amelyek ezt kifejezik, egész más tartalommal bírnak tehát, mint a tisztán individuális reprezentációk ...“ (Durkheim, 1960, 22) Ezt a helyet követi a Münch által idézett mondat. A kollektív reprezentációk tehát valóban társadalmi jellegűek és (az idézett hely szerint) történeti termékek; az a különbség viszont, amit Durkheim egyéni és kollektív reprezentációk, érzéki benyomások és kategóriák között lát, lehetetlenné teszi, hogy elgondoljon valami az életvilághoz hasonló szociológiai kategóriát. Az szociológiájában merő képzelenség volna, hiszen egyfelől (mint a fenomenológiai szociológiában) a *par excellence* társadalmiságot kellene jelentenie, másfelől éppenséggel a mindennapi, profán, egyéni szférával kellene összekapcsolódnia, s a társadalmi-

ság durkheimi letéteményeseivel, a „szent“ gyakorlatokkal, a morállal, tudománnyal, joggal kerülne szembe.

A Husserl és alapvetően Schütz által befolyásolt fenomenológiai szociológiában a társadalmiság alaprétege az az életvilág, amelynek konstitúciója csak az egyéni élményvilág, emlékezet felől érthető meg. Minden más társadalmi képződmény (így a társak világa is) erre a világra épül rá. Durkheimnél viszont a társadalmiság titka éppen nem az egyéni élmények felől fejthető meg. A kollektív reprezentációkat éppen az tűnteti ki, hogy az egyéni értelemadás folyamataival nem magyarázhatóak, az egyéni cselekvők számára nem hozzáférhetők.

Müncsh igazolni akarván értelmezését, Habermasra is hivatkozik. Láttuk, hogy a hagyományos cselekvésemélet és a durkheimi szociológia közti távolság túl nagyra bizonyult. Kérdés, hogy a cselekvésemélet modernebb, a Parsonstól elinduló felfogásokat élesen bíráló változata mire megy vele.

II.

Habermas — bármilyen mély és elméletileg tartós hatást is gyakorolt rá Parsons — nem követte őt cselekvésemélete felvázolásában. Durkheim-interpretációjában ezért fontos eltéréseket várhatunk. Ennek az interpretációnak a műben az a funkciója, hogy a kommunikatív cselekvésfogalomtól továbbvezessen a kommunikatív cselekvések által lehetővé tett társadalmiság, az életvilág elemzése felé (anélkül persze, hogy feltételezné, hogy Durkheim már kidolgozta az életvilág fogalmát — ahogy ezt Müncsh feltételezte). Habermas itt egymásba ékeli Durkheim és Mead interpretációját, s mint-hogy különbségeiket nem dolgozza ki elég világosan, az a benyomás támadhat, mintha hasonló elméleti álláspontot képviseltek volna. Ezt a hamis benyomást Joas Durkheim és a pragmatizmus viszonyának elemzésével eloszlatta. (Joas, 1985) Az a kérdés viszont ezek után is megmarad, hogy ha — mint láttuk — Durkheim csak jelentős átértelmezések árán volt beilleszthető a nem-kommunikatív cselekvéseméletekbe, hogyan sikerül majd ez Habermasnak a maga kétségkívül sokban eltérő cselekvésfelfogásával?

Első benyomásunk mindenesetre az lehet, hogy az elemzés itt pontosabb és korrektebb. Durkheim két vonatkozásban kerül felhasználásra. Egyrészt

— alapvetően a *vallási élet elemiformáira* támaszkodva — azt kívánja bemutatni, hogyan rekonstruálható az átmenet a szimbolikusan közvetített interakcióból (amelynek kialakulását Meadre támaszkodva mutatta be) a normavezérelt interakcióba (Habermas, 1981b, 75-97), másrészt — *A társadalmi munkamegosztásról* ill. a *Leçons de sociologie* című, Durkheim politikai szociológiai tárgyú előadásait tartalmazó kötetre támaszkodva — azt elemzi, hogy hogyan megy végbe a rituálisan biztosított normatív alapegyetértés nyelvivé tétele, s így a benne rejlő racionalitáspotenciál kibontakozása. (Habermas, 1981b, 119-133) Itt most ezt a sorrendet követjük.

Habermas első tézise az, hogy Durkheim 1906-os, az erkölcsi tény meghatározásáról szóló előadásában kimutatta, hogy a morál alapjai a szentségben vannak. Egyfajta lezármazási, levezetési viszonyt tételez fel Durkheim szerinte (bár a német kifejezések nem túl egyértelműek): „Í szent és a morális strukturális analógiájából Durkheim a morál szakrális alapjaira következett. Azt a tézist állítja fel, hogy a morális szabályok kötőerejüket végül is a szentség szférájából nyerik.“ (Habermas, 1981b, 79-80) Ez a magyarázat azonban körkörös — mondja Habermas — bár megnyitja az utat afelé, hogy alaposabban elmélyedjen Durkheim a szakrális elemzésében. (Habermas, 1981b, 81)¹² Habermas így azt sugallja, hogy a szakrálisra vonatkozó durkheimi elemzések értelme a morális jelenségek magyarázata — vagyis (durván fogalmazva) Durkheimet is végső soron az érdekelte, ami őt, Habermast, ti. hogy honnan származik a kommunikatív cselekvésekben szereplő beszédaktusok illokúciós ereje, egyszerre „kötelező és kívánatos“ jellege (ezek voltak Durkheim szerint az erkölcsi tények jellegzetességei — I. Durkheim, 1978a, 174-6), e cselekvések sajátosan morális jellege.

A habermasi állításnak első fele egyértelműen alátámasztható: Durkheim valóban strukturális analógiát látott az erkölcs és a szentség között. De ugyanígy strukturális analógiát látott a szentség, a morál és az emberi személyiség elve között is: „Az emberi személyiség is ilyen, az előzőekben megállapított kettős aspektusban mutatkozik meg. A másik emberrel kapcsolatban olyan vallásos érzés lép fel, amely távolságot teremt. Szentségtörésnek tűnik, ha olyan területre gázolunk, amely valamely felebarátunk

12 Ez az állítás, hogy ti. a morális tényeknek a szakrálisra való visszavezetése ill. ennek a szándéka indította volna Durkheimet a vallási jelenségek etnológiai vizsgálatára, kétséges — bár valójában Durkheim „vallási“ fordulatának kielégítő magyarázata még hiányzik.

személyiségének méltányosan elismert mozgásteret. A személyiséget mintha dicsőfény övezné — és tenné magányossá... Ugyanakkor rokonszenvünk elsőrendű tárgya.“ (Durkheim, 1978a, 178-9) Durkheim említi az erkölcsi és vallási élet hosszú időn át tartó „összefonódását“. (Durkheim, 1978a, 179) Ennek alapján inkább elkülönülésről, differenciálódásról lehet beszélni, ami Durkheim szerint nem is ment teljesen végbe, ennél fogva a vallás és erkölcs között csak fokozatbeli különbség van, a vallás és az erkölcs szentsége sok ember számára nem különböztethető meg. (Durkheim, 1978a, 179-80) Fontos tehát kiemelni, hogy Durkheimnél elsősorban a morális és a szent strukturális analógiája szerepel, az a gondolat, hogy a morál kötőerejét valamiképpen — éspedig interakciós helyzetekre utalva — külön magyarázni kell, nem merül fel nála. Márpedig Habermas gondolatmenetében a morál kötőerejének a szakrálisra való visszavezetése azért fontos, mert úgy gondolja, hogy a szentség durkheimi elemzése viszont támpontot ad arra, hogy ez utóbbi szférát a résztvevők interakciójából értelmezzük.

Míndez a vallási szimbolizmus durkheimi értelmezésével kapcsolatos megjegyzésekből derül ki. Mint Habermas mondja, a vallási szimbólumok „az egységes szakrális szemantika alapján lehetővé tesznek egyfajta interszubjektivitást, amely még az első, második és harmadik személy kommunikatív szerepein innen van, a kollektív érzelemátvitel küszöbén azonban már túllépett.“ (Habermas, 1981b, 83) Erről a vallási szimbolizációról Durkheimnek a *vallási élet elemi formái* II. könyve VII. fejezetében van a legeredőbb mondanivalója, ahol a totemisztikus hiedelmek eredetének a tárgyalását zárja le. Rituális praktikákat, a „kollektív lelkesültség“ állapotait vizsgálja itt. Habermas úgy véli — a saját elemzési logikája szerint helyesen — hogy a rítus képezi a vallás eredetibb részét. (Habermas, 1981b, 83) Durkheimnek e kérdésben korántsem ilyen egyértelmű az álláspontja. Az I. könyv I. fejezetében, ahol a vallási jelenség meghatározásával foglalkozik, nem tér ki az elsődlegesség problémájára, hiedelmek és rítus viszonyát teljesen formalisztikusan tárgyalja. „A rítusokat nem lehet másként meghatározni és nem lehet másként más emberi gyakorlatoktól, elsősorban a morális gyakorlatoktól megkülönböztetni, mint tárgyuk sajátos természete révén. ... A rítus tárgyát kell tehát először jellemezni, hogy jellemezhesük a rítust magát. A tárgy sajátos természetét pedig a hiedelem fejezi ki. Nem lehet tehát a rítust meghatározni, csak azután, hogy meghatároztuk a hiedelmet.“ (Durkheim,

1960, 50)¹³ A befejező fejezetben viszont mintha a gyakorlat (s ezzel a rítus) elsődlegességét állítaná (bár a szöveg bizonytalansága azt is megengedi, hogy pusztán csak a gyakorlat nélkülözhetetlenségéről beszéljünk): „Arról van szó, hogy a társadalom nem éreztheti másként a befolyását, csak ha egyben cselekvés is, s cselekvésként csak akkor létezhet, ha az egyének, akik alkotják, összegyűlnek és közösen cselekszenek. A közös cselekvés révén ébred önmaga tudatára, állítja önmagát; mindenekelőtt aktív kooperációként létezik. Mint ahogy megmutattuk, maguk az eszmék és a kollektív érzések sem lehetségesek másként, csak az őket szimbolizáló külső mozgások révén. A cselekvés uralkodik tehát a vallási életben egyszerűen azért, mert a társadalom annak a forrása.“ (Durkheim, 1960, 598)

A rítus elsődlegessége viszont, ahogy ezt Habermas be is vallja, fontos a számára, ugyanis: „Mihelyt felismerjük, hogy a rituális praxis az eredetibb jelenség, a vallási szimbolizmust úgy értelmezhetjük, mint a szimbolikusan közvetített interakciók egyik speciális formájának az eszközét. Ez, a rituális praxis, a kommunikatív végrehajtott kommuniót szolgálja.“ (Habermas, 1981b, 84) Itt tehát már egy olyan felfogást tulajdonított Durkheimnek, amelyben az egyértelműen nem foglalt állást. Nyilvánvaló, hogy Durkheim miért hallgat e kérdésben: őt alapjában az a struktúra érdekelte (a szót nem használja!), amely a vallást elkülöníti más gyakorlatoktól és hiedelmektől, s e szempontból meglehetősen másodlagos volt rítusok és hiedelmek viszonyának a kérdése. Habermasnak viszont éppen ez a fontos, hiszen őt e fejezetben épp a kommunikatív cselekvések kialakulásának a hipotetikus rekonstrukciója érdekli. Így viszont létkérdés számára, hogy feltételezze a rítusok elsődlegességét, hiszen egyébként a szimbolizációnak és a normáknak azt a hierarchiáját kellene megkonstruálnia, amelyet Parsons cselekvéselméletében megfigyelhettünk.

A továbbiakban Habermas a rituális gyakorlatot úgy értelmezi, mint amelynek során a résztvevők kifejezik, aktualizálják normatív egyetértésüket, megújítják azt a konszenzust, amit a vallási szimbolizmus kifejez. Egy kollektív identitás kialakításáról van szó, ugyanis ezt az identitást a normatív (ti. a szent dolgok tekintetében fennálló) egyetértés tartja fenn és hozza

13 Durkheim tartózkodása az elsődlegesség kérdésének érintésétől azért is fontosnak tűnik, mert az a Robertson Smith, akitől olyan sokat merített, egyértelműen a rítust tekintette a vallás elsődleges elemének. (I. Jones, 1977, 302)

létre. (Habermas, 1981b, 84-5) Konstitúciós folyamatról van szó: ti. a cselekvésmotívumok szimbolikus megformálása, strukturálása útján jön egyáltalán létre a kollektívum. A szimbólumok cselekvésvezérlő erők — éspedig egy sajátos, a propozicionális beszédnél archaikusabb cselekvéskoordináló eljárást jelentenek. (Habermas, 1981b, 87-8) Habermas itt azt a merész hipotézist fogalmazza meg, hogy a vallási szimbolizmus tulajdonképpen egy ősi kommunikációs médium széthasadásának az eredménye. Amikor ugyanis a modálisán tagolt, az 1., 2. és 3. személyt ismerő propozicionális beszéd kialakult, és ezzel a nem túllépett a szimbolikusan vezérelt interakció szintjén, akkor a vallási szimbolizmus mint a csoportidentitást biztosító médium, mint a szent archaikus szférája szembekerült a profán életterületekkel. (Habermas, 1981b, 87)

Világos, hogy e mellett a merész evolúciós feltevés mellett Durkheim nem tanúskodhat — s ezt Habermas nem is igényli. Durkheimtől tulajdonképpen azt várja el, hogy tanúsítsa: a szent gyakorlatok, a kollektív lelkesültség állapotai sajátos szimbolizáció fenntartói és létrehozói. Ha elfogadjuk, hogy ez Durkheim elemzéseinek az eredménye, akkor könnyebben fogadhatjuk el Habermas továbbmenő fejtegetéseit is. Az világos, hogy Durkheimnek nem volt meggyőző elmélete a profán gyakorlatokról (és ezért kicsit furcsa, hogy Habermas épp Meaddel igyekszik összeilleszteni), de az ezt kimutató Joas is hangsúlyozza, hogy az átfogó („szent“) értelmezési rendszerek konstitúciója vonatkozásában igenis ragaszkodni lehet a durkheimi megközelítéshez. (Joas, 1985, 426)

A vallási értelemi Jbrnátbun a minket érdeklő fejezet az *E* (ti. totemisztikus) *hiedelmek eredete* címet viseli — s ez mintha arra utalna, hogy a szerző itt meg fogja mutatni, hogyan alakulnak ki a vallás legősibb formái. Az elemzésben azonban nyilvánvaló hiba van: ha előzetesen, a definícióban abszolútnak minősítette a profán és szent különbségét, akkor aligha tudja ugyanebben a logikában megmutatni, hogyan válik ki egyik a másikból vagy mindkettő valami differenciálatlan harmadikból. Már idéztük, hogy Durkheim a szent rítusokat leírva eleve abból indul ki, hogy a bennszülött élet két fázis között váltakozik — s akkor az egyik fázist alkotó gyakorlatok nem magyarázhatják e dualizmust. Már Lévi-Strauss megmutatta, hogy ez a strukturalizmust és maradvány-evolucionizmust elegyítő felfogás tarthatatlan. (1962, 102-3) Ez az ambivalencia az egész most vizsgált fejezetet áthatja. Egyfelől

többször találunk olyan megfogalmazást, amely a Habermas által adott értelmezést támaszthatná alá, s a kollektív identitást, a szent szimbólumok mint médiumok által megvalósuló normatív konszenzust úgy mutatja be, mint az eksztatikus rituális gyakorlatban résztvevő kollektíva teljesítményét, mint egyfajta konstitúciós folyamatot. Így mondja Durkheim az e gyakorlatokban résztvevő emberről: „Amikor úgy érzi, hogy egyfajta külső erő uralkodik felette, az ragadja magával, ... akkor *természetesen az a benyomása*, hogy már nem önmaga többé.“ (Durkheim, 1960, 312) (Itt és a következőkben a kiemelések tőlem — ND.) A nemzetség — mondja — a tagjaira gyakorolt hatás révén *felébreszti bennük* a külső erők eszméjét ...“ (Durkheim, 1960, 314) A kollektív reprezentációkról: „Ezek feltételezik, hogy *a tudatok hatnak és visszahatnak egymásra; ezekből a hatásokból és visszahatásokból erednek*, amelyek maguk nem lehetségesek másként, mint anyagi közvetítők segítségével.“ (Ti. a szimbólumok segítségével) „Az egyes elmék nem képesek másként *találkozni és egyesülni*, csak úgy, ha kilépnek magukból; de nem válhatnak külsővé, csak mozgások formájában.“ (Durkheim, 1960, 330)

Máshol egyfajta kezdetleges funkcionalizmus nyomai jelennek meg a szövegben, így például ott, ahol a kultikus gyakorlatokról így beszél: „Azáltal, hogy nyilvánvaló funkciójuk a hívőt istenéhez kötő szálak szorosabbra fűzése, valójában ugyanakkor azokat a szálakat is szorosabbra fűzik, amelyek az egyént a társadalomhoz kötik, amelynek tagja, azért, mert az isten nem más, mint a társadalom képszerű kifejezése.“ (Durkheim, 1960, 323)

Számos olyan hely van azonban, ahol Durkheim arról beszél, hogy a kultikus gyakorlatokban résztvevő bennszülött már eleve a vallás lényegét alkotó dualitásban él; más szóval ezek a gyakorlatok ugyan megmagyarázzák azokat az individuális érzéseket, ahogyan a résztvevők átélik őket, de minthogy a gyakorlat eleve a profán/szent dualitásba illeszkedik bele, nem magyarázhatja meg a szent szimbolizmus konstitúcióját, és nem értelmezhető mint egy kollektív identitás kialakítója és megerősítője. A vallási erőkről mondja: „ezek morális erők, mert azokból a benyomásokból vannak megalkotva, amelyeket a *kollektivitás*, ez a morális lény *kivált* az egyénekből, akik szintén morális lények; ezek (ti. a vallási erők) nem azt fejezik ki, ahogy a fizikai dolgok hatnak érzéseinkre, hanem azt, ahogy *a kollektív tudathat* az egyéni tudatokra.“ (Durkheim, 1960, 319) Ugyanígy értelembe beszél a társadalmi gondolkozásról: „Arról van szó, hogy *a társadalmi*

gondolkodás a benne rejlő parancsoló tekintély révén olyan *hatékonysággal* rendelkezik, amellyel az egyéni tudat nem rendelkezhet; az elménkre *gyakorolt* hatása révén olyan fényben láttathatja a dolgokat, ahogy neki tetszik; *hozzáad* a valósághoz vagy elvesz abból, a körülményektől függően.“ (Durkheim, 1960, 326) Ezek a megfogalmazások teljesen összhangban vannak a fejezet elején szereplő s főleg a modern társadalmat érintő megjegyzéseket záró fejtegetéssel az érzéki és vallási benyomások különbségéről: „E kettő a tudatunkban az elmeállapot két fajtáját képezi, amelyek annyira el vannak egymástól választva és különítve, mint az a *két életforma*, amelyeknek megfelelnek. Következésképpen az a benyomásunk, hogy *kétféle valósággal* állunk kapcsolatban, amelyek eltérőek, s amelyeket egy egyértelműen megvont vonal választ el egymástól: egyik oldalon a profán dolgok világa, a másikon a szenteké.“ (Durkheim, 1960, 304)¹⁴

Igaz, a fejezet logikájában ez a megállapítás hivatott alátámasztani azt a továbbvezető kérdést, hogy valójában hogyan képes a nemzeti kollektív cselekvés kiváltani a profán/szent dualitás képzetét. Csakhogy Durkheim - néhány bizonytalan utalástól eltekintve — nem mutat be mást, mint hogy a bennszülött élet e dualitásban mozog, s a szent fázisban a rítusban résztvevőket hatalmukba kerítik a kollektív képzetek. Nyilvánvalóan ahhoz, hogy

14 Habermas nem utal *A vallási élet elemi formái* alap gondolatait újra megfogalmazó 1914-es, az emberi természet dualizmusáról szóló cikkre, amelyben Durkheim a szóban forgó kérdésben a következőket mondja (kiemeljük a tárgyalt téma szempontjából fontos kifejezéseket): „De ezek a *csoporthoz tartozó életben létrehozott* ideálok nem képesek sem *kialakulni*, még kevésbé fennmaradni, ha nem *hatolnak be az egyéni tudatokba*, és ha ott nem tudják magukat tartós módon megszervezni. Ezeket a nagy vallási, erkölcsi és intellektuális gondolatokat, amelyeket *a társadalmak saját keblükben hoznak létre* a teremtő forrongás periódusaiban, az egyének *magukkal viszik*, mihelyt a csoport szétoszott, mihelyt *a társadalmi egyesülés elvégezte munkáját*.“ (Durkheim, 1970c, 329) Látható itt is a durkheimi szöveg kétértelműsége és bizonytalansága, amely csak azon az áron engedi meg az interpretátornak a kollektív konstitúció feltételezését, hogy elnyomja a másik, legalább olyan fontos mozzanatot, amely az eredendő strukturális dualításra utal. Durkheim eldöntetlenül hagyja a kérdést, hogy vajon a „teremtő lelkesültség“, a társadalmi kommunikáció pillanatai a kollektív ideáknak az egyének lelkében való megerősítését jelentik-e (ebben az esetben nem lehet szó arról, hogy a rituális gyakorlatok konstitutív szerepet játszanak a kollektív szimbolizáció kialakulásában), vagy pedig tényleg „keletkezéséről“ van szó szigorú értelmében (ami viszont áttörné az egyéni/társadalmi, profán/szent dualizmust, hiszen így profán lények lennének a szent eszmék forrásai).

valamiféle magyarázatot találjon, Durkheimnek ki kellett volna lépnie abból a dualisztikus fogalmi sémából, amely egyébként vallásszociológiai kutatásait is vezette. A dolog így a Durkheim-kutatás szempontjából is érdekes, hiszen — úgy tűnik — itt olyan kérdéseket tett fel magának, amikre előfeltevései következtében igazán *nem* válaszolhatott. Minket azonban most Durkheim cselekvéseméleti értelmezései érdekelnek. Durkheim ugyan — épp a fentebb hivatkozott részben — használja a kollektív cselekvés (*action collective*) kifejezést (Durkheim, 1970c, 307); de úgy véljük, sikerült igazolni, hogy ami a szent hiedelmek és szimbólumok eredetét illeti, az ezeket *konstituáló* cselekvéseket nem sikerült igazán meggyőzően megmutatnia. Habermas interpretációja tehát nem mondható ugyan alaptalannak, de a rendkívül összetett és problematikus durkheimi szövegből csak egyes aspektusokat ragad ki. Így egy olyan, a kollektív cselekvőket elemző Durkheimet rajzol meg, aki teljesen eltakarja a valójában hitelesebb, strukturalista beállítottságú Durkheimet.

Durkheim és Habermas felfogásában vannak közös vonások — így pl. racionalista beállítottságuk, kiirrethetetlen hitük abban, hogy a racionalitás nem idegen a szocialitástól. Ezt nemcsak *A társadalmi munkamegosztásról* néhány passzusa alapján lehet demonstrálni. Habermas a világképek racionalizálódásáról beszélve joggal hivatkozik e mű néhány fejtegetésére pl. az istenképzetek és a morális elképzelések általánosodásáról. (Durkheim, 1978b, 274-6; Habermas, 1981b, 127-9) Habermast és Durkheimet természetesen összekapcsolja általános evolucionista perspektívájuk is. Ismert, hogy ez az evolucionizmus mást jelent Durkheimnél és mást Habermasnál: míg az utóbbi a kommunikatív cselekvésben rejlő racionalitási potenciál kibontakozását demonstrálja egy fejlődési logika rekonstrukciójával, addig Durkheim számára a világképek általánosodása mellékes kísérőjelensége csupán a közös hiedelmek meggyengülésének, az erős kollektív tudaton alapuló mechanikus szolidaritás felbomlásának. (A világképek és értékek általánosodása tehát nem cselekvéseméleti szempontból érdeklí Durkheimet, nem azt keresi, hogy ebben a közhelyszerűen ismert jelenségben mennyiben lehet felfedezni a cselekvések szerveződésének racionalizálódását.) Habermas *általános* perspektívája gyökeresen eltérő: számára az általánosodásban is megmutatkozó racionalizálódás éppenséggel a kötőerő növekedését is jelenti, hiszen a megalapozott, az igazi egyetértés, amely az általánosodás,

a vilásképek racionalizálódása nélkül, a mitikus hatalmak alóli felszabadulás nélkül nem képzelhető el, önmagában is köti a feleket, nincs rászorulva a hatalmi fedezetre. Ez a különbség azonban nem válik világossá, hiszen Habermas nem konfrontálja saját evolucionista felfogását Durkheimével, s csak néhány kiragadott részletre támaszkodik. Maga is úgy gondolja azonban, hogy a saját felfogásának az igazi előzményeit Durkheimnél a későbbi vallás- és jogszociológiai írásokban lehet megtalálni, mert ott közeledik „a vallási alapkonszenzus nyelvívé tételének, kommunikatív felpuhításának (*Verflüssigung*) eszméjéhez.“ (Habermas, 1981b, 131)

Sajnos, a kései vallásszociológiai Durkheim-írások racionalizmus-fogalmát nem elemezte és konfrontálta a sajátjával, így most csak általánosságban állapíthatjuk meg, hogy e „strukturalista“, az evolucionizmustól erősen eltávolodott szemlélet, amely a kollektív reprezentációk eredendő és univerzálisan racionális szerkezetét állítja, végképp nem lenne a kommunikatív racionalitással rokonítható. Részletesen elemez viszont Durkheim bizonyos jogszociológiai nézeteit, s ezen elemzésekhez kell most visszatérnünk.

Ezen elemzéseknek az a funkciójuk, hogy alátámasszák Habermas egyik fő gondolatát, azt ti., hogy a kommunikatív felépített életvilág képes a racionalizálódásra, s éppenséggel ez a racionalizálódás az, amely lehetővé teszi a rendszerfolyamatok önállóságát a sajátos kommunikációs médiumok kialakulása révén. Könnyen belátható, hogy az „életvilág kolonizálásának“ tétele, amely Habermas társadalomkritikájának magvát képezi, elveszteni jelentőségét, ha nem lehetne igazolni, hogy a piaci módon szervezett gazdaság és a bürokratikus intézmények azt az alapot ássák alá, amin tulajdonképpen a saját létük is nyugszik. Durkheimnek az a szerep jut ebben az elképzelésben, hogy tanúsítsa: a racionalizálódás igenis a kommunikációban rejlő lehetőségek kibontakozását jelenti, másrészt a jogfejlődésben megfigyelhető az eredeti, vallási alapkonszenzus kommunikatív „elnyelვისítése“ (*Versprachlichung, Verflüssigung*), a vilásképek racionalizálódása. Ennek során Durkheimnek a *Leçons de sociologie* címen ismertté vált, feltehetőleg 1898 és 1900 között keletkezett előadásorozatára támaszkodik

Ismertnek véve azt a (tarthatatlan) durkheimi tételt, amely szerint a jogfejlődésben megfigyelhető a korai büntetőjogi túlsúly felváltása a restitutív joggal, amely a büntetés helyett a jogsértő cselekvéssel megzavart eredeti állapot helyreállítására törekszik, a szerződés durkheimi elemzéséhez for-

dul. Durkheim ugyan már *A társadalmi munkamegosztásról* c. könyvében elemezte a szerződési kapcsolatok nem-szerződési alapjait (s ehhez kapcsolódott az utilitarista társadalomelmélet feletti kritikája), Habermas mégis a kérdésnek a *Leçons*-ban adott tárgyalását részesíti előnyben. Ha egyszer, mint Durkheim tette, feladjuk az utilitarista értelmezést, amely a szerződések érvényességét a szerződő felek érdekkövető stratégiáira vezeti vissza (s az újabb cselekvéseméleti vizsgálódások tényleg demonstrálták, hogy nincs más választásunk), akkor új érvényességi alapot kell keresnünk. Habermas is idézi Durkheimtől a következő kérdést: „miért lenne két különböző alanytól származó elhatározásnak nagyobb kötőereje pusztán azért mert a két elhatározás megegyezik?“ (Durkheim, 1969a, 205) Durkheim — mondja Habermas — úgy véli, hogy a szerződéseknek azért van kötelező érvénye, mert legitimek azok a törvényi szabályozások, amelyeken nyugszanak. Ez utóbbiak pedig azért legitimek, mert általános érdeket fejeznek ki. „Durkheim világossá kívánja tenni, hogy a szerződések kötelező jellege az egyének közti érdekvezérelt megállapodás önkényéből nem vezethető le. A szakrálisán megalapozott morális egyetértés kötőerejét csak egy olyan morális egyetértés helyettesítheti, amely racionális formában fejezi ki azt, ami a szentség szimbolizmusában már eleve mint szándék benne volt: az alapul szolgáló érdek általánosságát.“ (Habermas, 1981b, 124) Az állítás azt sugallja, hogy Durkheim is arra gondolt, amire Habermas: csak azok a normák tekinthetők legitimek, érvényesnek, amelyeket a résztvevők kommunikatív elérés „igazi konszenzusa“ alapoz meg. Ennek igazolására a következőket idézi Durkheimtől: „Ekképp a konszenzuális szerződés túlsúlyra jutása az emberi együttérzés érzelmének fejlődésével együtt ama eszméhez vezet el az elméletet, hogy a szerződés csak akkor morális, a társadalom csak azzal a feltétellel ismerheti el és szankcionálhatja, ha az nem a szerződő felek egyike kizsákmányolásának a pusztá eszköze, más szóval, ha igazságos. ... Nem elégséges a szerződéshez az egyetértés megszerzése, az kell, hogy az igazságos legyen, s az, ahogy a beleegyezést megszerzik, csak a külső kritériuma a szerződés méltányossága fokának.“ (Durkheim, 1969a, 231)

Igaz ugyan, hogy Durkheimnek ez az utolsó, a „külső kritériumra“ vonatkozó megjegyzése kicsit zavaró lehet, mert nem illik a habermasi gondolatmenetbe, de az idézetek alapján nagyjából a habermasi interpretáció mégis tarthatónak látszik. Érdemes azonban a teljes durkheimi érvelést áttekinteni.

Durkheim — láttuk — abból indult ki, hogy két egyéni akarat önmagában még nem tesz kötelezővé egy megállapodást, mert ha az én akaratomnak nincs meg az a morális presztízse, amely kiválthatja a követő magatartást, s a tiednek sem, akkor a kettőnkének együtt ugyancsak hiányozni fog ez a presztízse. (Durkheim, 1969a, 210) A megoldást — történeti és etnológiai példák bemutatásával — abban találja meg, hogy a szavak, amelyeket a szerződés megkötésekor kiejtenek, ha megfelelő formák és feltételek közt ejtik ki őket, külső és szent dolgokká válnak. A szerződést kezdetben tehát a szentség fedezi és teszi kötelezővé. (Durkheim, 1969a, 211 sk.) Ez az „ünnepélyes“ szerződés egyre egyszerűsödött, formalizálódott, s végül „a társadalmi szükségletek nyomása alatt“ elvesztette a szentséghez való kapcsolódását, s a törvény garantálta az akaratnak azt a visszavonhatatlanságát, amely már a „szent“ feltételeknek megfelelően kötött szerződésekben is megvolt. (Durkheim, 1969a, 217 sk.) Durkheim hangsúlyozza, hogy itt nem az ígért speciális nyelvi kötőereje játszik szerepet. „Hogy tehát megértsük e szerződést, nem az akarat természetéből vagy az azt kifejező szóból kell kiindulnunk; a szóban nincs semmi, ami köthetné azt, aki kiejti. A kötelező erő és az aktusok kívülről járulnak hozzá.“ (Durkheim, 1969a, 219) Nem úgy áll tehát a helyzet, ahogy Habermas mondja a modern jog durkheimi elemzését kommentálva: „A kötelező érvényű konszenzust az állampolgárok kommunikációs közösségének megértési teljesítményei, e polgárok szavai hozzák létre.“ (Habermas, 1981b, 126) Ha önmagukban a szavak Durkheimnél nem kötnek, akkor — ahogy ezt Habermas is látja — a legalitásnak, a legitim jogrendszernek van nagy szerepe. Ennek a jogrendszernek a változása Durkheimnél azonban nem vezethető vissza a polgárok kommunikatív akaratképzésére, hanem a társadalmi tények változását irányító általános, külső tendenciáknak engedelmeskedik.

Van azonban egy tényező, aminek Durkheim nagy fontosságot tulajdonít: ez pedig az egyéni jogok, az individualitás fontosságának erősödése. (Durkheim, 1969a, 219, 222-3) Emlékeznünk kell arra, hogy abban az évben, amikor feltehetőleg a *Leçons* általunk ismert szövegét kezdte összeállítani, a Dreyfus ügy kapcsán megjelentetett egy esszét, amelyben a modern individualizmus elleni konzervatív támadást visszautasítva azt hangsúlyozta, hogy az egyén tisztelete, az individuumnak tulajdonított „szent“ státus éppenséggel az a közös meggyőződés, kollektív reprezentáció, amely a mo-

dern társadalmakat összetartja. (Durkheim, 1970d) Itt sem a nyelvileg előállított egyetértésre utalt tehát, hanem a közös hiedelmekre, ama bizonyos „külső“ erőkre, amelyeknek a fontosságát mindig annyira hangsúlyozta. Ami mármost a Habermas által idézett részt illeti, itt Durkheim arra tér ki, hogy a kezdeti, a „szent“ erők által fedezett szerződéseket (*contrat solennel*) felváltották az egyetértésen alapuló szerződések (*contrat consensuel*), s most kezdünk haladni a méltányos szerződések (*contrat équitable*) korszaka felé. A méltányosságon azt érti, hogy az individualitás értékének növekedése, a kollektív reprezentációk megváltozása miatt egyre erősebb a mások szenvedése miatti felháborodás. Márpedig a kikényszerített szerződés effajta szenvedést jelent szükségképpen. „Nem a szabadság kisebb vagy nagyobb adagja a fontos: ha a közvetlen vagy közvetett kényszerrel kierőszakolt szerződések nem kötelezőek, ennek oka nem az az állapot, amelyben a belenyugvását kifejező akarat akkor találatott. (NB. Habermas szerint pontosan ez a körülmény a fontos!) Az ok azokban a következményekben keresendő, amelyekkel az így kialakított kötelezettség szükségképpen jár. Valóban, ha ez az akarat az őt kötő lépést csak külső nyomásra tette meg, a beleegyezését tőle kicsikarták, ez azért van, mert ez a beleegyezése ellentétes volt érdekeivel s azokkal a jogos kívánalmakkal, amelyekkel a méltányosság általános elvei értelmében rendelkezhetett.“ (Durkheim, 1969a, 230)

Habermas Durkheim-olvasata tehát bizonyos önkényességgel kezeli az eredeti összefüggést, s csak így keletkezik az a benyomás, mintha Durkheim is már tulajdonképpen a normák kommunikatív megalapozására gondolt volna a szerződéses morál tárgyalásakor. Valójában — úgy hisszük — hű maradt ahhoz az elképzeléséhez, amellyel pozitivistá módon külső, társadalmi tényékként kezelte a morális követelményeket, s érvényességüket nem azzal gondolta megalapozhatónak, ha az érintettek beleegyezéséhez köti őket. Vagyis a méltányos szerződések elterjedése csak azt jelenti, hogy a méltányosság eszméje uralkodóvá válik.

Úgy látjuk, Habermasszal szemben, hogy lényegében államfelfogását is ez a szemlélet vezérli. Habermas azokra a helyekre hivatkozik, ahol Durkheim a demokratikus állami berendezkedésről szól, s a következőket idézi: „Ebből a szempontból a demokrácia annak a politikai formának tűnik számunkra, amely révén a társadalom önmaga legtisztább tudatára érkezik. Egy nép annál inkább demokratikus, minél jelentősebb szerepet játszik

közügyeinek menetében a megfontolás, a reflexió, a kritikai szellem.“ (Durkheim, 1969a, 123) „Minthogy a demokrácia a reflexió uralmát jelenti, lehetővé teszi, hogy a polgár országa törvényeit inkább értelemmel fogadja el, azaz kevésbé passzívan. Mivel állandó kommunikáció van köztük és az állam között, az állam az egyének számára nem külső erő, amely teljesen mechanikus lökést ad át nekik. Az állam és a polgárok közti állandó csere révén az előbbi élete hozzákapcsolódik az utóbbiakéhoz, s viszont azoké az övéhez.“ (Durkheim, 1969a, 125) E gondolatok kétségkívül nem tartoznak Durkheim legeredetibb eszméi közé, s a kor francia republikánus meggyőződését visszhangozzák. Habermas úgy látja, hogy Durkheim itt a demokratikus elvet a diszkurzív véleményalkotás elvére alapozza, vagyis egy valóban újszerű szociológiai elméleti gondolat politikai konzekvenciáit látja bennük. Durkheimet parafrázálni szándékozva írja: „Abban a mértékben, ahogy a vallási alapkonszenzus feloldódik, és az államhatalom elveszti szakrális hátvédjét, a *kollektíva egysége* már csak mint egy *kommunikációs közösség egysége* azaz csak a politikai nyilvánosságban kommunikatív létrehozott konszenzus révén jöhet létre és maradhat fenn.“ (Habermas, 1981b, 125-6) Habermas természetesen itt valóságos problémát érintett: a demokratikus egyetértés megteremtésének a problémáját. Jellegzetes azonban, hogy Durkheim — noha a reflexió uralmáról mondtak valóban a nyilvánosság fogalmának a kidolgozása felé látszanak mutatni — a gondolatot mégsem ebben az irányban folytatja. Durkheim nyilvánvalóan — a francia republikánus hagyományban nem egyedülállóan (Nicolet, 1982) — etatista. Ezért utasítja el azt a gondolatot — amelyet szerinte össze szoktak keverni a demokrácia eszméjével — hogy az állam csak képviseli a kormányzottakat, s a kormánzatnak nincs más hivatása, mint a politikába átültetni (*traduire*) a közösségben elterjedt érzéseket. „Az állam szerepe nem az, hogy kifejezze, összefoglalja a tömeg reflektálatlan gondolkodását, hanem az, hogy e reflektálatlan gondolkodást egy megfontoltabb gondolkodással egészítse ki, amely ennél fogva valami egészen más lesz. Ez új, eredeti reprezentációk gócpontja, annak kell lennie, s e reprezentációk teszik képessé a társadalmat arra, hogy értelmesebben viselkedjen, mint amikor csak a benne dolgozó sötét érzelmek mozgatják.“ Ebben az értelemben lehet az államról azt mondani, hogy az „új szellemi élet“. (Durkheim, 1969a, 125-6) A demokratikus reflexió, az állam szerepe a fentebb idézettek alapján tehát nem az,

hogy a profán gondolatokat (a tömeg reflektálatlan gondolkodását) kommunikatív kidolgozott konszenzussá alakítsa. Az anyag, amellyel a demokratikus reflexió dolgozik, csakis az eleve közös reprezentációk összessége lehet. Nem az a feladat tehát, hogy az állam szintjére emelve a tömeg gondolatai mintegy megszentelődjenek. Csak így értelmezhető az értelem (*intelligence*) és a sötét érzelmek szembeállítása.

Ez a politikai filozófia messzemenően összeülik a szorosan vett durkheimi szociológiával. Ha a társadalmat „tények“ összességének fogjuk fel, amelyek külsőlegesen az egyénnel szemben, akkor természetesen figyelmünk e tények szerveződésére, összefüggésére fog irányulni. Láttuk, hogy a szerződési formák magyarázatát Durkheim nem a kollektív cselekvést szervező kommunikációs formák változásában, racionalizálódásában látta, hanem a kötelező érvényt garantáló közös meggyőződések szerkezeti változásában. Ezek a meggyőződések pedig nem az interperszonális kommunikáció folyamataitól függenek szerinte. Ezzel a felfogással teljesen összeegyeztethető az államfelfogás, amely ezt mintegy e közös meggyőződések, kollektív reprezentációk letéteményesének, megtestesülésének és kialakítójának látja. A nyilvánosság, a reflexió szerepét Durkheim ennek megfelelően csak abban láthatta, hogy az átdolgozza, racionalizálja az eleve meglévő kollektív reprezentációkat. A profán gondolatok „megszentelése“, bekerülése a kollektív reprezentációk szférájába ebben a szociológiában megfejthetetlen talány maradt. Az egyének, az individuumok nem tűnnek el ebből a társadalomképből, de nem szereplők, hanem a színpadon felállított oltárra kerülnek. Az igazi szereplők a külső tények: a kollektív reprezentációk, a statisztikailag megragadható tendenciák, az intézmények és az intézményesült formák.

Természetesen nem az volt a célunk, hogy pusztán filológiailag kukacskodjunk, bár ez sem értelmetlen foglalatосkodás. Világossá kellett tennünk, hogy azok, akik néha túl könnyen használják az „alapító atyák“ szövegeit elméleteik megtámogatására, akarva-akaratlan elsikkasztják gondolataik egy részét. A tárgyalt munkák természetesen nem történeti írások, de a történeti

hűséget számonkérő kritikák elől mégsem térhetnek ki, hiszen érveik egy részét az elméleti hagyományból merítik. Nem jogosulatlan tehát az a kritika, amit épp a Durkheim-értelmezések kapcsán R. A. Jones fogalmazott meg Parsonsszal, de Pope-pal szemben is, mert szerinte megengedhetetlen, hogy először feltételezzük, hogy Durkheim valamely mai elmélet „előfutára“ volt, s aztán számon kérjük rajta, hogy miért nem dolgozta ki következetesen a mondott elméletet. (Jones, 1977, 286-7) A lehetőségig hű megértési eljárás mellett kardoskodik: „El kell ismerni, hogy Durkheimnek 'kiváltságai' voltak a saját szándékaihoz való hozzáférés tekintetében — vagyis nem lehet róla azt mondani, hogy gondolt vagy tett valamit, ha legalább elvben nem fogadhatta volna el ezt az állítást, mint annak pontos ábrázolását, amit mond vagy tesz.“ (Jones, 1977, 288) Ez természetesen megkívánja azt, hogy Durkheim állításait visszahelyezzük abba a kontextusba, amelyben születtek, mert az állítások értelme máshogy fel sem tárható, s az sem ítéhető meg egyébként, hogy milyen kijelentéseket fogadott volna el Durkheim a sajátjának, szándékaival megegyezőnek. (Jones, 1977, 297)

E historicista programmal szemben természetesen az olyanfajta kifogások, amelyek a „nagy elméletalkotóknak“ a történeti kontextus korlátai alóli részleges mentességét hangsúlyozzák, naivak.¹⁵ Az természetesen igaz, bár banális, hogy ezek a munkák nem vagy inkább nem csak a kortársak számára íródtak, s hogy e munkák igazi közönségét (*audience*) mi, az utódok képezzük. (Gerstein, 1983, 239-40)

A historicista program nehézségei akkor derülnek ki, ha végiggondoljuk ennek a banális igazságnak az implikációit. Nyilvánvalóak e program relativista konzekvenciái, hiszen nehezen tudja megadni, hogy hogyan lehetne az egymástól eltérő kontextusokat közvetíteni. Ha arra a hagyomány-összefüggésre hivatkozik, amely a tárgyalt nagy elméletalkotót korunkkal összeköti, akkor épp arra kényszerülne, amit elutasít: későbbi értelmezési javaslatok fényében értelmezné Durkheimet. Vagy feladja tehát a rankei „*wie es eigentlich gewesen ist*“ elvét, vagy le kell mondania mindenféle elméleti értel-

15 L. pl. Gerstein megjegyzését: „Kétségtelen, hogy a nagy elméletalkotókat a többi emberekhez hasonlóan erősen alakítják gondolkodásukban a velük egykorú (és maradványaik révén a korábbi) társadalmi és kulturális események. De ezek az események nem jelentik képzelőerejük határait — és a képzelőerő mélysége az, ami minden másnál inkább megkülönbözteti a nagy elméletalkotókat.“ (Gerstein, 1983, 235)

mezzhetőségről a kijelentések viszonylag zárt univerzumainak rekonstruálhatósága kedvéért. Persze ugyanilyen nehéz elgondolni, hogy egy mai kutató hogyan képes hiánytalanul visszahelyezkedni abba a kontextusba, amelynek a sajátosságát épp az adta, hogy a résztvevőinek sejtelmük sem volt mindarról, ami Parsonstól Habermasig a szociológiában történt. Mindezek banális bölcsességek.

Jones-nak mégis igaza van abban, hogy valami baj van a Durkheim-értelmezésekkel — s ezt az 1977 óta megjelent elemzések csak megerősítik. Talán a historicista dilemmáinak a megoldásához is közelebb jutunk, ha e baj mibenlétére fordítjuk a figyelmünket. Sikerült talán az olvasó számára is érzékelhetővé tenni, hogy nem egyszerűen a nyilvánvaló interpretációs tévedések a legérdekesebbek, hanem az a bizonytalanság, amely elfog minket Durkheim és az interpretációk összehasonlításakor. Az interpretációkban ugyanis van valami, és nagyon sokszor nyilvánvaló, hogy Durkheim csak látszólag tisztá, valójában nagyon is kusza elképzelései tényleg tisztábbak lennének számunkra, ha a kései interpretátorok szellemében gondolkodott volna (különösen igaz ez az „*effervescence collective*“ durkheimi és habermasi értelmezése esetében). A másik nehézség — nem tudom, ezt az olvasó mennyire érezte át — abból adódik, hogy nagyon nehéz valójában elképzelnünk, mit is akart mondani Durkheim. Nem tudunk elszakadni attól a szociológiai „köznyelvtől“, amely a harmincas évek óta kialakult, s amelyet — noha épp a kommunikatív cselekvés vonatkozásában lényegesen kibővítve — Habermas sem változtatott meg alapjaiban.

A legalapvetőbb nehézség az, hogy ma aligha tudunk egy olyan szociológiát elképzelni, amely ne implikálna valamilyen cselekvéseméletet. Ugyanakkor — legalábbis a jelen esszé szerzőjének ez a benyomása — Durkheim számára ez nem volt probléma. Talán sikerült bemutatni, hogy érintett számos olyan kérdést, ami ma a cselekvésemélet körébe tartozik, és amire számos kutatás irányul (ilyen klasszikus téma a szocializáció és a morális fejlődés vele összefüggő kérdései). Úgy látszik, mintha egyes esetekben nem vette volna észre, hogy melyek a kérdések „fontos“ aspektusai. Mintha egy másfajta társadalmi univerzumban mozgott volna, ahol másfajta létezők vannak, mint a mi világunkban. Elég figyelmesen összevetni *A szociológiai megismerés szabályainak* a társadalmi tények meghatározására vonatkozó fejtegetéseit egy mai kézikönyv vonatkozó részeivel: a „kényszer“ durkheimi

fogalmára való rituális hivatkozások ellenére a durkheimi alap gondolatot, hogy ti. a társadalmi világot ilyen, elméleti értelemben „kényszer” gyakorló „tények” alkotják, senki sem veszi ma komolyan.¹⁶ Valójában az elmélet-történészekon kívül senkit sem izgat, hogy megpróbálja hasznosítani a durkheimi tény-fogalmat. Ő viszont láthatólag teljesen magától értetődőknek vette, hogy a társadalmat csak így lehet tudományosan elképzelni.

Annak ellenére, hogy Durkheim a leggyakrabban emlegetett személyek közé tartozik a szociológiában, hogy személye körül valóságos tudományos kultusz bontakozott ki, ténylegesen a sorsa meglehetősen mostoha volt. A francia felsőoktatásban elért sikere, sokat emlegetett befolyása közelebbről megnézve (Karády, 1983) fél-sikernek vagy fél-kudarcnak minősül. Tanítványai ugyan kulcspozíciókat foglaltak el a francia felsőoktatási rendszerben, de többségük a szociológia mint diszciplína határain kívül.

Noha ma minden szociológusnak, ha az öngyilkosságról hall, Durkheim jut eszébe, a durkheimi öngyilkosság-elmélet s különösen az anómia elmélete valójában kikopott a szociológiából, nem tudott annak normális alko-

16 Pontosabban: ma a kényszer — a cselekvéseméleti megfontolásokkal összhangban — mint viselkedésszabályozó szankciókat értelmezik, s nem veszik figyelembe, hogy Durkheim egy szélesebb, átfogóbb kényszer-fogalommal élt. Világos példája ennek Mulligan és Lederman (1977), akik Durkheim szemére vetik, hogy ő csak az ún. regulatív szabályokat vette figyelembe, amikor a kényszerről (*constraint*) beszélt, a konstitutív szabályok létezésére nem figyelt. A konstitutív szabályok valóban nem írhatók le egyértelműen imperatívuszokkal, s ezek valóban nem kényszerítő jellegűek, nem szankcionálhatók, hiszen aki nem követi őket, az egyszerűen nem vesz részt a játékban. (Mulligan Lederman, 1977, 540-42) A helyzet azonban az, hogy a durkheimi kényszer-fogalom valójában mindkét szabályféleséget átfogja, s Durkheim nem követi el azt a hibát, hogy a konstitutív szabályokat a regulatív szabályok mintájára szankciók által biztosítottaknak fogná fel. Mulligan és Lederman érvelése azon alapul, hogy a vonatkozó durkheimi helyet rosszul fordították angolra. Durkheim ugyanis az e szempontból lényeges bekezdést így kezdi: „*S'agit-il de maximes purement morales?*” (Durkheim, 1973, 4) „Vajon csakugyan pusztán erkölcsi szabályokról van itt szó?” (Durkheim, 1978c, 26) A bekezdés további részéből kiderül, hogy nem. Ez azt jelenti, hogy a kényszer nem csak szankcionálható szabályok jelentik (Durkheim ugyanis itt morálisnak tekint minden szabályt, amelyet szankció biztosít). Az angol fordításban a kérdésből egy hosszabb mondat bevezető tagmondata lesz, s azt a benyomást kelti, hogy a tisztán morális ül. nem tisztán morális szabályok hasonlóak a szankcionálhatóság szempontjából: „*In the case of purely moral maxims...*” (L. Mulligan Lederman, 1977, 543)

tórészévé válni. (Besnard, 1983) Jellemző, hogy már Halbwachs sem beszél az anómiáról 1930-as, az öngyilkosság okairól szóló könyvében, csak az egoizmusról. (Besnard, 1983, 606-8) A két háború közti amerikai szociológia alig vett tudomást a durkheimi elméletről, majd a harmincas évek végétől megfigyelhető bizonyos recepció, elsősorban az elméletalkotóknál. A háború után kibontakozó, empirikus irányultságú szociológiában aztán ez az, elméleti írásokból átvett anómia-fogalom vulgarizálódik, egyre elmosódottabb körvonalúvá válik, a hivatkozások a durkheimi műre egyre inkább rituálissá válnak. (Besnard, 1983, 608 sk.)

Ugyancsak ismert általánosságban (s újabban már részleteiben is: Heilbron, 1985), hogy magában Franciaországban a két háború közt a durkheimizmus gyorsuló ütemben veszített befolyásából. A leghűségesebb tanítvány Mauss az antropológia területére vonult vissza, Bouglé és Davy olyan módon alakították át a durkheimi alapfogásokat, így a kollektív reprezentációk fogalmát, hogy az elvesztette minden megkülönböztető vonását és elemző értékét. A harmincas évek végén jelentkező fiatalabb szociológusok már tudatosan és erőteljesen anti-durkheimianusok voltak, s ők (Áron, Gurvitch, Friedman) voltak a háború után újraalakuló szociológia meghatározó egyéniségei.

Megalapozott tehát az az állítás (Besnard, 1983, 608), hogy a durkheimi paradigma összeomlott röviddel a mester halála után, s amikor Durkheim — mindenekelőtt az USA-ban, nem utolsó sorban Parsons révén — „feltámadt“, akkor már egy más, gondolatai magjával szemben értetlen szociológiába integrálódott.

A fentebb elmondottak egy paradox perspektíva-torzulásra utalnak. Míg ugyanis — ezt igyekeztünk igazolni néhány reprezentáns elméletalkotó esetében — általában áthidalhatatlan a mai elméletet Durkheimtől elválasztó szakadék, addig a szociológiai köznévelkedés az ellenkezőjéről van meggyőződve. A többség benne a mai szociológia egyik megalapítóját látja, fő művei a hallgatók alapfogalmáiként szolgálnak egy olyan diszciplínában, amely alapfogalmaival nem igen tud mit kezdeni. Mindez azért paradox, mert ha — mint ez jogosnak tűnik — paradigmatis különbséget látunk Durkheim és a mai (önmagában is több paradigma-vázlat köré csoportosuló) szociológia közt, akkor — Kuhn tételei szerint — azt kellene várnunk, hogy nem Durkheim szövegei segítségével fogják a hallgatókat bevezetni a diszciplínába,

s nem alakul ki személye körül egyfajta kultusz. Durkheim persze legitimációs célokat szolgál, s a rá való hivatkozás rituális jellegű sokszor — ez azonban nem magyarázat, hanem maga is a magyarázandó tényekhez tartozik.

Óvakodnék attól ugyanakkor, hogy a durkheimi paradigma felszámolását és a cselekvéseméleti paradigma nagyon erős pozícióját a mai szociológiában egyértelműen a tudományos haladás terminusaiban értelmezzem. Úgy látszik, mintha a cselekvés nyelvének a bevezetése a szociológiába előrelépés lenne azzal a durkheimi tétellel szemben, hogy a társadalmi tényeket csak társadalmi tényekkel szabad magyarázni, hiszen így — úgymond - lehetőségünk van arra, hogy pl. az öngyilkosságról szólva valóban tekintetbe vegyünk, hogy itt „értelemszerűen orientálódó“ cselekvésről van szó, vagyis teljesebb képet alkossunk erről a sajátos viselkedésről, amelyet Durkheim csak mindenféle eltárgyasító fogalmak segítségével tudott megragadni. Úgy gondolom, hogy a cselekvéseméleti paradigmát alkalmazó szociológia büszkesége megalapozatlan, hiszen mindenki elismeri, hogy míg eme paradigma logikailag azt implikálja, hogy a motívumok, stb. feltárása lehetővé teszi a viselkedés elfogadható előrejelzését, addig a tapasztalat semmivel nem igazolta, hogy ez a paradigma alapelvéből adódó követelmény valaha is megvalósítható lesz. Másrészt például a mai cselekvésemélet — egészen nyilvánvaló formában Parsonsnál és Habermasnál — azzal küszködik, hogy hogyan oldhatná fel azt az elméleti dualizmust, amely a struktúra és a cselekvés kettősségében mutatkozik meg. Ez a dualizmus egyfelől azt jelenti, hogy az elmélet logikai egysége csorbát szenved, másfelől mégsem lehet róla lemondani, mert a bármelyik oldalra való redukció — láthatunk rá példát — a magyarázó érték nagyfokú csökkenéséhez vezet. Durkheimtől idegen volt e dilemma — mondhatjuk persze azért, mert figyelmen kívül hagyta a cselekvő embert. Ezzel elfelejtenénk, hogy Durkheim nem a mai szociológia terminusaiban gondolkodott, tehát nem úgy járt el, hogy a cselekvés szempontjait kikapcsolta az elméletalkotásnál, hanem egy másfajta paradigmában mozogva el sem jutott oda, hogy a tények cselekvőkre és struktúrákra hasadjanak a számára.

Az a paradox helyzet, hogy a mai szociológia rituális tisztelettel vesz körül egy olyan szociológust, akit viszont elméletileg kivet magából, páratlan elemzési lehetőségeket kínál. Mód nyílik így egyenrangú paradigmák közvetlen összevetésére, a szisztematikus félreolvasások vizsgálatára (amire a

jelen dolgozat szűk körben kísérletet tett) a félreolvasást elvégző szociológia belső paradigmaticus szerkezetét tudja feltárni. Mődünk van így közelebb férkőzni azokhoz a dilemmákhoz, a melyekkel a mai szociológia szembekeverül, de pontosabban fogjuk így megérteni az eredeti durkheimi dilemmákat is. Az ilyen vizsgálatoknak nemcsak történeti értéke van — de az is: hozzásegít a szociológia történetének elméletileg pontosabb értelmezéséhez. A szociológia mai dilemmáira való reflektálás elméleti gondjaink megoldását is elősegítheti.

Mindez azonban a historicista megközelítéssel kapcsolatos álláspontunkat is felülvizsgálatra kényszeríti, hiszen pontosan azt kell elvégeznünk, amit a historizmus megtilt: Durkheimet nem kontextusában kell elemeznünk. A historicista természetesen mindig joggal vetheti szemünkre, hogy noha elméleti igénnyel lépünk fel, filozófiailag valójában ingatag talajon állunk, hiszen amikor a modern Durkheim-olvasatokra rábizonyítjuk, hogy konzekvensen félreolvassák Durkheimet, a paradigmák inkommemzurabilitásának elvéből indulunk ki, s utólag mégis kommenzurabilisnak tartjuk e paradigmákat — másként hogyan várhatnánk ettől az összevetéstől elméleti nyereséget? Be kell vallanunk, hogy a historicista kifogásaira nem tudunk igazán meggyőzően megfelelni, noha nem tartjuk értelmetlennek azt az eljárást, amihez folyamodtunk.

Durkheim és az „erős program“ a tudományfilozófiában

A hatvanas évek óta Durkheim iránt erőteljes történeti érdeklődés mutatkozott. Az utóbbi években több nagyobb, szintetizáló szándékú elméleti munka is kiterjedten foglalkozott vele. (Alexander, 1982; Habermas, 1981b; Münch, 1982) Ezért nem meglepő, hogy a filozófiai és tudományszociológiai vitákban is előkerült a neve. Most azzal kívánok foglalkozni, hogy a tudományfilozófia ún. „erős programja“ hogyan használta fel a durkheimi gondolatokat. Először röviden vázolom az „erős program“ mibenlétét (I), majd a durkheimi tudásszociológia helyét próbálom kijelölni az egész durkheimi életműben (II.) A III. részben tárgyalom az „erős program“ és a durkheimi tudásszociológia bizonyos közös vonásait, végül (IV.) rá kívánok mutatni, hogy Durkheim bizonyos termékeny gondolatait az „erős program“ mellőzte, s ezért talán a durkheimi életmű egészének végső mérlege kedvezőbb, mint ahogy azt mai elemzői állítják.

I.

Az „erős program“ azoknak az átalakulásoknak az egyik terméke, amelyek Kuhn nevezetes könyvének (1984) 25 évvel ezelőtti publikálását követték.¹ Az „elfogadott nézet“ kritikája során kimutatta, hogy a tudománytör-

¹ E kérdésekkel részletesen foglalkozott Fehér Márta (1985; 1986), ezért nem is kívánok mélyebb elemzésekbe bocsátkozni.

ténet paradigmatis fordulatai — a „forradalmak“ — nem vezethetők vissza teljes mértékben az empirikus megfigyelések egyszerű felhalmozására és az elméleti megfontolások állandó finomítására. Ebből az következett, hogy nincs olyan privilegizált tudományos módszer, olyan univerzális, racionális kritérium, amely segítségével választani lehetne a különböző paradigmák között. Fel kellett tehát tételezni, hogy „tudományon kívüli“ (pszichológiai, szociológiai) tényezők is játszanak bizonyos szerepet a tudományos változásban (maga Kuhn azonban nagyon szűkszavú e tényezők mibenléte tekintetében).

A kuhni kihívás természetesen kiváltotta a relativizmus vádját, újra felénkült a tudásszociológia történetében jól ismert vita a „relacionizmusról“. (Stehr, Meja, 1982) A kuhni tételek radikalizálására tett kísérleteket (pl. Feyerabendét) irracionalista jellegűnek minősítették. A historicistának és kulturális relativistának tekintett kuhni felfogással vitázva természetesen az „elfogadott nézet“ is megújult, (pl. Lakatos, 1997) Úgy tűnt, hogy a kilátástalan vitából a természetes kiutat a kuhni felfogás szociológiai implikációinak a kibontása jelentheti. Néhány edinburgh-i filozófus javasolta azt, hogy komolyan véve ezeket az implikációkat a tudományfilozófiát alakítsák át a tudásszociológia egyik alágazatává. Elutasítva a tudomány „szakralizálására“ irányuló törekvéseket Dávid Bloor a következőket írta:

„A szociológus a tudással — beleértve a tudományos tudást is — tisztán mint természeti jelenséggel foglalkozik. Tudásdefiníciója ezért igencsak különbözni fog a laikus vagy a filozófus definíciójától. Ahelyett, hogy igaz hiedelemként definiálná azt, a szociológus tudásnak tartja azt, amit az emberek tudásnak tartanak.“ (Bloor, 1976, 2)

Az erős program ennek az elvnek a kifejtése. Négy alapelve (*tenet*) a következő: a kauzalitás (azokkal a feltételekkel foglalkozik, amelyek bizonyos hiedelmeket vagy tudásállapotokat eredményeznek), a pártatlanság (ti. az igazság vagy hamisság, racionalitás vagy irracionális vonatkozásában), a szimmetria (az előbbiből következően a hamis és igaz hiedelmek egyaránt oksági magyarázatra szorulnak, szemben azzal a hagyományos felfogással, amely csak a hamis hiedelmeket tartotta okságilag magyarázandóknak) és a reflexivitás (a szociológia sem mentesülhet az előbbi három elvnek megfe-

lelő típusú, mintájú magyarázat alól, vagyis nincs privilegizált tudás, még a szociológia sem az). (Bloor, 1976, 4-5)

Első könyveiben Bloor durkheimianusnak mondotta magát. Ahogy Durkheim a vallást a profán/szent dichotómia segítségével értelmezte és jellemezte, ugyanúgy fel lehet használni — úgymond — a „szent“ durkheimi fogalmát a tudomány szociológiai elemzésében. A tudomány hasonlít a szent tárgyakra: tiszteletet ébreszt, energia forrása, tisztaságban tartja magától a laikusokat, a profán gondolatokat és cselekedeteket. A tudásra vonatkozó általános fogalmak átalakult társadalomképek, ezért a tudást kauzálásán, a társadalmi szerveződési elvekből kiindulva kell elemezni. (Bloor, 1976, 40-45)

Ez a gondolat, részletesebb elemzésre támaszkodva jelent meg egy későbbi tanulmányban, ahol Bloor úgy vélte, hogy Durkheim és Mauss osztályozás-tanulmánya (Durkheim, Mauss, 1978) védhetővé és több állítása fenntarthatóvá tehető, ha a modern tudományfilozófia néhány tétele segítségével átértelmezzük. Durkheim állításait a későbbi interpretátorok jó része elvetette. (Lukes, 1977; Needham, 1973) Bloor szerint azonban az a gondolat, hogy a kategóriák, amelyek minden osztályozás vázát képezik, nem az individuális psziché tulajdonai, és nem is valamiféle általában vett tudathoz tartoznak, hanem társadalmi jellegűek, társadalmi intézmények, helyes. (Bloor, 1982, 267, 290 sk.) A társadalom hierarchikus, hatalmi elemeket tartalmazó tagolása tehát a megismerés szerkezetét is meghatározza. (Oldroyd, 1986)

Bloor a Mary Hesse által kidolgozott, de eredetileg Quine-ra visszamenő *network*-modellre támaszkodik. A tudás ezek szerint nem elszigetelt atomokból épül fel, hanem szervezett, s a szervezett egész a részekkel szemben felérendelt státussal bír, mintegy felügyeletet gyakorol felettük. A szerveződés, az osztályozási rendszer strukturálódása azonban nem a külvilág által determinált, vagyis nincs objektív, természetes osztályozási rendszer. Ezek az osztályozási rendszerek hálóként működnek, vagyis hierarchiájuk nem az egyvonalú alá-fölé rendeltséggel jellemezhető. E hálószerű osztályozási rendszerek stabilitását az biztosítja, hogy vannak kivételezett, különösen fontosnak tartott és erőteljesen védelmesztett részeik. Minthogy azonban nem „természetesek“, stabilitásuk fenntartása csak társadalmi folyamatok eredménye lehet. (Bloor, 1982) Mindez tényleg nagyon durkheimianusnak tűnik.

Bloor Durkheim-értelmezését erősen vitatta két igen tekintélyes Durkheim-szakértő (Isambert, 1985; Lukes, 1982a), de nem azon az alapon, hogy félreértette volna a szövegeket, hanem azért, mert a józan episztemológia helyett maga is a Durkheimnél látott homályos és gyanús gondolatokat fűzte tovább. Ez mintha azt sugallná, hogy Bloor szövegértelmezése teljesen korrekt.

Mielőtt azonban erre kitérnénk, jelezni kell az „erős program“ egyik szembetűnő hiányosságát. Bloor és követői sokat beszélnek a meghatározó társadalmi tényezőkről, pl. a társadalmi és politikai érdekekről és szükségletekről. (általánosabban Barnes, 1977; Barnes, 1982; Bloor, 1982,289; Bloor, 1983, 4) Az érdek fogalma sokat vitatott és még sokáig *vitatott* is marad. Jelentése nem teljesen tisztázott, mindenesetre nem lehet valami olyan problémamentesen adott tényezőnek venni, amire a magyarázat során magától értetődőként lehetne hivatkozni. Az érdek-fogalom csökevényes jellege arra utal, hogy Bloor-nál és követőinél a társadalmi struktúra és a társadalmi reprodukció fogalma nem eléggé kidolgozott. E tekintetben érdekes módon ugyanazt lehet az ő szemére is vetni, amit pl. Barnes vetett a Kuhn szemére, hogy ti. szociológiai magyarázatot kíván adni, de szociológiája nagyon töredékes. Ez tükröződik abban a terminológiában, ahogy Bloor a tudás társadalmi meghatározottságáról beszél. Oksági kapcsolatról, izomorfizmusról, a *network*-öket stabilizáló társadalmi folyamatokról olvasunk — közelebbi elemzés nélkül. Ez bizonyára összefügg azzal, hogy a számos érdekes esettanulmányt (Latour, Woolgar, 1988; Wallis, 1979) produkáló „erős program“ bizonyos alapvető elméleti vonatkozásaiban programszinten maradt.

Bloor 1983-ban egy Wittgenstein-elemzéssel állt elő, mert — úgymond - ez utóbbira alapozva következetesebben lehet végigvinni a filozófia szociologizálását. Durkheim ugyanis Bloor szerint csak a primitív osztályozási rendszerek társadalmi meghatározottságát fogadta el, a modern, tudományos kultúrára ezt már nem tartotta érvényesnek. A következő Durkheim-helyre hivatkozott: „A fogalom, amelyet eredetileg azért tartottak igaznak, mert kollektív, egyre inkább csak akkor válhat kollektívvé, ha igaznak tartják: megkívánjuk, hogy igazolja magát, mielőtt hitelt adnánk neki.“ (Durkheim, 1960, 624) Noha ebben a gondolatban több rejlik, mint a szimpla aufklérista felszíni mondandó, kétségtelen, hogy Bloornak túl kellett lép-

nie Durkheimen a szociológiai tudományfilozófia kidolgozása során — feltevé, hogy kiaknázza már mindazt, ami Durkheimben rejlik.

//.

E tanulmányban Durkheim utolsó, „vallási“ periódusának főműve, a *valási élet elemi formái* fog a legtöbbször szerepelni. Helyénvaló azonban röviden kitérni korábbi tudásszociológiai relevanciájára² írásaira is. Durkheim maga életművében a nagy választóvonalat egy 1907-ben született levelében a következőképpen jelölte meg: „csak 1895-ben kezdtem tisztán érezni, hogy milyen döntő szerepet játszik a vallás a társadalmi életben ... Ez az 1895-ös előadássorozat elválasztó vonal gondolkodásom fejlődésében...” (Durkheim, 1975a, 404) Ezt a fordulatot az angol etnológus és vallástörténész, Robertson Smith hatásának tulajdonította. Nem biztos, hogy itt fordulatszerű változásról volt szó — inkább egy fokozatos átalakulás egyik fontos mozzanatáról. (Jones, 1986)

Az 1895 előtti periódus maga sem egységes. Durkheim első könyve a *társadalmi munkamegosztásról* a kollektív tudat gondolata köré szerveződött. Feltételezte, hogy vannak olyan meggyőződések és érzések, amelyek megvannak a társadalom minden tagjában. (Durkheim, 1986, 56-7) Ezek magyarázatában — nem teljesen egyértelműen — a társadalmi környezetnek (*milieu*) tulajdonított oksági szerepet. Ez az elég durva „tudásszociológia“ már két következő könyvében, az egymáshoz hasonló nézeteket tükröző *A szociológia módszertani szabályaiban* (1978c) és *Az öngyilkosságban* (1982) átalakul. Egyfelől a kollektív tudat terminus szinte teljesen eltűnt Durkheim szótárából (elszórtan bukkan fel a későbbiekben), másrészt a kauzális milióelméletet felváltja egy másik elképzelés, amelyet Durkheim nem tudott pontosan megfogalmazni, terminusai metaforikusak és bizonytalanok maradtak. (1. Lacroix, 1981, 114 sk.) Érdeklődése inkább a kollektív reprezentációk kölcsönös viszonyai, függősége, struktúrája felé irányult, kevésbé a meghatározó társadalmi szubsztrátumra. 1898-ban ezt így fogalmazta meg:

2 Durkheim tudásszociológiája viszonylag kevés figyelmet kapott (1. Vogt, 1979; Worsley, 1956), bár természetesen a vele foglalkozó tanulmányok a fontosabb kérdésekre mind kitérnek.

„ ... az egész társadalmi tudat nyersanyaga a legszorosabb kapcsolatban van nagyszámú társadalmi elemmel, azzal a móddal, ahogy ezek csoportosulnak és eloszlanak, stb., azaz a szubsztrátum természetével. De miután a reprezentációk anyaga ily módon konstituálódott, ... részben autonóm létezőkké válnak, amelyek saját életet élnek.“ (Durkheim, 1996, 43)

Durkheim számára a kollektív reprezentációk ilyen alakulása volt az egyik legfontosabb társadalmi folyamat. A „vallási“ fordulat, amelyet konvencionálisan 1895-re tesznek, erre a kollektív reprezentációkról kialakított felfograásra épült rá.

Az *Année sociologique* olvasóinak Durkheim a II. kötet előszavában fejtegette ki új gondolatainak lényegét.

„A vallás tartalmazza kezdeteitől fogva — igaz, zavaros állapotban — mindazokat az elemeket, amelyek egymással összekapcsolódva, egymást meghatározva és ezerféle módon egymással kombinálódva a kollektív élet különböző megjelenési formáit létrehozták. ... Nem kétséges, hogy számos probléma egészen más színben jelenik meg, ha felismerjük a vallásszociológiával való kapcsolatát.“ (Durkheim, 1969b, 138; vö. Durkheim, 1960, 418-9.)

Ha ebből a szemszögből nézzük, *A vallási élet elemi formái* a társadalmi világ konstitúciójáról írt monográfia lesz, s jobban megértjük, hogy miért fordult Durkheim figyelme a század első évtizedében az antropológia felé. A könyv első és összefoglaló, episztemológiai jellegű fejezete sem fog kétséges érvényességű elveket megfogalmazó függeléknek tűnni (aminek néha tartják); ezek elengedhetetlenek az alapgondolat megértése szempontjából.

Nem mutatom itt be Durkheim gondolatainak a „vallási“ periódusban végbement átalakulását, csak néhány megjegyzést tartok itt szükségesnek. Az első „vallási“ tanulmányok átmeneti jellegűek. Ez világosan megmutatható *A vallási jelenségek meghatározásáról* írt, magyarra is lefordított esszé esetében. Korábbi műveikhez hasonlóan Durkheim itt is a kollektív reprezentációk korlátozó, fegyelmező jellegét hangsúlyozta. Bemutatta, hogy a vallás meghatározó jellegzetessége kötelező jellege. A kötelesség fogalma magával vonja a tekintély fogalmát, és az egyetlen észlelhető morális tekin-

tély az egyén számára a csoport, a társadalom. „A társadalom szabja meg tehát a hívőnek, hogy milyen dogmákban kell hinnie, és milyen szertartásokat kell betartania. És ha ez így van, mindez azt jelenti, hogy a szertartások meg a dogmák a társadalom művei.“ (Durkheim, 1978e, 246) A társadalom még mint eldologiasodott képződmény jelenik meg, ez a felfogás tehát elég közel maradt az előző időszak felfogásához. (I. Lukes, 1977, 237 sk.)

Két tényező járult hozzá ahhoz, hogy kibontakozzon az 1912-es könyvben képviselt felfogás. Durkheim egyfelől a század elején egyre inkább hangsúlyozta az eszmék, kollektív reprezentációk morális, felemelő és vezérlő szerepét — amely legalább annyira fontossá vált számára, mint nyomasztó tekintélyük. (Jones, 1986) Nem teljesen világos, hogy mi volt ennek a hangsúlyeltolódásnak az oka, de a fontossága nyilvánvaló. A vallási eszmék konstitutív szerepének a hangsúlyozása — amely annyira jellemző az 1912-es műre — csak így vált lehetségessé.

Fontosnak bizonyult másfelől, hogy Durkheim munkatársai a század elején kidolgozták a szent szociológiai fogalmát. (Isambert, 1976) Ismeretes, hogy Durkheim fogalompárokkal dolgozott. Egyén és társadalom, érzelmi és erkölcsi, pszichológiai és társadalmi voltak a legfontosabb, a szociológia területét is kijelölő ellentétek. A szent/profán dichotómia bevezetése bizonyos átalakulást hozott ebben a kategoriális rendszerben. Durkheim felismerte, hogy ez az ellentét teljesen formális, hogy a „szentség“ nem a szent dolgok belső tulajdonsága, hogy egyedül a profán dolgoktól való elkülönülés, az ellentét számít. (Durkheim, 1960, 53) Ez a felismerés hajlékonyabbá tette a duális kategóriarendszert, csökkentette Durkheimnek azt a hajlamát, hogy reifikálja a kategóriákat. Egyfajta strukturalizmus felé terelte Durkheim gondolkodását.

Durkheim a *vallási élet elemi formáiban* kifejezetten szólt arról, hogy szándéka „a megismerés szociológiai elméletének“ a megalkotása. (Durkheim, 1960, 25) Ez fontos beismerés, de nem teszi jogosulatlaná a kérdést, hogy ha ezek szerint valójában „tudásszociológiai“ kérdések érdekelték, miért foglalkozott olyan intenzíven a tudás modern világától annyira távol álló ausztrál bennszülött étellel (amelyet ráadásul csak könyvekből ismert, ezért elkerülhetetlenül tévedett is egy sor fontos dologban). A válasza megnyerően egyszerű. „A primitív civilizációk kivételes esetet jelentenek, mert egyszerű esetek.“ „Mivel a tények ott egyszerűbbek, a tények közti viszonyok

jobban átláthatóak.“ (Durkheim, 1960, 8-9) Az érv olyan evolucionista feltevéseken és egy olyan episztemológiai modellen alapul, amelyeket ma már nem fogadunk el fenntartás nélkül. Durkheim ténylegesen egy kettős elszigetelési stratégiát követett. Egyfelől a megismerés szociológiai elméletét távoli népek társadalma és szokásai példáján kifejtve azt tiszteletreméltóbbá és kevésbé vitathatóvá tette. Pozíciója kora filozófiai és politikai mezéjében ugyanis nem volt teljesen biztosított. Egy kétséges legitimitású diszciplínát képviselt, s egyes ellenfelei szerint meg nem érdemelt intézményi sikereket aratott. (Clark, 1973; Karády, 1983) Bonyolult ideológiai háborúba kényszerült bele. Szociológiájának volt egy rejtett politikai komponense (Lacroix, 1981), s ezt jó érzékkel szemelték ki célpontjuknak a század elején megerősödő jobboldali nacionalista irányzatok. Mindeközben hadakoznia kellett a hagyományos racionalista individualizmus ellen is, amelynek a hatását a köztársasági morálra károsnak tartotta. (1. Clark, 1973; Durkheim, 1975g; Jones, Vogt, 1984)

Ugyanakkor saját pozitivistá alapmeggyőződését is veszélyeztette volna a tudás szociológiai elméletének tételes kifejtése. A pragmatizmus ellen és az igazság eszméjének védelmében 1913-14-ben tartott előadásai (Durkheim, 1955) például nehezen lettek volna összeegyeztethetők ezzel az elmélettel. Az antropológia mezébe burkolva mintegy önmaga *elől* is elrejtette egyes radikális következtetéseit.

A „*megismerés szociológiai elmélete*“ Durkheimnél a kategóriák és az empirikus benyomások közti kantiánus megkülönböztetésből indul ki. Egyfelől vannak a „lényegi fogalmak, amelyek uralkodnak egész intellektuális életünk felett...“ „Ezek képezik mintegy a gondolkodást körülzáró szilárd keretet ...“ Velük szemben állnak az „esetleges és mozgékony fogalmak“, amelyek jelen is lehetnek, de hiányozhatnak is. (Durkheim, 1960, 12-3) Ha feltételezzük, hogy a kategóriákat nem lehet a tapasztalatból levezetni, tehát hogy a priori jellegűek, akkor el kellene ismernünk a történelem- és természetfeletti ész fogalmát. Ha viszont az empirikus tézist ismernénk el, amely szerint az egyén darabonként, tapasztalata morzsáiból építi fel a ka-

tegoriákat, akkor lemondanánk az ész univerzális és szükségszerű jellegéről. Az empirizmus irracionalizmust jelent. A kategóriáknak a klasszikus empirizmus szerint nincs semmiféle objektívitasuk, gyakorlatilag kényelmesek lehetnek, de bármikor el is vethetjük őket. „De ha feltesszük a kategóriák szociális eredetét, egy új beállítottság válik lehetővé, amely megengedné, hogy kikerüljünk ezeket az ellentett nehézségeket.“ (Durkheim, 1960, 21)

A kategóriák „egyértelműen ... társadalmi dolgok, a kollektív gondolkodás produktumai“; „mindenekelőtt a kollektívitas állapotait fordítják le“ (Durkheim, 1960, 13-4, 22), „megfelelnek annak, ahogy a társadalom, ez a sajátos lény elgondolja tapasztalatának tárgyait.“ (Durkheim, 1960, 621) Durkheim tehát úgy gondolta, hogy a tudás központi területeit, a fogalmi hálókat társadalmi folyamatok stabilizálják. E háló nem egyszerűen egy alapstruktúra által determinált, a társadalmi világot tükröző képződmények voltak. A fogalmi háló a társadalmi világ konstitutív részei, mintegy szociális intézmények voltak szerinte. Valóban jogosult arról beszélni, hogy ez volt az első kísérlet „az episztemológia társadalmiasítására“. (Hesse, 1985,24)

Az, hogy Bloor felfogása sokban hasonlít a durkheimi koncepcióra, nem fedheti el a számos különbséget — s ezek nem csak a történeti körülmények változására vezethetők vissza. A durkheimi szociológia e végső szakaszában tulajdonképpen mélyen ahistorikussá vagy antihistoricistává vált. Ezt könnyen elfedhetik a felületes evolucionista érvek, az, hogy ha megszorul, az értelmezési nehézségekből az adott formák túl- vagy alulfejlettségére hivatkozva keres kiutat. Valójában a könyv azon alapul, hogy feltételezett egy ösztörténeti vallási állandót. „Szándékunk az, hogy megtaláljuk azt a módszert, amivel felismerhetjük azokat a *mindig meglevő okokat*, amelyekről a vallásos gondolkodás és gyakorlat leglényegesebb formái függenek. Mármost ... ezek az okok annál könnyebben megfigyelhetők, minél kevésbé bonyolultak a társadalmak, amikben megfigyeljük őket.“ (Durkheim, 1960, 11 - kiemelés tőlem ND) Az „erős program“ viszont — a kuhni tudományelmélethez hasonlóan — lényegében historicista, hiszen azt állítja, hogy az egyes korok racionalitás-elképzelései különböznek és összevethetetlenek. (Fehér, 1986, 57-8)

Durkheimnek abból a központi eszméjéből, hogy a kategóriák társadalmi dolgok, hogy a társadalom „gondolatai“, az következett, hogy valami-

lyen értelemben a társadalom szimbolikus képződmény. A kollektív reprezentációk kapcsán a következőket mondja:

„Ez azt jelenti, hogy a társadalmi gondolkodás, a benne rejlő parancsoló tekintély folytán olyan hatékonysággal rendelkezik, amilyen-nél az egyéni gondolkodás nem rendelkezhet; a szellemünkre gyakorolt hatása révén el tudja érni, hogy a dolgokat a neki tetsző fényben lássuk; hozzáad a valósághoz vagy elvesz abból — ahogy a körülmények kívánják. Így tehát a természetben van egy olyan terület, ahol az idealista formula szinte betű szerint érvényes: ez a társadalom birodalma. Itt — sokkal inkább, mint másutt — az eszme teremti a valóságot.“ (Durkheim, 1960, 326)

Jegyzetben még hozzát teszi, hogy épp ezért hibás a geográfiai vagy pszichológiai materializmus: „Ezek ugyanis elfelejtik, hogy az eszmék valóságok, erők, s hogy a kollektív reprezentációk még tevékenyebb és még hatékonyabb erők, mint az individuális reprezentációk.“ (Durkheim, 1960, 327) A társadalom szimbolikus jellege már csak azért is fontos volt Durkheim számára, mert ha azt állította, hogy a megismerés szociológiai elmélete megmentheti az eredeti kantianus formában tarthatatlanná vált racionalizmust, ehhez fel kellett tételeznie, hogy a társadalomban vannak ésszerűsítésre képes viszonyok; ezt pedig a legegyszerűbb módon úgy lehet feltenni, ha a társadalmat — legalábbis bizonyos alapvető vonatkozásaiban — szimbolikus természetűnek tartjuk.

Durkheim szociológiája összefonódott antropológiájával. Az egyénit, empirikust, érzékit, a szabályozatlant mindig azonosította egymással, s együtt szembeállította őket a társadalmival, morálissal és szabályozottal. *A vallási élet elemi formáiban* is hivatkozik arra a „jól ismert formulára“, hogy az ember kettős.

„Benne két lény lakozik: egy individuális lény, amelynek a bázisa az organizmus, s amelynek cselekvésköre épp ezért nagyon korlátozott, s egy társadalmi lény, aki bennünk az általunk megfigyelés révén megismerhető legmagasabb rendű, intellektuális és morális jellegű realitást képviseli, azaz a társadalmat. Természetünk e kettősségének a gyakorlat szintjén az a következménye, hogy a morális eszményt

nem lehet visszavezetni az utilitárius mozgatóerőkre, a gondolkodás szintjén pedig az, hogy az ész visszavezethetetlen a tapasztalásra. Az egyén olyan mértékben, ahogy részt vesz a társadalomban, természetesen túllép önmagán, akkor is, amikor gondolkodik, akkor is, amikor cselekszik.“ (Durkheim, 1960, 23)³

Abból a nézetből, hogy a racionális gondolkodás társadalmi jellegű, s a társadalom az egyénhez képest magasabb rendű, természetes módon következik a logikai és társadalmi fegyelem azonosítása.

„A társadalom nem bízhatja a kategóriákat az egyének szabad belátására, ha nem akarja saját magát feláldozni. Hogy élhessen, nem csak a morális konformizmus megfelelő szintjére van szüksége; a logikai konformizmusnak is van egy minimuma, s erről sem mondhat le. Ezért egész hatalmával ránehezedik tagjaira, hogy elejét vegye a más-ként gondolkodásnak.“ (Durkheim, 1960, 24)

Mintha félne attól, hogy mégis félreértik, a jegyzetben ehhez még hozzáteszi: „... a logikai fegyelem a társadalmi fegyelem sajátos aspektusa.“ (Durkheim, 1960, 24)

Ez a második pont, ahol Bloor elképzelése szorosan kapcsolódik a durkheimi elemzésekhez. Apró és jelentéktelen hangsúlyeltolódásnak tűnik, hogy Durkheimnél a társadalmi tekintély logikai jellege, Bloornál a logikai tekintély társadalmi eredete a fontosabb. A tekintély és fegyelem azonban a kontextustól függően nagyon különböző dolgokat jelenthet. Láttuk, hogy Bloor (és Barnes) a tekintélyt összekapcsolták a társadalmi érdekekkel, ezért a tekintélynek elméletükben van valami köze a hatalomhoz és az érdekekhez. Durkheimet viszont a társadalmi tekintély szimbolikus természete érdekelte, ezért a morális érzések, a morális csodálat és odaadás és a tekintély közti kapcsolatot állította az előtérbe. A durkheimi tekintély mindig az egész társadalmat reprezentálta, míg az „erős program“ képviselői a tekintélyben részleges, csoport vagy osztályérdekek képviselőit látták.

3 E felfogása miatt, ha megérte volna, tudománytalannak kellett volna tartania a survey jellegű szociológiai kutatásokat. Egy egyetemi előadásában meg is jegyezte, hogy a kollektív nem tévesztendő össze az általánossal, sem pedig az átlagossal, mert a kollektív tudat különbözik az egyéni tudatoktól — ennél fogva nem is vizsgálható azokon keresztül. (Durkheim, 1975b, 16-7)

Szorosan kapcsolódik az elemzett kérdéshez az osztályozás problémája. Bloor hosszú cikket szentelt a híres Durkheim-Mauss tanulmány (1978) fő tézise igazolásának. Bebizonyította, hogy a modern tudományelmélet tételei segítségével ez tartható, a tudományos osztályozások is társadalmi folyamatok által befolyásoltak, vagyis társadalmi osztályozásoktól függenek. (Bloor, 1982) Az érv a hasonlósági viszony kérdéséhez kapcsolódik. Bloor (és Barnes, 1982) azt állítják, hogy a hasonlóság/különbözőség megállapítása mindig „önkéntes“ (társadalmilag determinált) döntéseket kíván, mert nincsenek „természetes“ elválasztó vonalak a dolgok feltételezett osztályai között. Két dolog mindig hasonló és különböző, és megegyezés kérdése, hogy hogyan klasszifikáljuk őket. Amikor Durkheim tehát társadalmi tényezőket vett figyelembe, jogsosan járt el.

Durkheim szemléletmódja azonban egy kicsit eltért ettől a Bloor által rekonstruált felfogástól, őt inkább az osztályozás vizsgálatából levonható általános antropológiai tanulságok érdekelték, annak a bizonyítása, hogy az osztályozás képessége társadalmi eredetű, azaz a társadalmi élet egyik alapelemét képező osztályozási kompetencia nem adott, hanem a társadalmi szervezet terméke. 1912-es könyvében a korábbi tanulmány eredményeit összefoglalva azt hangsúlyozza, hogy míg bizonyos általános benyomásokat (*image générique*) már az állatok is képesek kialakítani, a faj (*génre*) eszméje a gondolkodás olyan eszköze, amelyet az emberek alkottak — s a társadalom mintegy ennek az általános képességnek a kialakításához szolgált modellül. (Durkheim, 1960, 209-10) Bloort inkább az érdekli, hogy hogyan lehet igazolni, hogy bizonyos konkrét osztályozási eljárásoknak társadalmi tényezők szolgáltak modellként, azaz az osztályozások társadalmi érdekeket tükröznek, a társadalmi és politikai érdekek mindenkori és változókéony egyensúlyától függenek (1. a nevezetes Boyle-Newton példát Bloor, 1982, 284 sk.).

Ugyanezt a hasonlósági/különbözőségi mintát figyelhetjük meg az „episztemológiai kollektívizmus“ esetében. A hagyományos „episztemológiai individualizmussal“ szemben, amely feltételezi, hogy a megismerésre elvileg egy magányos elme is képes, már Durkheim is a kollektív reprezentációkat elemezve egyfajta kollektívizmust képviselt — akárcsak az „erős program“. (Fehér, 1986, 50, 58) Érdeemes azonban ezt részletesebben megnézni, mert nagy távlatból könnyen összemosódnak a dolgok.

Durkheim számára a vallásos tudás és társadalom leírásánál a szent/profán dualizmus volt a legfontosabb fogalmi eszköz. A vallást — mint mondta — nem lehet sem az istenhit, sem bármi más tulajdonság segítségével meghatározni, csakis a dolgok szent és profán tartományra való felosztása az, ami — minden vallásban közös. (Durkheim, 1960, 53 sk.) Mint már említettük, a szent/profán dualizmus egy átfogó és izomorf oppozíciókból álló kategóriális rendszernek volt — a kései Durkheimnél kétségkívül kitüntetett — része. (1. Lukes, 1977, 16-30) Ezek a kategóriák (társadalmi/egyéni, morális/érzéki, kategóriák/érzéki benyomások, szent/profán) mind hasonló módon klasszifikálják a valóságot. Durkheim eljárására jellegzetes példa a lélek természetének az elemzése. Ennek során egy újabb kategóriapárt is felhasznál: a lélek/test oppozíciót. Ezt a kategóriapárt összekapcsolja a szent/profán dualizmussal és az ember kettős természetéről kialakított felfogásával (amelyet fentebb idéztünk). „Nagyon is igaz, hogy két különböző részből vagyunk összetéve, s ezek úgy állnak szemben egymással, mint a profán a szenttel, s azt lehet mondani, hogy egy bizonyos értelemben van valami isteni bennünk.“ (Durkheim, 1960, 376) A gondolatot a kategóriapárok izomorf szerkezetéről kialakított elképzelés támasztja alá. A lélek bizonyos értelemben így azonosul a szenttel és a morális eszmékkal, s minthogy ezek viszont az egyéni/társadalmi kategóriapár társadalmi feléhez kötődnek, a lélek maga is társadalmi természetűvé válik. Pontosabban: a lélek megkettőződik:

„Ez tehát az, ami a lélek eszméjében objektív: azok a reprezentációk, amelyek szövődékéből belső életünk áll, két különböző és egymásra visszavezethetetlen fajtához tartoznak. Egyik részük a külső és anyagi világhoz kapcsolódik; másik részük egy olyan ideális világhoz, amelyet az anyagihoz képest morálisan magasabb rendűnek tartunk.“ (Durkheim, 1960, 377)

A kategóriapárok rendszere tehát mint két kategóriálánc is leírható: szent — lélek — morális eszmék — a (kanti értelemben vett) kategóriák maguk, illetve profán — test — érzékiség — érzéki benyomások, s ezek közül az első lánc mindegyik eleme a társadalmi létezéshez tartozik, a második (ez majd okoz bizonyos nehézségeket) az individuálishoz.⁴

4 Azt hiszem, hogy Durkheim — legalábbis *A vallási élet elemi formáiban* — nem tételezte fel, hogy a társadalmi szervezet és az eszmék között kauzális kapcsolat lenne — amiért

A lélek mint kategória egyaránt szerepel Durkheim tudományos fogalmi rendszerében és az ausztrál bennszülöttek hiedelemvilágában, mert a társadalmi létezés alap-meghatározásaihoz tartozik. Az individuális ész önmagából képtelen lenne ezeket a gondolkodás alapszerkezetét kialakító kategóriákat megteremteni. Ezek ugyanúgy, mint minden szent dolog (amikkel végső soron rokonok), a társadalom teremtményei. „Egyébként a jelenben és a múltban is azt látjuk, hogy teljes mértékben a társadalom teremti szüntelenül a szent dolgokat.“ (Durkheim, 1960, 304)

A szent/profán különbségtétel azonban nem egyszerűen a társadalom produktuma, mintegy lenyomata a hiedelemrendszerekben és gyakorlatokban, hanem a társadalmi élet operatív elve is. Nem véletlen, hogy Durkheimnél a „társadalom teremti a szent dolgokat“ állítás mellett felleljük a „társadalom és szent azonosak“ állítást is, s ebben az előbbieket értelmében nem szabad semmi logikátlanságot látni. Amikor a totemről mint szimbólumról ír, amely egyaránt jelöli a totemisztikus istent és a totemisztikus nemzetséget, a következőket fűzi hozzá a leíráshoz: „Ha tehát ez egyszerre szimbóluma az istennek és a társadalomnak, nem úgy áll-e a dolog, hogy isten és társadalom azonosak?“ (Durkheim, 1960, 284-5)

A szent/profán különbségtételben benne rejlett az a lehetőség, hogy szociológiaibbá, konkretizáltabbá váljon a „megismerés szociológiai elmélete“. A szent és a profán intézményes szerkezetekre utalnak, a szent hiedelmek és dolgok sajátos gyakorlatok középpontját képezik, időben és térben lokalizálódnak. Nyilvánvalóan ez a lehetőség ragadta meg Bloor fantáziáját — csak hogy a durkheimi elméletnek ez az oldala viszonylag kifejtetlen maradt, illetve más irányokban konkretizálódott. Bloor így fordította át a durkheimi gondolatot:

„A tudománnyal szembeni furcsa beállítottság megmagyarázható lenne, ha úgy fognánk fel, hogy a tudományt szentként s ennél fogva tiszteletteljesen távolságot tartva kezelik. Talán ezért tartják azt, hogy tulajdonságai magasabb rendűek és összehasonlíthatatlanok mindazzal, ami nem tudomány, csak pusztá hiedelem, előítélet, szokás,

Needham megróttá (Needham, 1973, XXV-XXVI). Inkább bizonyos „közös rendező elvekkel“ dolgozott.

tévedés vagy zavaros gondolat. A tudomány működéséről feltételezik, hogy olyan elvekből ered, amelyek nem a politika és a hatalom profán világában működő elveken alapulnak, s nem is hasonlíthatók össze azokkal.“ (Bloor, 1976, 41)

A tudomány szakrálisként való felfogása annál is inkább kézenfekvő, mert vallás és tudomány közt már Durkheim is párhuzamot vont a *vallási élet elemi formáinak*, befejező fejezetében egyebek mellett kitért arra is, hogy a vallási gondolkodás tárgyai ugyanazok, mint a tudományéi.

„A vallás arra törekszik, hogy a realitásokat egy olyan érthető nyelvre fordítsa, amely a tudomány által alkalmazottól természetét tekintve nem különbözik; itt is, ott is arról van szó, hogy a dolgokat össze kell kötni egymással, meg kell állapítani a köztük levő belső viszonyokat, osztályozni, rendszerezni kell őket.“ (Durkheim, 1960, 612-3)

Vallás és tudomány párhuzamossága azonban más elveken nyugszik Durkheimnél, mint Bloornál. Míg a mai tudomány-szociológiai megkülönböztetés a szakralizálás hatalmi mechanizmusaira figyel, arra az önkényre, amely bizonyos eszméket a többi felé emel, addig Durkheimnél korántsem az önkény játszik szerepet. Ellenkezőleg, számára éppen az a fontos, hogy a szociológiájának az alapszerkezetét kijelölő oppozíciós szerkezetben a vallás és a tudomány elhelyezkedése izomorf.⁵

Durkheim „kollektivistá episztemológiája“ holisztikus. A tudás különböző általa elemzett fajtái (tudomány, vallási hiedelmek, morális eszmék) mind egy szerkezetbe tartoznak. Sem individuális, sem partikuláris (csoportszintű) megismerési folyamatokról nem lehet szó nála (illetve csak esetleges, alátámasztatlan, elméletileg átgondolatlan megjegyzései vannak a vallás és a tudomány individualizálódásáról — ami megfigyelhető tény volt, összefüggött az individualizmus morális jelentőségéről korábban általa

5 Ez az izomorfiákkal dolgozó elrendezés sokszor összekapcsolódik egy reziduális, esetleges evolucionizmussal (különösen, ha valami nehezen megoldható ténybeli ellentmondásról van szó). Pl.: „... a tudományos gondolkodás csak a vallási gondolkodás tökéletesebb formája.“ (Durkheim, 1960, 613) Hiába keresnénk, hogy mit jelent Durkheimnél ez a „tökéletesebb“.

mondottakkal, de elméletileg kidolgozatlan maradt). Bloornál a „kollektívizmusnak“ nyilvánvalóan más értelme volt. Tudásról beszélve mindig konfliktusban álló, ellenérdekű és hatalmi játszmákban résztvevő csoportok tudásáról beszél. Ebben az értelemben Bloor felfogás „szociologikusabb“, mint a Durkheimé.

Durkheim szociologizmusa kimondottan racionalista volt. Nemcsak arról volt szó, hogy az észhez mint értékhez szenvedélyesen ragaszkodott (és hitt abban, hogy a szociológia eszközeivel az ész fenyegetett pozíciói jobban megvédelmezhetők, mint a régi módokon), hanem arról is, hogy a társadalom szerinte lényegében ésszerű képződmény, az ész immanens a társadalomban. Csak ezért állíthatta a racionalizmusról, hogy az „a megismerés szociológiai elméletéhez szorosan hozzátartozik“. (Durkheim, 1960, 26) Bloor felfogásának viszont egyik alaptézise volt — mint láttuk — hogy a régi stílusú racionalizmus a szcientizmus szakralizáló és immunizáló stratégiáinak egyik fő eleme. Épp ezért az „erős program“ nem is foglal nagyon világosan állást e kérdésben. Bizonyosan nem irracionalista, de a racionalizálódás és az értelmi kompetenciák történeti elemzése híján nehéz világosan látni, hogy mi a tulajdonképpeni véleménye.

Racionális/irracionális ellentéte Durkheimnél beilleszkedik a már elemzett duális struktúrába. A bevezető fejezetben is szóba kerül az „ész“, „amely nem más, mint az alapvető kategóriák összessége...“ (Durkheim, 1960, 19) Minthogy a kategóriák társadalmi természetűek, a társadalom állapotait „fordítják le“, ezért ész és társadalom szoros kapcsolatban vannak. A munka záró fejezetében egy gondolatmenet mintha ennek az alátámasztását szolgálná. A következő kérdéssel indul: „mi az, ami a társadalmi életet a logikai élet ennyire fontos forrásává tette? Úgy tűnik, semmi sem predesztinálta erre a szerepre: hiszen az emberek nyilvánvalóan nem a spekulatív szükségletek kielégítése végett társultak.“ (Durkheim, 1960, 616) A társadalom valóban a munka és hatalom dimenziói szerint szerveződik, legalábbis ma ez szociológiai közhely. Durkheim gondolkodásának a logikája azonban nem ez volt. Az ész vagy a logikai élet feltételezte szerinte az igazság eszméjét, az igazság pedig a személytelenség és a szilárdság, stabilitás jegyeivel jellemezhető. (Durkheim, 1960, 623) Hogy ehhez a megállapításhoz eljuthasson, fel kellett tárnia, hogy melyek a személytelen és stabil gondolkodás forrásai. Elindulásként kézenfekvő volt szembeállítani az érzéki rep-

reprezentációk változékonyságát és a fogalmak stabilitását. Továbbmenve rámutatott arra, hogy a fogalmak közösek vagy közölhetők, hogy vannak közös jelentések. (Durkheim, 1960, 618-9) Azt az utat, hogy megvizsgálja a közös jelentések interaktív felépítését, nem járhatta, mert ehhez egyéni/társadalmi dualitását fel kellett volna adnia. Így maradt a megvesztegetően egyszerű, de a dolog lényegét tekintve semmitmondó formula: „Ha mindenki számára közösek, akkor ez azért van, mert a közösség művei.“ (Durkheim, 1960, 619) Hozzáteszi ehhez, hogy a fogalmi gondolkodás személytelen (ez következik a szociológiáját átható duális sémából), a személytelen és stabil (az igazság jegyeivel rendelkező) gondolkodás pedig csak társadalmi eredetű lehet, mert a személyes tapasztalat teljesen ellenkező jellegű. (Durkheim, 1960, 622-3) Nemhogy különös vagy paradox lenne tehát a társadalom, a kollektív reprezentációk racionalitásának a feltételezése, hanem ellenkezőleg: más nem is lehet racionális, csak az, ami társadalmi.⁶

Ebben a gondolatmenetben a „kollektív“ és a „racionális“ azonos értelmű fogalmakká váltak. Durkheim épp azt a történetietlen, kritikátlan észfogalmat építette fel, amely ellen az „erős program“ irányult. Kétségtelen, hogy Durkheim támadta a Kuhn előtti időszakban a tudományfilozófiában is uralkodó individualista racionalizmust. De saját „kollektívizmusa“ meglehetősen dogmatikus volt. Arra a következtetésre kell tehát jutnunk, hogy Bloor durkheimizmusa néhány terminológiai egybeesésen és egy bizonyos általános és felszíni hasonlóságon alapult. A lényegét illető elméleti orientációban Durkheim és Bloor túlságosan különböznek, sokszor ellentétes következtetésekhez jutnak. A durkheimi tudásszociológiát mégse vélhetjük ezzel elintéztnek — a következő fejezetben erre fogok kitérni.

IV.

A modern tudásszociológiának természetesen nem csak az a feladata, hogy megállapítsa általánosságban a társadalmi struktúra és a tudás közti

6 Néha persze Durkheim is megfogalmaz olyan gondolatokat, amelyek összeegyeztethetetlenek alapeszméjével. Így pl. egy helyen azt mondja, hogy a kollektív reprezentációk azért objektívek, mert végzetlenül sok ellenőrzésnek voltak már alávetve (Durkheim, 1960, 625) — ami félreismerhetetlenül empirista érv, s az egész gondolatmenetet veszélyezteti.

determinációs vagy korrelatív kapcsolatot. Részleteiben kell elemeznie a tudás társadalmi produkcióját. Bloor is ezt teszi a Boyle és Newton fizikai elméleteire vonatkozó megjegyzéseiben. (Bloor, 1982, 284-291) Kimutatja, hogy a felső középosztályok a XVII. és XVIII. század fordulóján a viszonylagos stabilitás megőrzésében és az autonóm népi mozgalmak megakadályozásában voltak érdekelték. Ezek az érdekek részletesen kidolgozott politikai ideológiákban fejeződtek ki, s ezeket az ideológiákat Boyle, ül. Newton nemcsak elfogadta, hanem aktívan propagálta is. Kimutatja azt is, hogy a rendelkezésre álló kísérleti adatok különböző értelmezéseket engedtek meg, s egyaránt összeegyeztethetők voltak a részecskék önálló mozgását feltételező és azt megtiltó elméletekkel. Minthogy így az elmélet az empirikus adatok által „aluldeterminált“ volt, Boyle és Newton döntése a passzív, önálló mozgásra nem képes anyagi részecskék feltételezése mellett politikai érdekek és ideológiáik befolyása alatt született — állítja Bloor.

Durkheim tudásszociológiája ezt a fajta beszédmódot nem engedi meg (épp ezért tűnik néha annyira idejétműltnak). Láttuk már, hogy Durkheim általános szociológiája és vallásszociológiája elválaszthatatlan. A szent/profán oppozíciója egész elméleti konstrukciójának központi darabja volt. Ennélfogva az ideológiaprobléma, a társadalmi érdekek és a hiedelmek viszonyának kérdése nem létezett számára.⁷ Ez legalább annyira volt nyereség, mint veszteség. Nem ismerte azt a problémát, amely a német tudásszociológiát kínozta. Ez utóbbi kérdésfeltevéséből következően a társadalmat és a tudást mint külön entitásokat tételezte fel még akkor is, ha éppen egységüket akarta demonstrálni. (Lenk, 1972)

Megfigyelhettük, hogy ahol Durkheim valamiképpen mégis a társadalom és a tudás viszonyát kívánja jellemezni, metaforikus, bizonytalan, pontatlan és néha ellentmondó kategóriákat használ. Váltakozva használ olyan kifejezéseket, mint eredet, termék, megfelelés, lefordítás. *A vallási élet elemi formái* befejező fejezetében találhatunk néhány érdekes és néha zavarba ejtő formulát. A tükör-metafora maradványai is feltűnnek a szövegben (pl. Durkheim, 1960, 601), de egy világos és a történelmi materializmust bíráló

7 „Ez nem tudásszociológia, amelyet az érdekhelyzetek és az ideológiák makroszociális összefüggései érdekelnek, hanem a megismerés alapvető kategóriáinak társadalmi konsztitúciójával foglalkozó elmélet.“ (Joas, 1985, 416)

megjegyzésben (ahol érdekes módon a kollektív tudat terminus is felbukkan) Durkheim elutasítja a tükrözésméletet.

„De a kollektív tudat valami más, mint a morfológiai alap egyszerű epifenoménya, ahogy az egyéni tudat is más, mint az idegrendszer egyszerű kibontakozása (*efflorescencé*). Hogy az előbbi megjelenhessen, az egyes tudatok sajátos szintézisének kell létrejönnie. Márpedig ennek a szintézisnek az az eredménye, hogy az érzések, eszmék és képzetek külön világa bontakozik ki, s ezek megszületésük után a saját törvényeiknek engedelmesskednek. Vonzzák és taszítják egymást, egyesülnek, elkülönülnek, szaporodnak anélkül, hogy mindeme kombinációkat az alapul szolgáló realitás állapota meghatározná vagy kiváltaná.“ (Durkheim, 1960, 605)

Más megjegyzéseiben egészen különböző metaforákat használ, ahol a morfológiai alap fogalma teljesen eltűnik. Az ideálok és a szent reprezentációk keletkezéséről beszélve azt fejt ki, hogy az eszmények „a társadalmi élet természetes termékei“. „A társadalom nem hozhatja létre és nem alkothatja újjá magát, csak úgy, ha ezzel együtt eszményeket teremt.“ (Durkheim, 1960, 603) Másutt azt mondja, hogy a kollektív reprezentációk „megfelelnek annak a módnak, ahogy ez a nagyon sajátos lény, a társadalom elgondolja tapasztalatának tárgyait.“ (Durkheim, 1960, 621) Egy helyen a konstitúció szó is felmerül: „Mert a társadalmat nem az őt alkotó egyének tömege konstituálja, nem a talaj, amelyet elfoglalnak, nem az eszközök, amelyeket használnak, nem a mozgások, amelyeket elvégeznek, hanem mindenekelőtt az az eszme, amelyet a társadalom önmagáról alkot.“ (Durkheim, 1960, 604)

Durkheim tehát a társadalom konstitúciójának elmélete felé mozgott. A megismerés szociológiájára vonatkozó nézetei azokat a kísérleteit tükrözték, hogy megfogalmazza ennek az elméletnek az alapvető gondolatait. Amikor a korai, a gondolkozás morfológiai bázisát feltételező elmélet eltűnt (illetve csak izolált megállapításokban élt tovább), és átadta helyét a duális kategóriapárok strukturalizmusának, a lényeges probléma már nem a társadalom és az eszmék viszonyának a kérdése lett, hanem az, hogy az eszmék milyen konstitutív szerepet játszanak a társadalmi folyamatban, illetve ez a folyamat hogyan konstituálja magukat az eszméket. A szent/profán dichotómia olyan társadalmi szférákat különített el, amelyekben a

konstitúció eltérő elvei, sajátos módszerei működtek. Az eszmék, a tudáselemek komplex, egyáltalán nem monokauzális viszonyban álltak a társadalmi gyakorlattal. Az eddigi idézetek inkább a hiedelmek, az eszmék konstitutív szerepét hangsúlyozták. Durkheim valójában a gyakorlatok és a hiedelmek, a tudás interdependenciáját tartotta fontosnak (ahol az elsődlegesség kérdésének szigorúan véve nincs különösebb jelentősége). „A kultusz nem egyszerűen olyan jelek rendszere, amelyek segítségével a hit megjelenik a külvilágban; ez azoknak az eszközöknek az összessége, amelyek segítségével megteremti és újrateregeti önmagát.“ (Durkheim, 1960, 596) Ugyanezt a társadalomról mint egészről is elmondja:

„Arról van szó, hogy a társadalom csak akkor éreztetheti befolyását, ha cselekvésként létezik, s nem létezhet cselekvésként, ha az őt alkotó egyének nem gyűlnek össze és nem hajtanak végre közös cselekvéseket. A közös cselekvés révén ébred önmagának tudatára és tételezi önmagát; mindenekelőtt aktív kooperációként létezik. Az eszmék és a közös érzések is csak az őket szimbolizáló külső mozgások révén létezhetnek, ahogy ezt bemutattuk. Tehát a cselekvés uralkodik a vallási életben, egyszerűen azért, mert a társadalom annak a forrása.“ (Durkheim, 1960, 598)

Durkheim elmélete az eszmék társadalmi konstitúciójáról és az eszmék konstitutív szerepéről a társadalmi folyamatban természetesen kifejtetlen és töredékes maradt. A durkheimi paradigma fokozatos hanyatlása is hozzájárult ahhoz, hogy lassan eltűnt a szociológia emlékezetéből. Mégis, és éppen az „erős program“ szempontjából ez a konstitúciós elmélet érdekesebb lehet, mint azok a részletek, amelyeket Bloor kiemelt a durkheimi műből. Ahogy már jeleztem, az igazán fontos kérdés nem az, hogy milyen társadalmi hatás mutatható ki ebben vagy abban az elméleti megállapításban, hanem az, hogy hogyan és milyen társadalmi feltételek mellett konstituálódnak a különböző kutatási metodológiák.

Természetesen Durkheim elmélete sok okból bírálható. A legegyszerűbb az, ha összeszedjük, hogy mennyit tévedett egyszerű ténykérdésekben (1. Lukes, 1977, 477-484), elkerülhetetlenül, lévén igazi karosszék-etnográfus. Önmagában az azonban, hogy tényleg univerzális jelenség volt-e a totemizmus, hogy létezett-e a totemisztikus klán, stb. az elmélet bizonyos alap-

vető téziseit nem érinti, amennyiben ezek tarthatók a speciális etnográfiai feltevések nélkül is.

A problematikus pontok kimutatása előtt le kell szögezni, hogy Durkheim természetesen nem ismerte a „cselekvőt“ abban az értelemben, ahogy a mai szociológia ismeri. Ez nem hiba vagy hiányosság, egyszerűen azt a paradigmátikus különbséget jelzi, amely a mai szociológiát tőle elválasztja (s bizonyára amennyi nehézsége származott Durkheimnek abból, hogy nem volt cselekvésemélete, ugyanúgy kimutathatók — természetesen másfajta - nehézségek, amelyek a mai szociológiában a „cselekvés“ paradigmájának általánosságából származnak). Durkheim vizsgálata nem a bennszülött cselekvőkre vagy csoportjaikra irányul, hanem a hiedelmekre, rituálékra, osztályozási formákra, stb., röviden: a társadalmi tényekre. A társadalmi tény megfigyelhető létező, többnyire valamilyen hiedelem alkotja a magvát. Durkheim „társadalmi realista“ volt abban az értelemben, hogy a társadalmi jelenségeket nem vezette vissza szubjektív szándékokra, motívumokra, nem gondolta, hogy ezek fényében lennének értelmezhetők, interpretálhatók ama tények. Ellenkezőleg: ezekhez a létező, megfigyelhető, biztos léttel rendelkező tényekhez képest a szubjektív mentális állapotok szerinte éppen tűnékeny, formátlan jellegük miatt méltatlanok arra, hogy a szociológiai vizsgálat tárgyát képezzék.

Durkheim eme nem-cselekvéseméleti sémájának legnagyobb problémája, hogy túlságosan durva és leegyszerűsített. Az elmélet gerincét alkotó fogalompárok mind egyetlen dimenzióban helyezkednek el, izomorfak, ugyanaz az ellentét választja el az egyénit a társadalmitól, mint a profánt a szenttől és az érzékit a kategoriálistól. Ráadásul ez a fogalmi séma erősen féloldalas: az egyik pólus kitüntetett, és a vizsgálat kizárólag rá (a „szent“ félre) irányul. Mindez azért van, mert Durkheim, noha maga is tudta, hogy a tárgy előzetes definíciója és az elemzés érdemben való kifejtése egymástól elválasztandó, gyakorlatilag nem tett különbséget két elméletépítési lépés, a tárgykör rögzítése és az alapvető elméleti megállapítások felvázolása között. A „szent“ fogalmának a definíciója egyszerre szolgál arra, hogy elhatárolja a vallási hiedelmeket és gyakorlatokat a nem-vallásiaktól, másrészt e definíció az elméleti magyarázatok fő eleme. Ennek a következménye az, hogy a „profán“ elemek teljesen kiesnek a szociológia vizsgálati köréből, holott az

eredeti program szerint a profán/szent különbség az, amelynek az elemzése a feltett kérdésekre a választ megadhatja.

Durkheim úgy tudta és írta, hogy az ausztrál társadalmak élete a profán, gazdasági, szétszórta és a szent, rituális, összetömörült fázisok között változik. (Durkheim, 1960, 307 sk.) Olyan tényekkel foglalkozott tehát, amelyek a profán/szent dichotómia mindkét oldalán helyezkedtek el. A profán szféra ugyanúgy társadalmilag megkonstruált, mint a szent. Minthogy a rítus helye, ideje és tartalma pontosan rögzített, eo ipso a profán helye és tartalma is rögzített. (Durkheim, 1960, 309) Erről tanúskodik az áldozat elemzése: minthogy az áldozat szent dolgoknak individuális, profán lények által való manipulációja, nagyon veszélyes eljárás, ezért pontosan rögzíteni kell, hogy mi az, ami a szent, és mi az, ami a profán szférájába tartozik, hogyan lehet a kettő között közlekedni. (Durkheim, 1960, 465 sk.)⁸ Vagyis Durkheim számára empirikus, vizsgálati problémaként vetődött fel, hogy a jelenségeket a szent/profán dualizmus mindkét oldalán elemeznie kell - mégis ténylegesen alig fordított figyelmet a profán szféra részletes vizsgálatára, a társadalmat a szent pólussal azonosította.

A féloldalas strukturalizmus mellett *A vallási élet elemi formáinak* egyik legproblematisabb és ugyanakkor legfontosabb mozzanatát a vallási hiedelmek eredete kapcsán tárgyalt „kollektív lelkesültség“ fogalma jelenti. Durkheim gyakran és következtelenül élt evolúciós feltevésekkel. Ha megszorult és az empirikus adatok nem nagyon egyeztek elméleti tételeivel, könnyen feltételezte, hogy túlfejlődött vagy ellenkezőleg primitív formákról van szó a megfigyelésekben. (Lukes, 1977, 33) Tipikus evolucionista kérdés a vallási hiedelmek eredetének a kérdése is — de tud-e igazi evolucionista választ adni rá Durkheim?

Mint említettük, Durkheim szerint az ausztrál bennszülöttek élete (tulajdonképpen minden társadalom élete) két fázisban zajlik: a szentben és a profánban. A szent, intenzív, „társadalmibb“ fázis a korroborik időszaka. A pusztaság tömörülés izgató hatással van a bennszülöttekre, „...közeledésükből egyfajta elektromosság keletkezik, amely gyorsan rendkívüli izgalmi állapotba hozza őket.“ (Durkheim, 1960, 308) Valójában persze Durkheim

⁸ Részletesebben I. Mauss — Hubert, 1968a, különösen 212, 251-5 és; Mauss — Hubert, 1968b, 16: „Az áldozat eszköz a profán számára, aminek során a feláldozott közvetítésével kommunikálhat a szenttel.“

leírásából is világos, hogy nem a pusztaság tömörülése hozza létre ezt az izgalmi állapotot (*exaltation*), hiszen jól meghatározott intézményes alkalmakkor, a warramungáknál pl. a Wollunqua kígyó vagy a tűz ünnepén bontakozik ki. Az összejűtkeken nagyfokű izgatottság vesz erőt, amely a szertartások fázisai szerint hol erősödik, hol gyengül, tetőfokát hajnal felé éri el, s napfelkeltekor hirtelen véget ér. A bennszűlöttek úgy érzik — írja Durkheim — hogy valami hatalmába kerítette őket,

„... elragadta őket egy külső hatalom, amely a normális időhöz képest másfajta gondolkozásra és cselekvésre készíteti őket ... minden úgy történik, mintha tényleg egy különleges világba kerültek volna át, amely egész más, mint a közönséges élet világa, egy olyan környezetbe, amelyet rendkívűl intenzív erők népesítenek be, s ezek hatalmukba kerítik és átalakítják őket.“ (Durkheim, 1960, 312)

Mint hogy tehát a bennszűlöttek tényleg úgy érezhetik, hogy két világban mozognak, a mindennapi élet unalmas világában és az ünnepek szent világában, a szent/profán dualizmus ezzel magyarázható. „űgy tűnik tehát, hogy a lelkesűlt társadalmi környezetben magából ebből a lelkesűltségből szűletett a vallási eszme.“ (Durkheim, 1960, 313) A külső erő, amely a bennszűlötteleket magával ragadja, maga a közösség, a nemzetség, amelyet a szertartásokon a nemzetségi szimbólum, a totem reprezentál. (Durkheim, 1960, 314-5) Ezért a vallási élet kezdetét a totemben szimbolizált nemzetség „istenítése“ képezi, az isten a nemzetség anonim és kollektív erejének a reprezentációja. (Durkheim, 1960, 318) Az így kialakított istenség kettős természetű: egyrészt morális jellegű („... mert teljes egészében azokból a benyomásokból alkotják meg őket, amelyeket a kollektivitás, ez a morális lény ébreszt az egyénekben, akik ugyancsak morális lények...“), másrészt materiális jellegű, mert anyagi tárgyakkal áll kapcsolatban: a totemtárgyakkal és azok dologi szimbólumaival. „E kettős természetének köszönhetően lehetett mintegy az az öntőforma, ahol kiformalódtak az emberi civilizáció fontosabb csirái.“ (Durkheim, 1960, 319) A kollektív lelkesűlttség eme állapotából származnak tehát nemcsak a vallási képzetek, hanem egyfelől a jog, a szépművészetek, másfelől a természettudományok, a technikai és ipari ismeretek is. (Durkheim, 1960, 319-20)

A korroborik azonban nemcsak a vallási ceremóniák, hanem mindenfajta, a közös érzelmeket és eszméket megerősítő ceremónia östípusai is. Igaz, mondja, ma nem tudjuk átélni ezeknek a nemzeti és társadalmi ünnepeknek a jelentőségét, mert a morális közepszerűség korszakában élünk.

„El fog jönni a nap, amikor társadalmaink újra megismerik a teremtő forrongás óráit, amelyek során új eszmék fognak megjelenni, új formulák alakulnak ki, s ezek fognak egy ideig vezetőül szolgálni az emberiségnek.“ (Durkheim, 1960, 611)

Ez a gondolat nem áll elszigetelten Durkheim életművében. Egy 1909-es előadásában a következő eseményeket nevezte meg a lelkesültség példaként: a Forradalmat, az 1870-es háborút, a szocialista pártok példáját, a Dreyfus ügyet. (Durkheim, 1975b, 14) 1911-es tény- és értékítéletekről tartott előadásában az értékítéleteket épp azért tartja lehetségesnek, mert létezik egy új fajtájú lelki élet, a társadalmi tevékenység különös módja, amely a lelkesültség (forrongás) pillanataiban létrehozza ezeket az eszményeket. (Durkheim, 1978d, 211-2)

Durkheim érvelésének klasszikus architektonikája megtévesztő. Valójában ugyanis két különböző dolgot állít: egyrészt azt, hogy vannak olyan gyakorlatok, amelyek mintegy megerősítik, periodikusan megújítják a szent/profán különbséget, másrészt azt, hogy maga a különbség e gyakorlatokból magyarázható. A második állítás természetesen nem következik az elsőből. A szent gyakorlatok, minthogy ezeket épp a szent/profán különbsége konstituálja, ezt a különbségtételt nem magyarázhatják meg. (Lévi-Strauss, 1962, 102-3) Durkheim, minthogy evolucionizmusa csak reziduális jellegű, kísérletet sem tesz arra, hogy a szent és profán gyakorlatok elkülönülését valamiféle evolúciós újításként értelmezze. Ehhez egy a sajátjától lényegesen különböző elméletre lett volna szüksége. Megelégszik azzal, hogy elejt néhány evolucionista konnotációjú állítást, s aztán egyszerűen leírja a lelkesült gyakorlatokat.

Abból, hogy a lelkesültség állapotai és a kollektív reprezentációk, az eszmék között összefüggés van (bármilyen tisztázatlan is ez), az az érdekes következtetés adódik, hogy az eksztatikus élmények az ésszerűség forrásai. Láttuk, hogy az ész Durkheim szerint semmi más, mint a közös eszmék összessége, „... a személytelen ész semmi más, mint a kollektív gondolkodás

másik elnevezése.“ (Durkheim, 1960, 636) A lelkesültség állapotai így — a látszat ellenére — nem irracionális jelenségek. Ha a vallás és a tudomány között nincs lényegi ellentét, s ha a vallási hiedelmek eredete a kollektív lelkesültség, akkor végső soron a tudományos eszmék s mindenekelőtt a kanti értelemben vett kategóriák eredetét is itt kell keresni. Ez nem pusztán az elmélet belső összefüggésrendszeréből adódó furcsaság. Benne Durkheim racionalizmusa fejeződik ki, az a meggyőződése, hogy a társadalmi állapotok és a kollektív reprezentációk racionalizálhatók. Mindezt természetesen az ál-evolucionista feltevések megerősítik, hiszen így ez a racionalizációs potenciál nem úgy jelenik meg, mint a társadalmon kívüli, ahistorikus észben rejlő képesség — láttuk, hogy pont ennek a feltevésnek az elkerülése volt Durkheim szándéka. Másrészt viszont — minthogy a cselekvéseméleti feltevésektől idegen maradt — ezt a potenciált nem tudta a kommunikáció jelenségéhez vagy valamilyen más interaktív jelenséghez kötni. Az ál-evolucionizmus tehát a racionalizáció lehetőségének nyitva tartása szempontjából is fontos volt számára.

A kollektív lelkesültség állapotainak elemzése jó példa arra, hogy Durkheim ugyan egy olyan tudásfelfogás felé indult el, amely a tudás társadalmi konstitúciójára figyelt, de kísérlete elakadt azokon a korlátokon, amelyeket egyébként igen termékeny, strukturalista jellegű általános elmélete támasztott. Durkheimnek természetesen jó oka volt arra, hogy megmaradjon még intellektuális áldozatok árán is elképzeléseinél. A durkheimi szociologizmus — mint említettem — két fronton hadakozott. Egyrészt ugyanis szembenállt a század elején megújuló nacionalista és vallási áramlatokkal, amelyek valamilyen értelemben egy új irracionalizmust hirdettek. Durkheim úgy fogta fel, hogy az akkor divatosá váló pragmatizmus is ezeknek az irracionalista áramlatoknak a számát gyarapítja. (Durkheim, 1955) Másfelől védekeznie kellett az individualista racionalizmus kifogásai ellen. A vallás szociológiai magyarázata, a kantianizmus szociologizálása demonstrálta, hogy az ész sajátos képességei csak társadalmilag értelmezhetőek. Ugyanakkor az az állítás, hogy a vallási hiedelmek társadalmilag (a lelkesült gyakorlatok során) keletkeztek, lehetővé tette, hogy ezeket mégis mint az értelem számára felfogható és elsajátítható képződményeket írja le. A különféle irracionalizmusokkal szemben ugyancsak jó szolgálatot tett egyrészt a vallási és egyéb hiedelmek racionálisan megérthető keletkezésmódjára való utalás, a titok-

zatos érzelmi tényezőkre való utalások kizárása, másrészt a hiedelmeknek mint kollektív tulajdonban levő és racionális képződményeknek a leírása. Minthogy az evolúciós feltevések kellettek ahhoz, hogy a kollektív reprezentációkat, a szent szféráját és a belőle kialakuló egyéb szférákat racionális képződményekként lehessen leírni, ezért lehetetlen volt számára a visszavonulás a tiszta strukturalizmusba. A strukturális feltevések feladása viszont a magyarázatot visszavetette volna az individuális cselekvők síkjára.

Nyilvánvaló tehát, hogy egy olyan tudásszociológiának, amely a durkheimiánus problémafelvetést komolyan veszi, két összetartozó feladatot kell megoldania. Egyfelől meg kell vizsgálnia, hogy strukturalizmus és evolucionizmus ellentétes feltevései között hogyan lehet mégis kidolgozni a tudás és társadalom konstitúciójának elméletét, másfelől komolyan szembe kell néznie a racionalizáció képességének és lehetőségének a problémájával. Durkheim kapcsán, mint láttuk, mindkét vonatkozásban csak jelezni lehetett a problémákat. Ma a megoldást bizonyosan nem lehet tiszta durkheimiánus módon megtalálni. Bloor mindenesetre inkább arra hajlott, hogy kikerülje ezeket a kérdéseket. Különösen fontosnak tartom, hogy Durkheim kategóriáit csak az avított racionalizmus elleni polémijában használta fel, s komolyan nem vizsgálta meg, hogy életben tartható-e Durkheim feltevése arról, hogy a társadalmi gondolkodás, a kollektív reprezentációk racionálisak vagy legalábbis racionalizálhatók. Talán ennek következménye, hogy Durkheim után Wittgensteinhez fordult inspirációért. Ezzel ismét elszalasztódott az a lehetőség, hogy a tudásszociológia feltámassza a nagyjából elfeledett durkheimi paradigmában rejlő erőforrásokat.

A halál problémája a durkheimi szociológiában

Első pillantásra is nyilvánvalónak tűnik, hogy ha létezik a halál „szociológiája“, annak elmélettörténetében Durkheimnek kiemelkedő helyet kell kapnia, elvégre ő az egyetlen klasszikus szociológus, aki egy halálnemről, az öngyilkosságról írt ma is sokat olvasott munkát. De hogyan és milyen értelemben lehet a halál szociológiai kutatási téma?

Intuitíve tudjuk, hogy a halál társadalmi jelenség, hiszen mind a hozzá vezető út, mind a bekövetkezte után elvégzett rítusok, az elhaltakra való emlékezés és a halottkultusz összetett, jelentésekben gazdag, a társadalmi életet mélyen átszövő cselekvések sorozatát implikálja. Az intuitív tudás elméleti explikációja azonban nehézségekbe ütközik.

A szociológia kézenfekvő, tankönyvi definíciója szerint a társadalmi kapcsolatokkal, társadalmi interakciókkal foglalkozó tudomány. A halott eo ipso nem léphet interakcióba másokkal. A halál ennél fogva — összhangban fiziológiai definíciójával — határfogalomként definiálódik, a társadalmi létezés legáltalánosabb határaként. Magának a halálnak, a halottaknak ennél fogva nem is lehet szociológiája, csak a meghalásnak, illetve annak, ahogy a társadalom tagjai, az életben levők viszonyulnak a halál fiziológiai tényéhez. Mindazt, ami a halállal összefügg, csakis az élet felől lehet explikálni. A halál — mint a köznapi gondolkodásban és számos etikai rendszerben — abszurd tény, botrányos szükségszerűség marad, valami olyasmi, ami lényegében érthetetlen és megmagyarázhatatlan.

Érdemben különbözik ettől az a, különösen a szociológia kezdeti időszakában erőteljes, de ma is létező felfogás, amely a társadalmat nem az inter-

akciókból magyarázza, hanem valamilyen szupraindividuális létezőként képzei el: organizmusként, önfenntartó rendszerként. A társadalom mint szupraindividuális létező szemszögéből a halálprobléma felvetődhet a „társadalom halála“ metaforikus értelmében. Csakhogy, mint azt már a korai funkionalisták is felismerték, a társadalom nem tud a szó szoros értelmében „meghalni“, noha egyébként sok tekintetben organizmusnak látszik. Visszatérő és elvileg leküzdhetetlen nehézségekkel találkozunk, ha a rendszer fennállásának, „életének“ határfeltételeit akarjuk definiálni. A halál ebben az értelemben tényleg csak metafora. Ha viszont nem metaforikus értelemben beszélünk róla, azaz a rendszert alkotó individuumok halálaként, úgy az a rendszer egyik banális problémájaként definiálható: hogyan biztosítható a rendszerműködés folytonossága az elemek folytonos cserélődése esetén. A halál ebben az esetben is egyszerű adottság, a rendszerfennmaradás szempontjából kényszerűen tudomásul veendő tény, aminek még pozitív hatásai is vannak (pl. az innovációs folyamatok vonatkozásában). A halálnak itt sincs szociológiája; az elemek (tagok, egyének) fiziológiai okokból bekövetkező folytonos cserélődéseként konceptualizálódik, s végül teljesen kiesik mint probléma, amikor a modern funkionalizmus a rendszer elemeinek már nem a „halálképes“ egyéneket, hanem valami mást (pl. az elemi kommunikációt) tekint.

Ha Durkheim munkásságát a „halálprobléma“ szemszögéből vizsgáljuk, nemcsak azt kell tehát megemlítenünk, hogy alaposan és hosszú ideig foglalkozott egy jellegzetes „haláltémával“, hanem részleteiben is meg kell vizsgálnunk, hogy milyen módon konceptualizálja a banálisan adott, de a szociológia szemszögéből problematikus kérdést. Mint az köztudott, az öngyilkosságot mint tudományos témát nem Durkheim fedezte fel. Egyfelől az európai kulturális hagyományban az ókorban is, az újkor elejétől fogva újra visszatérően sokan foglalkoztak az öngyilkossággal mint morális problémával, s ennek megfelelően az a szépirodalom egyik kedvelt toposzává is vált. Másfelől a XIX. század elejétől feltámadó statisztikai érdeklődés gyorsan kiterjedt a „morális statisztika“ területére, s ezen belül az öngyilkosságok megfigyelése kitüntetett szerepet játszott. Durkheim könyvének futólagos áttekintése is meggyőzhet arról, hogy e nélkül a statisztikai kutatás nélkül vállalkozása elképzelhetetlen lett volna. A helyzet tehát az, hogy amennyiben Durkheimnek a „halál szociológiájában“ kiemelkedő szerepet

tulajdonítunk, ezt nem a jelenség „felfedezésében“ játszott szerepe, hanem a már ismert problémakör elméleti megvilágítása miatt tesszük.

Azt, hogy Durkheim éppen az öngyilkosságot választotta empirikus kutatásai tárgyául, elégséges módon megindokolhatja az is, hogy épp e vonatkozásban állt rendelkezésére kellően nagy, összehasonlíthatókat is megengedő anyag, amelyen demonstrálni tudta a szociológia teljesítőkéességét, a kifejlesztett módszertani elvek helyességét. (Douglas, 1967, 3 sk.; Lukes, 1977, 191 sk.) Tudjuk azonban, hogy Durkheimet egyéb tényezők is motiválták. Az öngyilkossággal valójában már jóval azelőtt elkezdett foglalkozni, hogy módszertani elvei kikristályosodtak volna: első e tárgyban írt dolgozata (Durkheim, 1975k) már széles irodalom- és anyagismeretről tanúskodik. Ennek a korai érdeklődésnek a megerősödésében szerepet játszott egy személyes mozzanat is: barátjának, Victor Hommay-nak tisztázatlan, de az öngyilkosság lehetőségét megengedő halála. (Durkheim, 1975m) Az öngyilkosság azonban elsősorban azért keltette fel figyelmét, mert benne a társadalmi válság, a társadalmi betegség indikátorát látta.

„Anélkül, hogy a jelenség pszichológiájával bővebben foglalkoznánk, bizonyos, hogy az öngyilkosságok szabályos növekedése mindig a társadalom organikus feltételeinek súlyos zavaráról tanúskodik. Ahhoz, hogy ezek az abnormalis cselekedetek gyarapodjanak, az szükséges, hogy több ok legyen a szenvedésre, s ugyanakkor a szervezet ellenálló ereje is meggyengüljön. Bizonyosak lehetünk tehát afelől, hogy azok a társadalmak, ahol az öngyilkosságok gyakoribbak, kevésbé jó állapotban vannak, mint azok, ahol ritkák.“ (Durkheim, 1975k, 217)

Különös szöveg, amely összekapcsolja a betegség és halál XIX. századi szociológiai értelmezésének két szintjét, az egyéni és az osztálytársadalmi, az egyéni szenvedést az osztálytársadalmi betegség indikátorának teszi,¹ s ezzel előkészíti *Az öngyilkosság* paradox eredményeit. Durkheimet, ez teljesen nyilvánvaló, a társadalmi válság és a társadalmi felbomlás akkoriban sokat tárgyalt problémája foglalkoztatta. (1. Lacroix, 1981; Lukes, 1977, 195 sk.)

1 Ez természetesen banális, nem kívánt Durkheimtől külön reflexiót. Mégis meg kell jegyezni, hiszen ennek a magátólértetődőségnek az alkalmazása kulcsmozzanat a durkheimi elmélet kialakításában.

Bármilyen személyes indítékok is mozgatták, a tudomány és a szociológia közfunkciójának durkheimi felfogásából az következett, hogy ne az egyéni szenvedést, hanem a társadalmi bajt vizsgálja elsősorban. Az öngyilkosság - ez a szövegből egyértelműen kiderül — azért lehet e „társadalmi baj” indikátorra, mert maga is baj, szenvedés. A két szint közötti összefüggés elsősorban metaforikus. Ezt a problémát *Az öngyilkosság* sem tudta feloldani.

Az öngyilkosság annyira ismert, annyit elemezték,² hogy teljesen felesleges gondolatmenetét, főbb állításait itt összefoglalni. A munka ismerői számára nyilvánvalónak kell lennie, hogy elméleti értelemben a könyv *nem az öngyilkosságról szól* Durkheim a társadalmi integráció és reguláció elméletét fejtette ki, az öngyilkosságra vonatkozó statisztikai anyag felhasználásával. Az öngyilkossági rátákat Durkheim a társadalmi állapot kézenfekvő indikátorainak tekintette — ezt a már idézett egyszerű metafora alapján tehetette. De az öngyilkossági ráták és az öngyilkos aktusok közötti kapcsolat (amelyet első ilyen tárgyú írásában még nem látott problematikusnak) módszertani és kutatásgyakorlati megfontolásokból már a könyv legelején megszakadt, s Durkheim halvány kísérletei arra, hogy helyreállítsa, eredménytelenek maradtak.

A könyv elfogulatlan olvasóinak észre kell venni, hogy Durkheim érvelése a könyv bevezetőjében következetlen. Durkheim e bevezetőben a két közismert, módszertani esszéjében kifejtett „szabályt” alkalmazta: a tárgy előzetes definíciójának és a társadalmi tények *sui generis* voltának szabályát. Az első értelmében elveti azt, hogy a köznyelv terminusait közvetlenül átvéve induljon el a vizsgálat:

„...a tudós nem teheti vizsgálata tárgyává azokat az eleve kész ténycsoportokat, amelyeknek a mindennapi beszéd szavai felelnek meg. Saját magának kell tehát kialakítania a vizsgálni kívánt csoportokat, hogy biztosítsa számukra a homogenitást és specifitást, tudományos kezelhetőségük feltételét.” (Durkheim, 1982, 29)

Ezeknek az előírásoknak a szellemében Durkheim először az öngyilkosság tudományos definícióját keresi. Eközben — tőle szokatlan módon — mai

2 L. a legfontosabb, *kifejezetten* *Az öngyilkosság* állításainak szentelt monográfiákat: Besnard, 1987; Douglas, 1967; Popé, 1976; Taylor, 1982 — a nagyszámú általános Durkheim-elemzés mellett.

értelemben cselekvéseméleti megfontolásokat követ. Néhány bekezdés után azonban világossá válik, hogy először az öngyilkosság tudományos *pszichológiai* definícióját akarja megadni, s aztán ettől elkülöníti a *szociológiai*.

A pszichológiai elemzés során megkülönbözteti a cselekvés akarati (szándék, cél) és kognitív elemeit. A meghatározás — mondja — nem indulhat ki az akarati elemekből, mert az indíték, a szándék (*mobile, intention*) a külső megfigyelés számára hozzáférhetetlen, s a belső, az önmegfigyelés is megbízhatatlan.³ A célok (*fin, but*)⁴ tekintetbevétele sem vezet eredményre, mert ugyanaz a cselekvés (nyilvánvalóan: egy másik, ugyanolyan külső megfigyelhető vonásokkal rendelkező cselekvés) sokféle célt szolgálhat, így a célok alapján elkülönítenénk egymástól olyan cselekvéseket, amelyek pedig hasonlóak. (Durkheim, 1982, 31)

Az öngyilkosság meghatározására így nem maradt más mód, mint a kognitív elem tekintetbevétele: a cselekvő tudja, hogy mi lesz viselkedésének eredménye — a célokat és szándékokat elhanyagolhatjuk.

„... öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív aktusa idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet.“ (Durkheim, 1982, 32)

Durkheim ezt a meghatározást két, jellegzetesen pozitivistá megfontolás miatt választja: egyrészt úgy gondolja, hogy határozottan elválaszthatók azok az állapotok, amikor a cselekvő tudja, hogy mit tesz, azoktól, amelyekben tudattalanul cselekszik, másfelől úgy véli, hogy a megfigyelő pontosan *tudhatja*, hogy a cselekvő mit tud. Természetesen úgy véli, hogy a cselekedet és a beállott halál összefüggése is egyértelműen megfigyelhető.

A gondolatmenetben és az érvekben rejlő pozitivistá előítéletek kritikájával nem kell foglalkoznunk. Érdekesebb az, hogy e meghatározás egy cselekvéseméleti kutatási programot is tartalmaz. Ez első pillantásra meglepő,

3 Ez igazi pozitivistá érv, s teljesen összhangban van *A szociológia módszertani szabályai* ama elvével, hogy a társadalmi tényeket mint dolgokat (*comme des choses*) kell tekinteni. (Durkheim, 1978c, 37)

4 A szövegből nem világos, hogy Durkheim hogyan különböztetné meg egymástól a szándékot, az indítékot és a célt — de ennek, mint látni fogjuk, érvelése lényegének szempontjából nincs is jelentősége.

hiszen Durkheim nem cselekvéelméleti beállítottságú volt. Az is igaz persze, hogy Durkheimet, még ha az itt vázolt definíció szerint folytatta volna is a kutatását, nem az érdekelte volna, ami az öngyilkosság „társadalmi jelentését“ (*social meaning*) kereső fenomenológust.⁵ Mi több, e kutatási programot Durkheim nagy vonalakban ki is bontja. Az így definiált öngyilkos aktusok — mondja — szélsőségességükben is szerves részét alkotják a társadalmi élet egészének.

„Megmutatja (e meghatározás) ugyanis, hogy az öngyilkosságok nem képeznek valamilyen különálló csoportot, nem tekinthetők a borzalmas jelenségek valamilyen elszigetelt osztályaként, amelyeknek nincs semmi kapcsolatuk más viselkedési módokkal, hanem ellenkezőleg, folytonos közbülső sorok kötik össze őket más viselkedési módokkal. Csupán a szokásos eljárások túlhajtott formáját jelentik.“ (Durkheim, 1982, 33)

Első pillantásra Durkheim szövege ellentmondásos: egyfelől azt mondja, hogy az öngyilkosság egyértelműen megkülönböztethető más cselekvésektől (a tudás mint kritérium), másfelől azt állítja, hogy törés nélküli sor vezet a baleseti halálhoz vezető cselekvésektől az öngyilkosságig, közöttük tehát hasonlósági viszony van. Valójában Durkheim gondolata világos, bár kifejtetlen. A világos és egyértelmű tudás csak a legfelső lépcsőfok a sejtés, vélekedés, feltételezés sorában. Az öngyilkosságot az egyértelmű tudás elkülöníti, az eljárási formák hasonlósága összekapcsolja a többi cselekvésmóddal. Ezeknek az eljárásoknak, cselekvési módoknak a mintegy mechanikus összefüggése, illeszkedése adná a keretet, amely okságilag megmagyarázhatóvá teszi a szélsőséges esetet is. Durkheim példái (Durkheim, 1982, 33) azt sejtetik, hogy az öngyilkosság kognitivistá jellemzése megkívánta az öngyilkos aktusok és a többi, esetleg fatális kimenetelű, de nem öngyilkos aktus közötti hasonlóság kiemelését, nemcsak az öngyilkos aktusok teljes elkülönítését. A bátorságból és odaadásból (*courage et dévouement*) fakadó cselekvések ezek szerint egy osztályt képeznének, azonos erkölcsi minőséggel — függetlenül attól, hogy a cselekvéssor öngyilkosságba torkollott-e vagy sem.

⁵ Douglas pl. a közismert durkheimi típusokat (altruizmus, egoizmus, anómia, fatalizmus) cselekvéelméletileg mint általánosított jelentés-struktúrákat értelmezi: 1967, 13-76.

Lehetséges lett volna tehát egy olyan kutatás, amely az öngyilkosságot a morális élet integráns részeként tárgyalja, más cselekvésmódokkal való összefüggését emeli ki — a halált magát mint elemezhetetlen határeseményt tekintve. Ez a paradox eredmény a cselekvéseméleti megközelítés sajátja: a halál minden az egyénnek tulajdonítható cselekvésen túl van (az öngyilkosság esetében azok eredménye), a kutatás így arra irányulhat, hogy melyek azok az elemek, amelyek az öngyilkos cselekvésben más cselekvésekkel közősek, azonos kontextusban tárgyalhatók.⁶

Érdekes, de felesleges tovább spekulálni arról az öngyilkosság-szociológiáról, amely e megjegyzések alapján kidolgozható lenne. Durkheim ugyanis, mint jól tudjuk, gondosan kidolgozott öngyilkosság-definícióját elejti, s valami egész mászt kezd vizsgálni. Ebben a dolog módszertani oldalát tekintve az a közismert meggyőződése játszott szerepet, hogy a társadalmi tények *sui generis* természetűek, azaz a folytonosság a pszichés és a társadalmi jelenségek között megszakad.⁷ Úgy véli itt is, hogy a szociológust nem elsősorban az általa gondosan definiált öngyilkosság mint egyéni aktus érdekli, hanem valami más,⁸ s ettől kezdve *Az öngyilkosság* már nem

6 Douglas (1967) így járt el — a Durkheimétől radikálisan eltérő elméleti keretben.

7 Ismert, hogy ez a felfogása a tudományok rendszeréről kialakított és Boutroux nézetei által befolyásolt filozófiai felfogásával függött össze. Elválaszthatatlanok eme elméleti és metodológiai nézetei a szociológia intézményesülését célzó tevékenységétől. Erre I. Karady, 1976; Karady, 1979; Karady, 1983.

8 Van még egy pont, ahol Durkheim visszatérhetett volna a Bevezető első részében fejtegetett megközelítéshez. Arra a mesteri érvre gondolok, ahol bizonyítja, hogy az öngyilkosságok gyakoriságának napszakok, a hét napjai és az évszakok szerinti változása nem azt jelenti, hogy fizikai (társadalmon kívüli) tényezőknek komoly befolyása lenne az öngyilkosságok alakulására. A „nappal folyó legintenzívebb társadalmi élet” magyarázza az öngyilkosságok napi, az intenzitáskülönbségek a heti és évszakok szerinti periodicitását. (Durkheim, 1982, 105-6) Az az érv, hogy a társadalmi érintkezés sűrűsége, gyakorisága növeli az öngyilkossági hajlamot, annál is inkább érdekes, mert Durkheim későbbi fejtegetései épp azt mutatták be, hogy a társadalmi sűrűség növekedése, legalábbis egy bizonyos határig, az integráció növelése révén csökkenti a szóban forgó csoport öngyilkossági rátáját. Durkheim az imént idézett helyen a társadalmi élet intenzitása és az öngyilkosságok közti összefüggésről beszélt, módszertanilag tehát, ha ezt az összefüggést ki akarta volna bontani, nem úgy kellett volna eljárnia, hogy egy csoport öngyilkossági rátáját összehasonlítsa a csoport társadalmi életének intenzitásával, hanem az intenzív társadalmi életnek az öngyilkos aktusokkal valló összefüggését kellett volna bemutatnia (azaz visszatérnie a mű elején felvázolt cselekvéseméleti megközelítéshez). Ez azonban elmaradt.

az öngyilkosságról, hanem a statisztikai eszközökkel elkülöníthető öngyilkossági rátákról szól.⁹

Közismert fejtegetésről van szó. Azt mondja, hogy egy adott társadalomban az öngyilkosságok összessége,

„nem egyszerűen a független egységek összege, valamilyen kollektív, hanem mint egész, új és *sui generis* tényt alkot, amelynek megvan a saját egysége és individualitása, következésképpen természete, és ... ráadásul elsősorban társadalmi természete van.“ (Durkheim, 1982, 34)

Mint ismeretes, ez a tény a társadalmak hajlama az öngyilkosságra (Durkheim, 1982, 36), s a könyv lényegében erről a „hajlamról“ szól majd, illetve azokról az öngyilkossági rátákról, amelyekben e „hajlam“ számszerűen megragadható. Durkheim teljesen egyértelmű a tekintetben, hogy ez a hajlam a társadalom mint *egész* tulajdonsága, nem az adott társadalmon (társadalmi csoporton) belül öngyilkosságot elkövetett egyének tulajdonsága. Egész elemzése ezen az egyszerű alapelven nyugszik. A problémát Durkheim is világosan látta:

„Egy szó mint száz, ezek a statisztikai adatok azt mutatják, hogy egy-egy társadalom kollektíven hogyan hajlamos az öngyilkosságra. Itt most nem bocsátkozunk bele abba, hogy miben áll ez a tendencia, hogy a kollektív léleknek valamilyen *sui generis* állapota-e, amelynek megvan a maga külön realitása, vagy pedig csupán egyéni állapotok összességét jelenti-e. Bár már az eddigiek is nehezen volnának összeegyeztethetők ez utóbbi hipotézissel, egyelőre nyitva hagyjuk a kérdést, majd később visszatérünk rá.“ (Durkheim, 1982, 39)

A problémát Durkheim érdemben nem tárgyalta. Amikor (a III. könyv I. fejezetében) visszatért rá, pusztán csak a Bevezetés módszertani megfontolásait ismételte meg. Amikor ugyanis általános tanulságként leszögezte, hogy

9 Ebből következik a munka egyik jellegzetes következtetlensége. Az öngyilkosság első, pszichológiai meghatározása kapcsán bemutatta, hogy az öngyilkosság köznyelvi meghatározása pontatlan. Az általa használt (és mi mást használhatott volna?) statisztikák viszont erre a meghatározásra épülő besorolást alkalmaztak. Durkheim azzal a (hamis) érveléssel vigasztalta magát, hogy az arányszámokban az elkövetett hibák kiegyenlítik egymást. A statisztikák megbízhatatlanságának örökzöld kérdésére l. Douglas, 1967, 163-231; Taylor, 1982, 43-122.

„a különböző egyéni problémákkal nem magyarázhatjuk meg az öngyilkosság társadalmi arányát“ (Durkheim, 1982, 281), valójában csak a választott kutatási eljárás következményeit állapította meg. Durkheim eljárása, mint ismeretes, abban állt, hogy az integráció illetve a reguláció elméletére támaszkodva magyarázta, hogyan függnek össze az összehasonlított csoportok öngyilkossági rátái e csoportok más jellemzőivel (pl. a házas és nem-házas férfiak öngyilkossági rátája a házas ill. nem-házas állapot erkölcsi sajátosságaival — Durkheim, 1982, 255 sk.) Kísérletet sem tett arra, hogy az öngyilkosok „egyéni sajátosságait“ tekintetbe vegye: ez módszertani képtelenség is lett volna, gyakorlatilag is (a rendelkezésére álló adatok természete miatt) keresztülvihetetlen lett volna.

Ahogy ezt Durkheim egyértelműen leszögezte, az öngyilkossági ráta a társadalmak tulajdonsága: „... minden társadalomnak történelme minden pillanatában meghatározott hajlama van az öngyilkosságra.“ (Durkheim, 1982, 36) Itt, a Bevezetésben a megfogalmazás még pontatlan: Durkheim természetesen nem arra gondolt, hogy a társadalom mint organizmus lenne hajlamos az öngyilkosságra, hiszen egyáltalán nem foglalkoztatta a „társadalom halála“ organicista problémája. A mű III. könyvében az elemzések lezárása után pontosan fogalmaz:

„Minden időpontban a társadalom erkölcsi alkata szabja meg az önkéntes halálesetek kontingensét. Minden népben működik tehát valamilyen kollektív erő, meghatározott energia, amely öngyilkosságra hajlamosítja az embereket.“ (Durkheim, 1982, 283)

Igaz ugyan, hogy az adatok minősége messzemenően behatárolta a lehetséges elemzési eljárásokat.¹⁰ De Durkheimnek adataitól függetlenül is jó

10 A II. rész I. fejezetének elején, a tulajdonképpeni elemzést bevezetve erre Durkheim is reflektált. Megállapítja, hogy természetesen lehetséges lenne nagyszámú öngyilkossági eset megfigyeléséből kiindulva típusokat alkotni, majd ezeknek típusonként az okait megkeresni. Sajnos, mondja, ehhez nem állnak rendelkezésünkre a dokumentumok. (Durkheim, 1982, 133-4) De, ahogy néhány bekezdéssel lejjebb maga is megállapítja (egy nehezen követhető, problematikus érvelés során), nemcsak az adatok hiánya miatt kell elkerülnie ezt az eljárást. A társadalmi feltételek, az okok szerinti tipizálást kell alkalmaznia, mert „ez a fordított módszer az egyetlen, amellyel a magunk elé tűzött speciális problémát kezelni tudjuk. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy mi az, amit vizsgálunk: a társadalmi öngyilkossági arány.“ (Durkheim, 1982, 135) Márpedig ezt az egyes esetek vizsgálatával tényleg nem lehet elemezni.

oka volt arra, hogy az öngyilkossági rátát mint a társadalmi csoport tulajdonságát értelmezze. Csak ez tette ugyanis lehetővé, hogy az öngyilkossági ráta alakulását, változását a társadalmi csoport egyébként megfigyelhetetlen tulajdonságainak indikátoraként kezelje¹¹ — márpedig, ahogy ezt már idézett 1888-as cikke, de *Az öngyilkosságban* elszórt, s a III. könyv III. fejezetében összefoglalt megjegyzései a modern társadalmak válságos állapotáról is mutatják, ez volt az a szempont vagy érdek, amely kutatását vezette.

Csakhogy az öngyilkosság nem szenvedés mivoltában jelzi a bajt, hanem számszerűségében: viszonylagos gyakoriságában, vagyis egy olyan jellegzetességében, amely az egyéni szenvedés perspektívájából észrevehetetlen. A ráta emelkedése vagy süllyedése, a megfigyelhető területi különbségek utalnak a társadalmi életfunkciók megzavarására. Így viszont (és a szocio-logika szemszögéből helyesen) elvész minden közvetlen azonosság az egyéni szenvedés (az öngyilkosság) és a társadalmi bajok közt: a társadalom bajai individuális szinten értelmezhetetlenek. Ennek folytán a metafora, amely Durkheim témaválasztását ösztönözte, kiüresedett.

Azzal az állítással szemben, hogy az *öngyilkosság* lényegében véve a társadalmak jellegzetes tulajdonságaiként felfogott öngyilkossági rátákkal s nem az öngyilkossággal mint a halál sajátos formájával foglalkozik, ennél fogva *nem* tekinthető az (öngyilkos) halál szociológiájának, felhozható, hogy persze azért Durkheim sem feledkezik meg teljesen arról, hogy a ráta mégiscsak úgy áll elő, hogy egyes emberek megölik magukat. A sajátos durkheimi elemzési móddal összeegyeztethető lenne egy olyan megközelítés, amely feltételeznél, hogy az egyéni célok, szándékok és hajlamosító tényezők mint közbeeső változók játszanának szerepet az öngyilkossági ráta kialakulásában. Ezt a mai kutatásban magától értetődően elfogadott megközelítést Durkheim is elfogadta.

„Feltételezhető, hogy azonos körülmények között a zavart kedélyű ember könnyebben öli meg magát, mint az egészséges, de ez nem szükségképpen állapota miatt következik be. Az állapotában lappangó lehetőség csak más tényezők hatására léphet működésbe, és ezeket a tényezőket kell megkeresnünk.“ (Durkheim, 1982, 70, vö. 288-9)

11 Az öngyilkossági rátáról a Bevezetésben: „... sokkal nagyobb mértékben sajátos tünet egy-egy társadalmi csoportnak, mint a halálozási arány, s így e csoport jellemző mutatójának tekinthető.“ (Durkheim, 1982, 38)

Csakhogy Durkheim figyelme szinte kizárólagosan ezekre a „más tényezőkre“ irányult, így ezt a kézenfekvő megközelítést elejtette.

Kétségtelen, hogy *Az öngyilkosságnak* van egy, egyébként ritkán idézett és elemzett fejezete, amely az öngyilkossági típusok „egyéni formáival“ foglalkozik. (Durkheim, 1982, 263 sk.) Durkheim itt arra tett kísérletet, hogy bemutassa az egoista, az altruista és az anómiás *öngyilkost*. Irodalmi példákat (Lamartine, Chateaubriand, Goethe) használt, támaszkodott a morálfilozófiai hagyományra s néhány korábbi az öngyilkossággal foglalkozó tanulmányra. A leírások és parafrázisok értékéről és érdekességéről lehetne vitatkozni. Elemzésünk szempontjából a problémát Durkheimnek egy magabiztos kijelentése okozza:

„A valóságban igen különböző fajta öngyilkosok vannak, s ezek a különbségek az öngyilkosság kivitelezésének módjában is megmutatkoznak. Ily módon több változatba sorolhatjuk az aktusokat és végrehajtóikat, ezek a változatok pedig lényegi vonásaikban megfelelnek azoknak az öngyilkossági típusoknak, amelyeket az őket előidéző társadalmi okok természete alapján különböztettünk meg az előzőekben.“ (Durkheim, 1982, 271)

Az első mondat — egyébként plauzibilisnek tűnő — állítását maga Durkheim cáfolja meg ugyanezen fejezet II. alfejezetében, ahol bemutatja, hogy adatai szerint *nincs* kimutatható összefüggés az öngyilkossági típusok és a végrehajtási módok között. (Durkheim, 1982, 274 sk.) Problematikus az állítás második fele, s nem azért, mintha ne lehetne jól megválasztott ábrázolásmóddal és ügyes érveléssel hasonlóságot szuggerálni az irodalmi alakok és az öngyilkossági típusok közt; Durkheim ezt tette. Egyáltalán nem reflektált ugyanakkor arra, hogy az ő „öngyilkossági típusai“ kollektív állapotok típusai. Az anómia, altruizmus, egoizmus a szóban forgó csoport egészét, nemcsak a ténylegesen öngyilkos individuumokat jellemzik, más minőségűek tehát, mint azok a partikuláris tényezők, amelyek meghatározták, hogy a csoportból kik követnek el ténylegesen öngyilkosságot. Durkheim a kollektív állapotokat visszatérően a *sui generis* kifejezéssel jellemzi, azaz szerinte ezek lényegükben különböznek az egyéni pszichológiai állapotoktól. A probléma tehát metodológiai-elméleti: ha komolyan vesszük, amit Durkheim e fejezetben a típusok egyéni formáiról mond, akkor —

minthogy itt az egyéni és kollektív típus egybeesik — érvénytelen mindaz, amit megelőzőleg kifejtett.¹² A későbbi elemzők többsége — véleményem szerint helyesen — nem vette komolyan ezt a fejezetet.

Arra a paradox eredményre kellett tehát jutnunk, hogy az a munka, amely első pillantásra méltán tarthatott volna igényt arra, hogy a „halál szociológiája“ klasszikus munkája legyen, legjobb és a szociológia későbbi fejlődése szempontjából legtermékenyebb fejtegetéseit tekintve nem a „halálról“, *nem az öngyilkosságról szól*, ahol pedig valóban az öngyilkosságról beszél, általánosságokban marad meg, s nem lépi túl a kortárs morálfilozófia vagy inkább morális publicisztika szintjét.

Az öngyilkosság problémája a könyv megírása után eltűnt Durkheim látóköréből, s ez összefüggött azzal a nagy változással, amely éppen ekkor, 1895 és 1902 között elméleti orientációjában, érdeklődésében végbement.¹³ Később, anélkül, hogy bármilyen formában kapcsolódott volna korábbi kutatása tematikájához, a társadalmi válság és az öngyilkossági ráták közti összefüggéshez, mégis beleütközött még egyszer a halál problémájába, ezúttal egész más elméleti és empirikus kontextusban.

A durkheimi vallásszociológia fokozatos kibontakozása 1897 után nemcsak tematikai, hanem módszertani-elméleti változásokat is hozott. Durkheim érdeklődését egyre inkább kitérítette, s nem egyszerűen a vallás társadalmi természetét kívánta igazolni, hanem a vallásszociológiai kutatások alapján a tudás, tudat, megismerés szociológiai elméletét kívánta kidolgozni. Ezt az igényt következetes és kifejtett formában jelentette be az osztályozás elemi formáiról írott tanulmány. (Durkheim-Mauss, 1978)

Központi szerepet kaptak így azok a kategóriák, amelyek Durkheim szemében a társadalmi gondolkodás és gyakorlat szervező elvei voltak. A leg-

12 Éppen az egyéni és kollektív típus feltételezett egybeesése miatt nem lehetséges, hogy a fejtegetést a közbeeső változóként felfogott egyéni öngyilkossági faktorok elemzésének tekintsük: az egyéni sajátosságok mint közbeeső változók ugyanis értelemszerűen mások, mint a feltételezett kollektív tényezők.

13 A fordulat körül kialakult vitához l. Isambert, 1976, 37-8; Jones, 1986, 603; Lacroix, 1981, 162 sk.; Lukes, 1977, 237 sk., 363; Parsons, 1949, 376 sk.; Pickering, 1984, 517.

fontosabb ezek közül a *szent* kategóriája illetve a szent/profán ellentét volt. Ezeket az új gondolatokat már nem Durkheim dolgozta ki egyedül: ahogy Isambert (1976) kimutatta, éppen a „szent” esetében a tanítványoknak és munkatársaknak, Mauss-nak, Hubert-nek kulcsszerepe volt. A továbbiakban éppen ezért nem Durkheimről, hanem a durkheimi körről kell beszélnünk.

Azzal, hogy a durkheimisták kutatásában a figyelem ekkor azokra az egyszerre logikai és társadalmi természetű szerkezetekre irányult, amelyek a gondolkodást és gyakorlatot egyaránt szervezik, értelmetlenné vált az a mód, ahogy Durkheim a 90-es években (*Az öngyilkosságán* is) a pszichológiát és a szociológiát, a jelenségek pszichológiai (cselekvéseméleti) és szociológiai kutatását elválasztotta. Minthogy Durkheim és Mauss szerint legalapvetőbb mentális képességeink, így az osztályozás is társadalmi eredetűek, ezeknek a társadalmi-logikai eljárásoknak a kutatásában az egyéni pszichikum, az egyéni gondolkodás és a társadalmi kényszer elválasztása nem működhetett, hiszen a gondolkodás már eleve társadalmi mozzanat.¹⁴ A kutatás magukra ezekre a szerkezetekre irányult, az általuk implikált hiedelmekre és gyakorlatokra, a bennük működő struktúrára, amely a legegényibb eljárásokban is jelen van.

Korai és szép példája ennek a kutatásnak Hubert és Mauss 1899-ben született tanulmánya az áldozatról. (Mauss-Hubert, 1968a) A részletes etnográfiai elemzés azt mutatja be, hogy az áldozat funkciója a szent és a profán világ közötti kommunikáció megvalósítása a feláldozott jószág, tárgy, stb. közvetítésével. Ezért az áldozat során a legfontosabb mozzanatok azok, amelyek során az áldozatot bemutató és az áldozati állat áthalad azokon a határokon, amelyek e szférákat elválasztják, s közben maga is átalakul. Az áldozat tulajdonképpen egy egyszerű séma szerint zajlik: a belépés (azaz a profán megszentelése), maga az áldozat bemutatása és a távozás (a profán megszabadítása a szent jellegtől).

14 A tanulmányt Durkheim 1913-as előadásában fogalmazta meg, ahol az egyéni elemet a testiséggel és az érzelmekkel azonosította, a gondolkodást teljes egészében társadalmi minősítve (Durkheim, 1975g) — szemben pl. *Az öngyilkosság* álláspontjával, amelynek Bevezetőjében — mint láttuk — nagyon is elképzelhetőnek tartotta az egyéni gondolkodást. L. ehhez Durkheim, 1996 is.

Ez az elemzési eljárás, a benne működő elméleti megfontolások új lehetőséget teremtettek a halál problémájának a megragadására. Mint láttuk, Durkheim első írásaiban a halál (az öngyilkosság) vagy az egyén cselekvéseinek a sorába illeszkedik bele (annak végpontja), de mint ilyen nem lehet a szociológiai elemzés tárgya, vagy mint halálozási (öngyilkossági) ráta társadalmi tény ugyan, de akkor már csak a csoport egyik jellemző jegyeként kezelhető, vagyis többé éppen nem a halálról van szó. A halál, a halállal kapcsolatos hiedelmek és gyakorlatok nem elemezhető-e abban a keretben, amelyet a logikai-társadalmi kategóriák jelölnek ki?¹⁵

A halál problémáját a durkheimizmus új eszközeivel Robert Hertz elemezte.¹⁶ Munkájának ugyan azt a címet adta: *Adalék a halállal kapcsolatos kollektív képzetek tanulmányozásához*, de Hertz ténylegesen ennél szélesebben fogta fel témáját. A halállal kapcsolatos gyakorlatok és hiedelmek összességét elemezte az indonéziai szigetvilág „primitív” népeinél, elsősorban a dajakoknál. Amit később, Durkheimnél vallásszociológiája nagy összefoglalásában, *A vallási élet elemi formáiban* (1960) a halál témája kapcsán találni lehet, az alapjában véve Hertz kutatásaira támaszkodik. Durkheim keveset tett ezekhez hozzá, minthogy könyve középpontjában nem ez a probléma állt.

Hertz alapvető és Durkheim által átvett állítása,¹⁷ az összegyűjtött etnológiai anyagból levont konklúziója: a halál nem fiziológiai tény.

„De ha emberi lényről van szó, a halál egészét nem merítik ki a fiziológiai jelenségek. Az organikus eseményre hiedelmek, érzelmek és cselekvések halmaza rakódik rá, s ezek adják meg sajátos jellegét.“
(Hertz, 1970b, 1)

15 Mauss 1902-ben (1969b, 90) a vallásszociológián belül külön részterületként definiálta a halál kérdésével foglalkozó tanulmányokat.

16 Róbert Hertz (1881-1915) az Ecole Normale Supérieure elvégzése után Londonban, a British Museumban dolgozott etnológiai témáján, a durkheimisták szokott, karosszék-etnológusi módján: highgate-i lakásában mentálisan a borneói dayakok között élt, a róluk gyűjtött anyag felhasználásával írta meg a halál reprezentációjáról szóló esszéjét. Írt egy esszét a jobb kéz predomanciájáról, Saint-Besse kultuszáról és egy befejezetlen munkát a bűnről és a büntetésről. A háborúban esett el. (Durkheim, 1975h; Hertz, 1970a)

17 Durkheim Hertzről írt nekrológiájában, mint munkájának legfontosabb eredményét, hangsúlyozta ezt. (Durkheim, 1975h, 441)

Hertz óvakodik attól, hogy állításait a feldolgozott néprajzi anyagon túl is kiterjessze. Másrészt az alkalmazott durkheimista reprezentáció-fogalom miatt nem válnak el világosan a vizsgált népek és kultúrák hiedelmei és a Hertz által e hiedelmek (és gyakorlatok) elemzésére felhasznált elméleti eszközök. Ugyanakkor világos, hogy Hertz nem egyszerűen a hiedelmek részletező leírására és egy „bennszülött elmélet“ szempontjából való rendszerezésére törekszik. Hertz kialakított egy olyan (nem eléggé kifejtett) elméleti sémát, amellyel a halált mint társadalmi tényét értelmezi.

Az az elképzelése, hogy a halál többszörös átmenetként (*transition*) fogható fel, s mint ilyen, nem kivételes és egyedi jelenség, hanem rokonítható más hiedelem- és gyakorlat-komplexumokkal is, nyilvánvalóan a durkheimizmus elméleti eszköztárából származik. Hertzet nemcsak választott kutatási tárgyának részletei érdekelték, hanem a jelenség formális szerkezete is, s a társadalmi jellegzetességeket ebben a szerkezetben találta meg. Ugyanúgy, mint előtte Hubert és Mauss az áldozattal kapcsolatban, s majd Durkheim a vallási élet primitív formáival kapcsolatban, azt a szocio-logikát kereste, amely immanens a gyakorlatokban és hiedelmekben, mert szervezi azokat, de nem tudatos a szónak az újkori filozófiában kialakult értelmében, és ezért feltárásához a kutató elméleti munkája szükséges. (Vö. Bourdieu, 1979; Bourdieu, 1980)

A halál Hertz szerint azért nem redukálható a fiziológiai eseményre, mert nem pusztán a látható testi létezőt rombolja szét: „... ugyanakkor szétrombolja az a fizikai egyediségbe beoltott társadalmi létezőt is, amelyhez a kollektív tudat jelentőséget, kisebb vagy nagyobb méltóságot rendelt.“ (Hertz, 1970b, 70) Az egyén mint társadalmi létező maga is részesedik a társadalom halhatatlanságából, s így eltűnése a társadalom szubsztanciáját is érinti (s ezért a rítus nemcsak a társadalmat gyógyítja, hanem egy bizonyos értelemben a halottat is feltámasztja). (Hertz, 1970b, 71) A halál, minthogy egy társadalmi lényt rombol szét, a szó teljes értelmében szentséggyalázás (*sacrilège*) — ezért Hertz nem tarthatja pusztá babonának, hogy az általa vizsgált népek a halált nem tartják természeti eseménynek, hanem pl. rosszakaratú mágikus cselekvések következményének vagy mágikus elő-¹írások megsértése eredményének. (Hertz, 1970b, 70-1)

A halál problémája éppen ezért kettős: egyfelől minthogy egy társadalmi lényt érint, magát a társadalmat is érinti, mert az is megrendül létezésében.

Durkheim szerint ebből adódik a gyász és a hozzá kapcsolt engesztelő rítusok szükségessége: a megrendült, meggyengült társadalmat meg kell erősíteni, s ennek eszköze az egyének intenzív érintkezése, a *communion*.

„Amikor egy egyed meghal, a társadalmi csoport, amelyhez tartozott, úgy érzi, hogy megkevesbedett, s hogy ez ellen tegyen valamit, összegyűl. A közös szerencsétlenségnek ugyanaz a hatása, mint a szerencsés események közeledtének: feleleveníti a kollektív érzelmeket, amelyek az egyéneket arra ösztönzik, hogy keressék egymást és közeledjenek egymáshoz.“ (Durkheim, 1960, 571, vö. 560)¹⁸

Másfelől a társadalmi lény, mert nem azonos az egyén fizikai alakjával, nem tűnhet el örökre, halála csak átalakulás. A halott az őshöz költözik, s az ősök maguk is a társadalom részei.¹⁹ A halál ennél fogva nem megsemmisülés, hanem beavatás (*initiation*) egy másik létezésbe. (Hertz, 1970b, 72-3) Mint beavatás — mondja Hertz — számos más gyakorlat és szertartás rokon vele. Mindezekben a szertartásokban a beavatáson átmenő — az áldozatot bemutatóhoz hasonlóan — időlegesen (vagy véglegesen, mint éppen a halott) szent lénné válik. (Durkheim, 1960, 557) Ebből következik, hogy óvatosan kell vele bánni, hiszen mindenre, amely vele kapcsolatba kerül, átragad ez a szent jelleg, gondoskodni kell ezért arról egyfelől, hogy elszigetelődjön a profán tárgyaktól és magától a profán élettől, másfelől mindazoknak, akik részesedni akarnak a benne meglévő szent jellegben, rituálisan megfelelő módon kapcsolatba kell vele lépni.

Ebből a kétértelműségből következik a hullával kapcsolatos attitűd kétértelműsége, a tisztelet és a félelem, amelyet Hertz részletezően bemutat. (Hertz, 1970b, 3-9) Ez a kétértelműség nem egyedül a halottra és lelkére jellemző. A szenttel kapcsolatos durkheimista kutatások általánosságban

18 Szembetűnő — nem csak ezen a helyen — Durkheim érvelésének hibás volta: úgy vélte, hogy a közelségből, a szoros együttléből fakadnak a kollektív energiák. Ugyanakkor viszont — az etnológiai tapasztalattal összhangban — maga is úgy tudta, hogy a közelség, az együttlét, az *effervescence collective* meghatározott rituális alkalmakhoz kapcsolódik, vagyis a kollektív energiák meglététől függ. Hertz, aki kevésbé törekedett az etnológiai anyagból messzemenő általános társadalomelméleti következtetések levonására, nem került szembe ilyen nehézségekkel.

19 Ezt a gondolatot már Mauss hangsúlyozta Rohde könyvéről írt ismertetésében. (Mauss, 1969c)

arra az eredményre vezettek, hogy a szent dolgok egyaránt lehetnek jótékonyak és károsak (*faste et néfaste*).²⁰

„A vallási élet egésze tehát két ellentétes pólus körül kering tehát, s e két pólust ugyanaz a szembenállás választja el, mint a tisztát és tisztátalant, a szentet és a szentségtörőt, az istenit és az ördögöt. De ugyanakkor, amikor a vallási élet e két aspektusa szemben áll egymással, szoros rokonság is van köztük. Mindenekelőtt ugyanabban a viszonyban vannak a profán lényekkel: ez utóbbiaknak ugyanúgy tartózkodniuk kell a tisztátalan dolgokkal való érintkezéstől, mint ahogy a nagyon is szentekkel való érintkezéstől is.“ (Durkheim, 1960, 586)

A szent és a tisztátalan között Durkheim nem is látott éles különbséget — s Hertz vizsgálatai ezt a véleményét alátámasztották. A tiszta és tisztátalan csak ugyanannak a nemnek a különböző fajai, s ugyanaz az óvatosság ajánlott velük szemben. (Durkheim, 1960, 588)

Ha a halál belépés, beavatás egy másik (tehát egyszerre szent, tiszta és tisztátalan) létezésbe, a többi beavatási ceremónia is (a születésre, a férfivá avatásra, a házasságra utal Hertz) bizonyos szempontból halál, ezért veszedelmes, ezért azokat, akik benne részesülnek, óvatosan kell kezelni.²¹ „Más a menyasszony fátylának a színe és más az özvegyé, de ugyanaz a szerepük, vagyis az, hogy elkülönítsenek és elszigeteljenek egy aggodalmat keltő lényt.“ (Hertz, 1970b, 75)

A halál és a vele rokon gyakorlatok kettős mozgást tartalmaznak: a csoportból való kizárást, a valóságos vagy szimbolikus halált, és a reintegrációt egy új csoportba, a férfiak vagy az ősök közösségébe, vagyis az újjászületést. (Hertz, 1970b, 75) Mindez időt és munkát kíván, csak fokozatosan mehet végbe — Hertz ezzel magyarázza, hogy a temetési ceremónia több fázisra oszlik az általa kutatott népeknél, ahogy a halott lelke is csak egy több szakaszból álló út megtétele után tér meg az ősök közé véglegesen. (Hertz,

20 Durkheim ezt a belátást Robertson Smithnek tulajdonította, de ő és tanítványai is csak a részletes etnológiai vizsgálatok során ismerték fel általánosságát.

21 Az etnológiai irodalom természetesen bőségesen tárgyalta ezt a kérdést, nem utolsósorban a durkheimisták által igaztalanul háttérbe szorított Van Gennep jóvoltából. Ezt az irodalmat itt nem tárgyalhatom. Utálnék azonban a kérdést erősen durkheimista szelvényben tárgyaló Victor Turnerre. (1989)

1970b, 76) De az, hogy az egyik állapotból a másikba való átlépés munkát és időt kíván, általánosabban igaz. „Maga a feledés sem egyszerű és tisztán negatív Folyamat; komoly rekonstrukciós munkát feltételez.“ (Hertz, 1970b, 76) Ez az átmenet, kizárás és reintegráció azonban nemcsak a halottra vonatkozik: ugyanebben a folyamatban megy végbe a társadalom új egyensúlyának a megtalálása is, vagyis a halál által felvetett második probléma megoldása. (Hertz, 1970b, 77)

Hertz ugyan explicite az általa vizsgált etnológiai tényekre és általában a „primitív“ társadalmakra korlátozta magyarázó sémájának érvényességét, de elszórt megjegyzései arra utalnak, hogy szélesebb körben is általánosíthatónak tartotta. A séma jelentősége szembeötlő: a legfontosabb állítása természetesen az, hogy a halál nem redukálható a fiziológiai történetre. Ez teszi egyáltalán lehetővé, hogy a halál szociológiai elemzés tárgya legyen, s ne pusztán olyan természeti esemény, amely a társadalmi létezés határfeltétele, de maga szociológiailag nem értelmezhető.

Láttuk, hogy *Az öngyilkosság* az önkéntes halált szociológiai elemzés tárgyává tette ugyan, de csak azon az áron, hogy a társadalmi tényként felfogott öngyilkossági rátaikat vizsgálta — egy olyan konstruált tárgyat, amelyből éppen az öngyilkosságot a más társadalmi jelenségektől megkülönböztető sajátos minőség veszett el.

Az öngyilkosság elején felvetett és Durkheim által elejtett pszichologisztikus vagy cselekvéseméleti megközelítés Hertz számára sem volt hozzáférhető, hiszen éppen ennek elutasítása képezte a durkheimizmus magvát. Hertz azonban tökéletesen ki tudta aknázni azokat a lehetőségeket, amelyeket a durkheimizmus elméleti átalakulása nyújtott. Amikor a társadalmat úgy gondolta el, mint amely néhány alapvető kategoriális oppozíció mentén szervezett (Durkheimnél a szent/profán dichotómia játszotta a legnagyobb szerepet), a halál is új módon vált conceptualizálhatóvá. Szociológiailag értelmezhetővé lehetett tenni a csoportlélek feltevése nélkül azt a durkheimi gondolatot, hogy a társadalomnak is megvan a maga sajátos gondolkodásmódja. A halállal kapcsolatos gyakorlatok és hiedelmek logikája feltárható lett, anélkül hogy az egyén gondolkozásához és élményéhez kellene folyamodni. Azt sem kellett Hertznek feltételezni, hogy létezik valamiféle, a társadalom morfológiai alapjaiban gyökerező „csoportszellem“. A halállal kapcsolatos hiedelmek, a halál mint átmenet felfogása az ő ábrázolásában a

társadalmat szervező alapvető struktúrával azonosak: a halottakkal kapcsolatos rítusok részét alkotják a specifikus szocio-logikának. Ebben az értelemben az elhunytak lelke (illetve különböző fajtájú lelkei) nem képzelt létezők, hanem az adott társadalom konstitutív elemei. Az átmenet logikája kapcsolja össze az élő egyéneket, az éppen elhaltakat és az út végére megérkezett ösöket.

Innen nem volt visszaút a pszichologizáló felfogáshoz. Hertz ugyan nem ment olyan messzire, hogy tagadja a halállal kapcsolatos sajátos egyéni érzelmek létét, Durkheim azonban szükségét érezte, hogy részletesen érveljen az ellen a felfogás ellen, amely az érzelmekből magyarázna egyes gyakorlatokat. A halottól ill. a halott lelkétől való félelelről van szó — s arról a felfogásról, amely a halott megsiratását és az ezzel kapcsolatos rítusokat a halottól való félelemből magyarázná. Durkheim csak személytelen erőket látott itt működni, azaz a rítusokból kívánta magyarázni az érzelmeket, és nem fordítva. „... nem azért siratják el a halottat, mert tartanak tőle; azért tartanak tőle, mert elsiratják.“ (Durkheim, 1960, 573)

A halál, a tényleges, egyedi esemény (s nem pusztán egy konstruált szociológiai tény) ezzel a kései durkheimizmusban valóban igazi szociológiai tárggyá vált, társadalmi tényné, s elvesztette határjellegét, a társadalmiságot megszüntető fatális adottság mivoltát. Durkheim és Hertz ezzel ki tudta kerülni *Az öngyilkosság* nehézségeit. Nem kellett az egyének hiedelmeitől és értelmezéseitől teljesen elkülönített tárgyat formálnia, mert megelégni vélte az ezeket formáló szerkezetet.²² Ugyanakkor, minthogy feltevései szerint az egyéni perspektívák, értelmek maguk is ennek a szocio-logikának a működése során formálódtak, meg tudta őrizni ezeket is a szociológiai elemzésben. A durkheimisták hite szerint — modern kifejezésekkel élve — a szubjektív cselekvéseméleti és az objektivista szociologizáló nézőpontok között sikerült egy kiegyenlítő pozíciót találni. Más kérdés, hogy a szociológia útja elkanyarodott ettől a paradigmától, s ezért a halál problémájának szociológiai konceptualizációját sem tudjuk ma már ebben a durkheimista keretben elképzelni.

22 Természetesen, ehhez az objektivista-strukturalista látásmódhoz az a kulturális távolság is hozzájárult, amely durkheimistákat, ültek légyen a British Museumban vagy párizsi tanári székeikben, a számukra csak könyvek és feljegyzések révén ismert „primitívektől“ elválasztotta. Ennek a módszertani „hibának“ konstitutív szerepe volt nemcsak a kései durkheimista szociológia kudarcaiban, hanem sikereiben és eredményeiben is.

Durkheim Németországban

1885-ben egy fiatal Saint Quentin-i középiskolai filozófiatanár, Émile Durkheim kapta meg a közoktatási minisztérium szokásos németországi ösztöndíját. A 70-es évek közepétől kezdve ugyanis a megszilárduló francia republikánus kormányzat rendszeresen küldött ígéretes fiatal *agrégéket* Németországba az ottani felsőoktatás és tudományos élet tanulmányozására. A III. Köztársaság első évtizedeinek szellemi életében a német kérdés, a „német válság“ központi szerepet játszott. (Digeon, 1959) Sokak véleményét fejezte ki Renan, amikor 1872-ben azt írta, hogy „ha magunkhoz akarunk térni a katasztrófából, utánozzuk Poroszország eljárását. Az értelem Franciaországban lehanyaglott: meg kell erősítenünk azt. Oktatási rendszerünk, mindenekelőtt felsőoktatásunk radikális reformra szorul.“ (*La Réforme intellectuelle et morale*, idézi Lukes, 1977, 86) Ami a francia felsőoktatást illeti, Renannak teljes mértékben igaza volt: a század közepén az egyetemek többsége igazi hallgatóság nélküli vizsgáztató központként működött, rossz anyagi körülmények között, s a szomorú általános helyzetben csak néhány „nagy iskola“ (École Normae Supérieure, École Polytechnique) jelentett kivételt. A köztársasági kormányzat, ha nem is az elvárt gyorsasággal, sokat tett a helyzet javításáért, s a nyolcvanas évekre már az eredmények is megmutatkoztak. (Karády, 1983; Weisz, 1983)

Durkheim Berlinben, Marburgban és Lipcsében töltötte az 1885/86-os egyetemi évet, s ahogy ezt a német tanulmányútra küldött fiataloktól elvárják, két terjedelmes cikkben számolt be ottani tapasztalatairól. (Durkheim, 1975d; Durkheim, 1975e) Amit tanulmányútjáról érdemben tudunk, azt

ebből a két cikkből tudjuk, mert a lányánál őrzött levelezése, feljegyzései, kéziratai a német megszállás alatt eltűntek. Durkheim későbbi pályáján csak egyszer tért vissza német tapasztalataira, és pedig 1907-ben, amikor egy konzervatív katolikus filozófus gazdagon dokumentált és később könyvformában többször is kiadott cikksorozatban egyebek mellett azt is állította, hogy Durkheim tézisei és felfogása lényegében német eredetűek. (Deploige, 1923) A vád veszedelmes volt, Durkheim zsidó voltát szellemiségének idegen eredetével kapcsolta össze; a Dreyfus-ügy egyik apró utórezgése volt ez. Durkheim ennek megfelelően reagált, s egy nyílt levélben kereken tagadta, hogy elméletében német hatások jelentős szerepet játszottak volna. (Durkheim, 1975a) A már említett nyolcvanas évekbeli cikkek ennek az állításnak ellentmondani látszanak: Durkheimre láthatólag nagy benyomást tett az, amit Németországban látott.

Az, hogy Durkheim 1907-ben máshogy vélekedett, mint 1887-ben, természetesen fontos annak, akit Durkheim életrajza érdekel. Számunkra itt egy másik kérdés fontos: mi volt az oka annak, hogy Durkheim 1887-ben olyan jó véleménnyel volt a német tudományosságról és a német egyetemekről? Ebben a vonatkozásban nyugodtan eltekinthetünk attól a kérdéstől, hogy valamiféle „objektív“ nézőpontból megalapozott volt-e Durkheim vélekedése, s attól is, hogy mennyire volt tartós a „német hatás“ Durkheim működésében. Mi vonzotta hát a fiatal *agrégét* Németországban? Ez a kérdés tulajdonképpen egy általánosabb kérdés része: mely vonások tették a német kultúrát, tudományt a nem-németek számára annyira vonzóvá és jelentőssé a XIX. század végén, a XX. század elején? Mi volt az, ami a kortársak számára ezt a kultúrát a többitől megkülönböztette? A „német sajátosság“ elemzésére sokféle nézőpontból sok energiát vesztegettek már. A Durkheim- eset vizsgálata sem fogja végleg megoldani a kérdést, de nem is érdektelen, mert lehetővé teszi, hogy az annyira más francia háttér előtt vegyük szemügyre.

Félreértéseket elkerülendő le kell ugyanis szögezni, hogy Durkheim számára a német tanulmányút nem revelációt hozott, nem valamiféle megtérést, annak a belátását, hogy addig rossz úton járt. Tapasztalatait fontosnak tartotta, de kutatási problematikája, alapfelfogása már korábban kialakult, és sajátosan francia előzményekhez kapcsolódott.¹

1 A következőket részletesebben kifejtve I. Némedi, 1996, 20 sk.

A fiatal Durkheim kutatási témájának 1883-ban „az egyén és társadalom viszonyát“ választotta. Ez a kérdés banalitása ellenére a liberális politikai filozófia központi problémája volt (és maradt), élénken foglalkoztatta a XIX. század egész „szellemiségét“, a társadalmi gondolkodást, a publicisztikát és a művészeteket is. A kérdés egyik oldala az volt, hogy miként lehet a politikai rendszer intézményeit és ideológiáját megalapozó felvilágosult és liberális individualizmust összeegyeztetni az újfajta tudományos determinisztikus megközelítésekkel (pl. a darwinizmussal), amelyek az individuális szuverenitást tagadni látszottak. A kérdés másik oldala az volt, hogy miként lehet lecsillapítani a szociális forrongást, amelyet az individualista elvek következetes alkalmazása kiváltott ill. kiprovokált. Miként lehet biztosítani az individuális kreativitást, és ugyanakkor megőrizni az üdvös (és a „művelt osztályok“ számára feltétlenül előnyös) fegyelmet?

Az individualizmus jelszóként ugyan egyszerű volt, tartalma azonban sokértelműnek bizonyult. A franciaországi filozófiai és emeltebb szintű publicisztikai, értelmiségi diskurzusban az 1880-as — 90-es években világosan meg lehetett különböztetni a kantianus filozófia asszimilálása révén megújult és a felvilágosult és Rousseau-ista tradíciót integráló idealista-racionalista individualizmust (pl. Renouvier-nál) és az elitista, inkább konzervatív individualizmust (amelyet pl. Taine és Renan képviselt).

A francia filozófiai-publicisztikai diskurzusban az egyén és társadalom viszonyának a kérdése összefüggött (vagy azonos volt) az állampolgár, a hazafi és a francia haza viszonyának kérdésével. Hogyan következhetett a második császárság megtévesztő ragyogására a nemzeti katasztrófa és a nyomában járó polgárháború? Miért jelentek meg a köztársaság konszolidációjával egy időben újra a szocialista mozgalmak jelezve, hogy a Kommün nem volt múltó epizód? Egyáltalán: hogyan lehetséges a forradalom elveit valló köztársasági rendszerben a nemzet morális integrációja?

Ezek a kérdések foglalkoztatták Durkheimet is, aki tanulmányai során rokonszenvvel olvasta a felvilágosult individualizmus hagyományát képviselő Renouvier-t is és a társadalom pozitivistá (tudományos) morál nevében való megfegyelmzését hirdető Comte-ot is. Comte-tól vette át Durkheim azt a gondolatot, hogy a morális (nemzeti és szociális) kérdésre a társadalomtudományban lehet megoldást találni. A fiatal Durkheim által

így elképzelt szociológia szaktudomány és ugyanakkor egyetemes, morális funkcióval bíró filozófiai diskurzus lett volna.

Durkheim németországi tapasztalatait e problémák fényében kell értelmeznünk. Durkheim a cikkeket, amelyekből élményeire következtethetünk, azzal a nem is titkolt szándékkal írta, hogy megmutassa, mit lehet felhasználni a német teljesítmények közül, s mi az, amiben nem ajánlatos a németekhez igazodni.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Durkheimnek a német egyetemi filozófia oktatásról nem volt különösebben jó véleménye, hiszen az erről szóló cikk, az oktatási rendszer lelkiismeretes bemutatása mellett tulajdonképpen nagyjából kritikai megjegyzésekből áll: számos hibát talál az oktatás módszerében és tartalmában is, a hallgatók szorgalmától és érdeklődésétől sincs elragadtatva. Ezek után elég meglepő, hogy a cikk befejezésében a német filozófiai életet több szempontból mégis magasabbra értékeli, mint a franciát.

Durkheim a németeknél a fejlett konzekvens munkamegosztást értékeltte. Ez az, ami szerinte Franciaországban hiányzott.

„A mi egyetemeinken tanító különböző filozófusokat semmiféle közösség nem köti össze, sem a tanok tekintetében, sem pedig — ami még súlyosabb — a módszerek tekintetében. Ha áttekintjük a párizsi egyetemen az utóbbi években elfogadott téziseket, azt látjuk, hogy lehetetlen bennük közös tendenciát felfedezni. Minden filozófus külön dolgozik, mintha egyedül lenne a világon, vagy mintha a filozófia egyfajta művészet lenne. E tekintetben sok tanulni valónk van Németországtól.“

A németek tehát többet dolgoznak, s nagyobb hatékonysággal.

„Talán mi sem vagyunk kevésbé aktívak, de a mi tevékenységünk kevesebb következetességet mutat fel; meg-megszakított és rendszertelen. Ez különösen igaz a filozófiai kutatásokra. Ma még a filozófiának nálunk túl sok kapcsolata van a szépirodalommal. A filozófus, ha ír, a kimunkáltságra és a befejezettségre ügyel, mint az irodalmár: márpedig mindez időt és munkát kíván, amit a kutatásra lehetne fordítani...“ (Durkheim, 1975d, 483)

A megfigyelt (s bizony nagyon találó) különbségeket Durkheim a nemzeti karakternek tulajdonította, de ebből nála egyáltalán nem az következett, hogy ezeken ne lehetne változtatni. A komolyságot, a módszeres és munkamegosztásos tudományos tevékenységet elengedhetetlennek tartotta, s mint pozitív és követendő példát írta le alaposan és részletezően Wundt lipcsei pszichológiai szemináriumának és laboratóriumának a munkáját (igaz, azt is megjegyezte, hogy Németországban is kevesen követik Wundt-ot). Ebben a szemináriumban mindenki egy korlátozott és jól meghatározott kérdést vizsgál.

„Bármennyire speciálisak is ezek a kutatások, ezek a legalkalmasabbak arra, hogy az ifjú elmékben felébresszék a tudományos pontosság szeretetét; hogy leszoktassák őket a bizonytalan általánosságokról és a metafizikai feltevésekről; hogy megértessék velük, mennyire bonyolultak a pszichikai tények és az őket meghatározó törvények, hogy megmutassák nekik, hogy ha ez a bonyolultság akadály is, egyáltalán nem kell, hogy elbátortalanítsa a megfigyelőt.“ (Durkheim, 1975d, 478)

Ugyanezért a pontosságért dicsérte a német jogfilozófusokat és a közgazdászokat, akik jól meghatározott kérdéseket tárgyalnak, nem akarnak rögtön gyakorlati következtetéseket levonni az elvekből, de nem is azzal töltik az idejüket (mint a franciák), hogy általánosságokat fejtsenek ki, a jó és a hasznos mibenlétét taglalják, „s olyan épületek alapját rakják le, amelyeket sosem építenek fel.“ (Durkheim, 1975d, 461)

A németeknél — Durkheim így látta² — létrejött a morál pozitív tudománya, egy a filozófiától elkülönült diszciplína. Általában, úgymond, az figyelhető meg, hogy a filozófiai tudományok elkülönülnek egymástól, leválnak a nagy metafizikai elvekről, önálló útra lépnek. Nem szerette ugyan bevallani, de Durkheim is a spenceri differenciálódás-felfogást használta, ha a modernizálódásról beszélt. Nyilvánvaló ez a munkamegosztásról szóló könyvében (Durkheim, 1986), itt a gondolat egyik korai alkalmazását

2 Durkheim alighanem tévedett, különösképpen ami Wundt-ot illeti, hiszen az ugyan kétségtelen megfigyeléseken alapuló tudományt akart művelni, de különböző irányú törekvéseit egy filozófiai jellegű kerettel akarta összefoglalni.

találjuk meg. Ez a differenciálódás-gondolat kapcsolódott össze a pozitív megfigyeléseken alapuló induktív tudomány eszméjével.

„Eddig a morál valamennyi iskolája, az utilitáriusok ugyanúgy mint a kantianusok úgy vélték, hogy az etika problémája lényegében véve abban áll, hogy miként lehet meghatározni a morális viselkedés általános formáját, ahonnan aztán le lehet vezetni a morál anyagát. ... Azokból a munkákból ellenben, amelyeket fentebb összefoglaltunk, az következik, hogy a forma itt sem létezik az anyag előtt, hanem abból származik és azt fejezi ki. Nem lehet a morált mint egészet előre megalkotni, hogy aztán a dolgokra rákényszerítsük, hanem meg kell figyelni a dolgokat, hogy azokból vezethessük le a morált.“ (Durkheim, 1975e, 278)

Az önálló, induktív alapokon nyugvó pozitív moráltudomány eszméjét Durkheim szerint ugyanúgy Wundt valósította meg a legteljesebben (Durkheim, 1975e, 298), ahogy a pszichológia önállósulásáért is ő tett a legtöbbet. Félreismerhetetlen, hogy Durkheim a morál pozitív tudományában a saját, még ezután megalkotandó szociológiájának az előképét látta. Későbbi módszertani könyve téziseinek az ösformáival találkozhatunk a már idézett tanulmány utolsó fejezetében.

„Csak a német moralisták látnak a morális jelenségekben olyan tényeket, amelyek empirikusak és saját szerűek (*sui generis*). A morál nem alkalmazott vagy leszármaztatott, hanem autonóm tudomány. Megvan a saját tárgya, amelyet úgy és ugyanazon módszerekkel kell tanulmányoznia, mint a fizikus a fizikai tényeket, a biológus a biológiai tényeket.“ (Durkheim, 1975e, 335)

Hatékony, racionális, megbízható, a kor igényeinek megfelelni képes tudománnyal, szorgalmas és világosfejű tudósokkal találkozott tehát Durkheim Németországban, a közmondásos német pontosságot és szorgalmat dicsérte: a *modern* Németországot dicsérte. Ez az a kor, amikor eltűnik a jámbor, derék, kicsit bárdolatlan és elmaradt, de egyszerű és ősi erényeit őrző német képe a francia közgondolkozásból. (Digeon, 1959) Durkheim későbbi írásaiból tudjuk, hogy a modernitás (ezt a szót terminusértékkel ő nem használta) szemében mindenekelőtt a rendezett munkamegosztást jelentette.

A francia tudományosságot bíráló megjegyzéseiben azokat a jellegzetességeket emelte ki, amelyek a kiegyensúlyozott fejlődést gátolták: az általánosságban való megmaradást, a specializálódás morális parancsa alóli kibújást egyfelől, a rendezetlen sokféleséget, a szabályozatlan (anomikus) munkamegosztást másfelől. Német és francia az idézett vonatkozásokban mint modern és nem-modern áll szemben.

Durkheim azonban nemcsak hatékony németeket talált, hanem olyanokat is, akik segítségére lehetnek a nem kevésbé hatékony, de utilitárius angolok és segítő társaik, a francia közgazdászok elleni polémiájában. Durkheim rendkívül magasra értékelte a német katedraszocialisták tevékenységét, őket tartotta a gazdaságtan leghaladottabb iskolájának, akik közelebb hozták egymáshoz a politikai gazdaságtant és a morált. (Durkheim, 1975e, 268) Durkheim e megjegyzése meglepő, hiszen — ha jól értette a dolgokat — itt épp a másutt annyira dicsért munkamegosztásos differenciálódás ellen ható tendenciáról volt szó. Mindennél fontosabb volt azonban számára, hogy a katedraszocialistáknál, a történeti gazdaságtanban (Schmollernél) és Wundtnál érveket lelt az individualista kiindulású társadalomelméletek elleni polémiájához. Ezek az individualisták, a manchesteri liberális közgazdászok, akik mind anélkül, hogy tudnák, Rousseau követői, nem látnak mást a társadalmi kötelékben, mint felületes kapcsolatot, az érdekek összeilleszkedését. (Durkheim, 1975e, 271-2) Ezt a felfogást a német tudomány eredményei alapján, mondja Durkheim, nyugodtan fel lehet adni, mert ezekből az eredményekből kiderül, hogy „a társadalom valódi létező, amely kétségtelenül semmi azokon az egyéneken kívül, akik alkotják, de amelynek ennek ellenére sajátos természete és személyisége van.” (Durkheim, 1975e, 272) Wundt elemzése után „az individualizmusnak hiányzik az elméleti alapja.... A tudat anyaga (eszmék, érzelmek, stb.) ugyanis közös a hozzánk hasonlókéval, s különösen azokéval, akikkel közvetlen kapcsolatban vagyunk, mint rokonainkkal és honfitársainkkal; e tekintetben egybeolvadunk velük. Egyszóval egy sor olyan személytelen elem van bennünk, amely megmagyarázza a hasonló természetű érzelmeket.” (Durkheim, 1975e, 315-6)

A német tudomány anti-individualista következtetései két ok miatt tettek Durkheimnek: egyrészt ezek is alátámasztották a szociológia önállóságára támasztott igényét, másfelől ezek megoldást kínálnak arra a nemzeti és szociális krízisre, amelyet ő is átértett, s amelynek feldolgozása egész

tudományos vállalkozása egyik indítóoka volt. Ami az első tényezőt illeti, már említettem, hogy Durkheim a szociológia és a klasszikus vagy manchesteri liberális szellemű közgazdaságtan között nem látott olyan kooperációra és koordinációra lehetőséget, mint a többi társadalomtudománnyal. *A szociológia módszertani szabályaiban* kerek perec tudománytalannak minősítette az egész politikai gazdaságtant (Durkheim, 1978c, 46-7): erre a radikális lépésre a német történeti közgazdaságtantól is kapott ösztönzéseket. A fentebb bemutatott eredeti kérdésfeltevés, szocializmus és individualizmus viszonya arra indította Durkheimet, hogy a végigvitt individualizmusban a (nemzeti és szociális) krízis tünetét és okát lássa. Az individualizmushoz való viszonya összetett volt és nem is maradt változatlan: elsősorban a Dreyfus-ügy élményei indították arra, hogy differenciáltabb véleményt alkosson. De az ellentmondásosság már első könyvében, a munkamegosztásról szólóban is benne volt. A könyv Bevezetésében így fogalmazott:

„Munkánk eredendő kérdése az egyéni személyiség és a társadalmi szolidaritás viszonya. Hogyan jön létre az, hogy az egyén, miközben egyre önállóbb lesz, egyre szorosabban függ a társadalomtól? Hogyan lehet személyesebb és szolidárisabb egyszerre?” (Durkheim, 1986,26)

Ebből az következne, hogy az individualizmus és a „kollektivizmus“ egymást kölcsönösen kiegészítő morális és integrációs elvek. Ennek viszont kifejezetten ellentmond az „egyén kultuszáról“ szóló fejtegetés. Az egyén kultusza ugyanis valóban közös hit, de nem képes az egyéniség értékében hívőket integrálni.³

„Jóllehet minden akaratot egyazon célra irányít, ez a cél nem társadalmi. ... Minden erejét a társadalomból nyeri, de nem a társadalomhoz köt bennünket, hanem saját magunkhoz. Következésképpen nem igazi társadalmi kötelék. Ezért azoknak a teoretikusoknak, akik ezt az érzést tették erkölcsstanuk kizárólagos alapjává, joggal a szemükre vethető, hogy felbomlasztják a társadalmat.“ (Durkheim, 1986, 89)

3 Éppen e tekintetben változott meg Durkheim felfogása, ahogy erről nevezetes, az értelmiségiokről szóló esszéje (Durkheim, 1970d) tanúskodik: az individuum kultúrában akkor már integratív erőt látott.

Durkheim úgy találta tehát, hogy Németországban nemcsak a sikeres (tudományos) modernizáció⁴ mintáit lehet felfedezni, hanem a modern társadalmak patológiáira megoldást kínáló elméleteket és eljárásokat is. Ilyen modernitás-kritikai elméletekre lett a történeti gazdaságtanban, a katedraszocializmusban. De a modernitás, a túlhajtott individualizmus korrigálására alkalmas mozzanatokat nemcsak az elméletek szintjén kereste. A német egyetemi életet páratlanul elevennek találta, s nem csak arra a hatékony és szorgalmasan zakatoló gépezetre gondolt, amelyet annyira csodált, hanem a társas életre is. A német egyetemek ugyanis szerinte jól integrált kis társadalmakat képeznek.

„Bizonyos számú a tradíció által hagyományozott kollektív érzelmeket egyetértésben mozgatja tanárok és diákok e hatalmas tömegét. Mint-hogy a hallgatónak nem tanítják meg, hogy első kötelessége nem úgy gondolkodni, ahogy bárki más, nem érzi azt a beteges szükségletet, amely minket arra hajt, hogy különbözzünk s következőképpen egymástól elszigetelődjünk. Nem pirul el, ha bizonyos mértékben személytelen, s azt hiszem, csak homályos elképzelése van arról, amit mi megkülönböztetésnek és eredetiségnek (*distinction et originalité*) nevezünk; ez a két szó szinte lefordíthatatlan németre. Ezért van az, hogy annyira élvezzi a közös életet.“ (Durkheim, 1975d, 482)

Durkheim ugyan úgy hitte, hogy e kollektívizmus kialakulásához a németek etnikai sajátosságai is hozzájárulnak, de nem hagyott kétséget afelől, hogy a franciáknak is szükségük lenne arra, hogy felébredjen bennük a közös élet iránti igény (*le goût de la vie collective*). (Durkheim, 1975d, 482)

* * *

Durkheimet-is az nyűgözte le, mint előtte és után sokakat, s nemcsak franciákat: a német gondolkodásban, a tudományban, a szellemi életben egyszerre és gyakran ugyanazoknál találkozhattak a modernitás mélyreható és pontos értelmezésével, olyan gondolatokkal, amelyek a szellemi élet, a tudományos gondolkodás modernizálódásában kulcsszerepet játszottak,

4 Ismételtlen figyelmeztetni szeretnék arra, hogy szándékosan olyan terminust használok, amelyet Durkheim nem használt!

s ugyanakkor e modernitás mélyreható, következményekkel — s korántsem mindig veszélytelen következményekkel — járó kritikájával. Durkheim úgy érezte, hogy a német minta egyszerre adhat segítséget mindkét problémája megoldásához: a nélkülözhetetlen haladáshoz (amely számára a tudományos munkamegosztás rendszerének átalakulásában konkretizálódott) és a részben ezen előrehaladás által is kielezett integrációs válság feloldásához, a morális egyetértés kialakításához.

Durkheim előtt és után sokan látták úgy, hogy maga a német társadalom is e kettősség, a modern szférák és a velük szembeszegülő erők feszültségében él. A XIX. században e kettősség legjellegzetesebb reprezentánsa és tudatosítója természetesen Marx volt, akit Durkheim felületesen ismert. Sokakat lehetne még említeni, akik e szempontból „jellegzetesen németek“ voltak, Tönniest például, akit Durkheim is ismert, de akiben már nem tudta felismerni e kettősséget (Durkheim, 19751), mert — s ennyiben teljesen igaza volt 1907-es ingerült replikájának — nem maradt meg a német kultúra és tudományos teljesítmények büvkörében.

A francia közeg, a francia kultúra teljessége és az, hogy e kultúra egy önmagának elég világot alkotott, lehetővé tette azt, hogy Németországból visszatérve és az ottani ösztönzéseket feldolgozva a továbbiakban a német kultúrára való állandó vonatkozás nélkül tárgyalja problémáit és bontsa ki elemzéseit. E munkákból, a kiinduló pozíció összetettsége és ellentmondásossága ellenére hiányzik is az a feszültség, amely német kortársaiban annyira érezhető. Sokszor látszik úgy, mintha maga Durkheim is azt hitte volna, hogy egyszerű és biztos megoldásokat talált problémáira — persze csak így tudott addig előrehatolni, ameddig a szociológia egyáltalán képes.

Durkheim és a szociológia története

Ha egy átlagosan művelt szociológust megkérdeznénk, a szociológia klasszikusai közül ki az, akit elsősorban említene mint erős történeti érdeklődésűt s mint a szociológia története megírásában úttörő szerepet vállalót, aligha gondolna Durkheimre. A Durkheimről kialakított sztereotip kép ahistorikus, pozitivista-funkcionalista szociológust mutat. E kép hamisságához pedig kétség sem fér. Durkheim történeti érdeklődését világosan mutatja a francia közép- és felsőoktatás történetéről szóló, egyébként közismert előadás-sorozata. (Durkheim, 1990) Kevésbé ismert, hogy Durkheim rendszeresen foglalkozott a filozófiai-társadalomfilozófiai gondolkodás történetével az agregációra készülő hallgatóknak tartott gyakorlatok keretében, tárgyalta a szocialista gondolkodás történetét, s az elsők egyike volt, aki egyetemi kurzust tartott a szociológia történetéről — 1901-2-ben Bordeaux-ban. (Lukes, 1977, 277, 617-9; Mauss, 1969a, 482-3) Durkheim — Mauss szerint teljesen megírt — szociológiatörténeti előadásaiból kevés maradt meg. Ismert szociológiatörténeti munkássága még így is jelentékeny: latinul írt doktori értekezése Montesquieu-ről (1966a; 1997), több előadása Rousseau-ról (1966b; 1975c), máig tanulságos előadásorozata a szocializmus történetéről, elsősorban Saint-Simonról (1928), több áttekintő írása a szociológia általános problémáiról s benne a szociológia kialakulásáról és fejlődéséről (1970a; 1970b; 1970e; 1975f; 1975), nem számítva számos recenzióját, amelyek a kortárs művek mellett történeti kérdésekre is reflektáltak.

A Durkheim specialisták megnyugtatóan tisztázták, hogyan viszonyult Durkheim a szociológia előfutáraihoz, megteremtőihez. (1. elsősorban

Boriandi, 1993; Heilbron, 1993; Jones, 1993; Jones, 1994; Lukes, 1977, 67 sk., 125 sk., 245 sk., 277 sk.; Watts Miller, 1997) Ebben a dolgozatban nem törekszem tehát arra, hogy felfedezzem azt, aki már régen fel van fedezve: a szociológiatörténész Durkheimet. Nem lesz haszontalan ugyanakkor Durkheim szociológiatörténetre vonatkozó felfogásának összefoglaló áttekintése, majd a francia előfutáira vonatkozó nézetei változásának bemutatása. Ezek után rá kívánok mutatni felfogása néhány ambivalens pontjára, elméleti és elmélettörténeti felfogása változásának párhuzamosságára.

Durkheim bordeaux-i egyetemi állását 1888-ban elfoglalván bemutatkozó előadásában világos, éles kontúrokkal megrajzolt képet adott a szociológia előzményeiről és kialakulásáról. A történeti áttekintést befejezve ezt írja a szociológiáról: „Ma már nem tűnik úgy, hogy csodás módon a semmiből keletkezett egy szép napon; megvannak a történeti előzményei, a múlthoz kapcsolódik, és meg lehet mutatni, hogy a többi tudományokhoz hasonlóan szabályos fejlődés útján fokozatosan miként emelkedett ki abból.“ (Durkheim, 1970a, 100)¹ Ebben az előadásban valóban a folyamatos fejlődésre esett a hangsúly. A Montesquieu-vel kezdődő történetben minden egyes szereplő hozzájárul valamivel a szociológiai tudomány alapjainak megteremtéséhez. Kumulatív előrehaladásról van szó. Ennek legfontosabb lépései Montesquieu és Condorcet után a közgazdaságtudomány kialakulása, Comte szociológiája, Spencer, Espinas, Schaeffle elméletei s végül a német katedraszocializmus és történeti jogtudomány. (Durkheim, 1970b, 80 sk.) Ez a felsorolás Durkheim addigi tanulási folyamatának hű összefoglalása:

¹ Ugyanígy gondolta el a szociológiához vezető utat 1900-ban is: „A tudomány csak akkor jelenik meg, amikor a szellem elvonatkoztatva mindenféle gyakorlati érdektől a dolgokat csak azért közelíti meg, hogy képzetet alkosson róluk... De az elméletnek és gyakorlatnak ez az elválasztása viszonylag előrehaladott gondolkodásmódot tételez fel.“ (A tudományos törvények gondolata szükséges ehhez az elválasztáshoz.) A természeti törvény fogalmát „... csak a legújabb időben vezették be az életre vonatkozó elmélkedésekbe; még nem találta meg tökéletesen a helyét a pszichológiában. El lehet képzelni, hogy csak igen nagy erőfeszítéssel képes behatolni a társadalmi tények világába; ezért van az, hogy a szociológia csak a tudományos fejlődés kései szakaszában jelenhetett meg.“ (Durkheim, 1970b, 113)

az École Normale Supérieure hallgatójaként ismerkedett meg Comte munkáival, a társadalomtudomány vagy szociológia felé fordulva neki is Spencer volt a megkerülhetetlen vonatkoztatási pont, Schaeffle fő munkáját recenzálta, a német gazdaságtan, jogfilozófia (és az előadásban nem emiített morálfilozófia) megismerése döntő jelentőségű volt számára, s végül: Espinas volt a pozitivista-organicista szellemű társadalomtudomány egyetlen komolyan vehető francia példája (emellett Espinas mint dékán tevékenyen elősegítette, hogy Durkheim állást kapjon Bordeaux-ban). Minthogy az előadás komoly és lényegi Comte-kritikát tartalmaz, s Spencert úgy mutatja be, mint aki alapvető vonatkozásokban meghaladta Comte elméleteit, első olvasásra (egyébként a későbbiek ismeretében eléggé meglepő módon) a fiatal Durkheimet fenntartásokkal élő spenceristának mutatja.

Az első olvasás természetesen csalóka. Durkheim szociológiatörténeti felfogásának igazi inspirálója nem Spencer volt, hanem Comte, s Comte befolyása annak ellenére is érezhető, hogy Durkheim megalapozott kritikával illeti őt. Durkheim szociológiatörténeti előadásának igazi mintaképe a *Cours de philosophie positive* 47. előadása volt: „A társadalomtudomány megteremtésére irányuló főbb filozófiai kísérletek rövid áttekintése“ (Comte, 1969, 179 sk.) Comte az előadás végén leszögezi, hogy egyfelől korábban lehetetlen volt a társadalomtudományt megalkotni, másfelől a korábbi kísérletek szükséges előfeltételét képezik a most már lehetséges pozitív társadalomtudománynak — vagyis hogy a társadalomtudomány szükségszerű fejlődés eredménye.

„Ahhoz, hogy végül is a társadalomtudomány igazán pozitív alapon történő megteremtését, bár egész napjainkig hiányzott hozzá a racionális érettség, ilyen makacsul és ennyi különféle úton kísérleljék meg, az kellett, hogy ösztönös szükséglete mélységesen reális és — noha kevésre tartották — jól érzékelt legyen. Ugyanakkor a főbb erőfeszítések általános elemzése megmutatta nekünk, hogy szükségképpen vetéltek el, s így megértettük, hogy e, ma már megfelelően előkészített vállalkozást mégis egészében, az elejétől kezdve kell átgondolni, hogy eljusson végleges megvalósulásához.“ (Comte, 1969, 227)

Durkheim magabiztos hangnemű bemutatkozó előadása a Comte-éhoz hasonló meggyőződésről árulkodik: többé-kevésbé egyenes vonalú fejlődés

vezetett ahhoz, hogy végre *lehetséges és szükséges* is a szociológia/társadalomtudomány egyetemi konstitúciója. A társadalomtudomány comte-i szellemű felfogása egyfajta tudományelméletet implikált. Durkheim éppúgy meg volt győződve a társadalomtudomány megjelenéséhez vezető fejlődés szükség-szerű jellegéről, mint Comte. E felfogás szerint a szociológia egyetemi megjelenése a hosszú tudományos fejlődés következő logikus lépése. Specifikusan comte-i tudományfilozófiai örökség Durkheimnél az az elv, hogy a jelenségek egyes tartományai különböznek egymástól. Ennek megfelelően az egyes tudományok is specifikus, egymásra visszavezethetetlen vonásokkal rendelkeznek (különböznek mindenekelőtt a komplexitás tekintetében, s ezért lehetetlen, hogy egyszerre ériék el a pozitív stádiumot), s ennek felel meg a tudományok kialakulásának fejlődési sorrendje. (Heilbron, 1993; Heilbron, 1995, 229*sk.) Természetesen arról az elvről van szó, amelyet jól ismerünk Durkheimnél: a társadalmi tények *sut generis* voltának elvéről. Történeti vonatkozásban ez az elv azt jelenti, hogy kumulatív fejlődés vezetett a társadalomtudomány megjelenéséhez. Ez az elv hatotta át Durkheim felfogását a szociológia kialakulásáról.

Durkheim egy ízben azt mondta, hogy a szociológia bizonyos értelemben francia tudomány. (Durkheim, 1970b, 111) Ezt a végső soron szintén Comte-tól származó gondolatot bontották ki történeti fejtegetései.

Durkheim 1888-as előadásában csak röviden említette Montesquieu-t és Condorcet-t, akik Comte 47. előadásának fő szereplői voltak. Comte *A törvények szelleme*, e figyelemreméltó (*mémorable*) mű érdemének azt az általános vonását tartotta, hogy „a politikai jelenségeket már úgy fogta fel, mint amelyek ugyanolyan szükségszerűen változatlan természeti törvények alá vetettek, mint bármely más jelenség“. (Comte, 1969, 193) Sajnos, tette hozzá, Montesquieu a tudományos és politikai előfeltételek hiányában, a pozitív szellemű biológiai ismeretek kidolgozása előtt nem tudta ezt a nagyszerű tervet végigvinni. (Comte, 1969, 195-6, 200)

Durkheim 1892-ben írott latin nyelvű kis monográfiája (az akkoriban a doktoráláshoz megkívánt ún. második tézise) a Comte-énál sokkal árnyaltabb képet rajzol Montesquieu-ről. E monográfia már csak azért is figye-

lemreméltó, mert benne Durkheim először fejt ki összefüggően módszertani nézeteit (s így *A szociológiai megismerés szabályai* közvetlen előzményének tekinthető). Montesquieu jelentőségét elsősorban abban látta, hogy ő volt az első, aki feladatául a „társadalmi dolgok“ (*respoliticas*), a társadalom természetének (*natura societatis*) vizsgálatát tűzte ki, aki a társadalmi törvényeket kutatta. (Durkheim, 1997, 22, 45)² Értékelése ennyiben megfelel a Comte-énak, hiszen Montesquieu szerinte is a pozitív tudományosság előfutára. Ugyancsak Comte szellemében járt el, amikor elismerte Montesquieu jelentőségét az összehasonlító módszer megteremtésében, de szemére vetette, hogy nem tudott elszakadni teljesen a pozitív tudományosságtól idegen deduktív módszertől. (Durkheim, 1997, 59 sk.)

Szemben Comte-tal viszont, aki Montesquieu kormányforma-tipológiáját érdemben nem tárgyalta (csak az angol rendszerrel szembeni elfogultságát veti a szemére — Durkheim, 1969b, 138 Comte, 1969, 196), Durkheim nagyra értékelte³ és alaposan elemezte azt. A montesquieu-i köztársaság általa adott leírása a saját mechanikus szolidaritás-fogalmára emlékeztet, a monarchiában pedig a munkamegosztás (*laborispartitio*) szerepét emelte ki (Durkheim, 1997, 36-7) — ami nehezen tekinthető korrekt interpretációnak.⁴ Alátámasztja viszont azt az általános értékelést, hogy a szociológia mint pozitív tudomány kumulatív fejlődése valóban Montesquieu-vel indult el.

Comte legsúlyosabb kifogása Montesquieu-vel szemben az volt, hogy erősen túlbecsülte a klíma hatását a társadalmakra, nem véve észre, hogy az

2 Durkheim az I. könyv I. fejezet közismert első mondata (Montesquieu, 1962, 1.117) mellett *A törvények szelleme védelme* második részének elejéről idéz. (Montesquieu, 1979, II. 435-6)

3 „Valóban, ha eltekintünk a szavaktól, amelyeket használ, az egész munkában nincs semmi, ami igazabb és mélyértelműbb lenne, mint ez az osztályozás, amelynek az elveit még ma is használhatjuk.“ (Durkheim, 1997, 41)

4 Egy jellegzetes példa: Durkheim a montesquieu-i monarchiában a társadalmi kötelékeket (*sociale vinculum*) a következőképpen írja le: „De a részek összefüggése éppen különbözőségekből ered. Az a becsűgy, amely a rendeket és egyéneket mozgatja, arra ösztönzi őket, hogy a legjobban töltsék be saját funkciójukat.“ (Durkheim, 1997, 38) Interpretációját alátámasztandó a *törvények szelleme* III. könyve VII. fejezetéből idéz egy mondatot — két részben. A mondat a következő: „A politikai test mindenik részét a becsület mozgatja; ez kapcsolja őket egymáshoz azáltal, hogy működik; az eredmény az, hogy mindenki a közjóra törekszik, bár azt hiszi, csak a saját külön érdekét szolgálja.“ (Montesquieu, 1962, I. 148; Montesquieu, 1979, I. 149) Először csak a második felét, „az

csak a társadalmi fejlődés kezdetén erős. (Comte, 1969, 198-9) Durkheim ennek a problémának sokkal kisebb jelentőséget tulajdonított, kiemelte viszont, hogy milyen előrelépést jelentett a társadalmak tömege (*societatis amplitudo*) oksági jelentőségének felismerése Montesquieu-nél. (Durkheim, 1997, 46) Montesquieu így természetesen a társadalmi munkamegosztásról kialakított durkheimi elmélet előfutárává vált. Természetes az is, hogy Durkheim problematikusnak tartotta a kormányzat „természete“ és „vezérelve“ fogalmait és azt, ahogy Montesquieu viszonyukat felfogta. (Durkheim, 1997, 55) Durkheim joggal érezte tisztázatlannak a fejtegetésben keveredő funkcionalista és teleologikus megközelítést.

Míg egészében Montesquieu-t Durkheim Comte-hoz hasonlóan értékelte, ugyanez nem mondható el Rousseau-ról. 1888-as előadásában Durkheim őt meg sem említette. Korai írásaiban Rousseau persze nála is a cél-tábla szerepét játszotta. Ekkor még Comte-ot követte, aki mindenfajta érvelés nélkül „egyszerű szofistának“ nevezte Rousseau-t. (Comte, 1969, 200) Durkheim terjedelmes, a német moráltudományról szóló 1887-ben közzéadott tanulmányában Rousseau-nak ugyancsak kizárólag negatív szerep jutott: a liberális közgazdászokhoz hasonlóan — úgymond — ő sem látott mást a társadalmi kapcsolatokban, mint felületes, érdekvezérelt kötődést, hiszen úgy képzelte, hogy az ember eredetileg magányos, és a társadalom magasabb funkciói mesterséges képződmények. (Durkheim, 1975e, 271-2,281, 315)⁵ Ennek megfelelően Rousseau-tól semmit nem idéz a munkamegosz-

eredmény az“ kezdetű részt idézi, amely így valóban az organikus szolidaritásra emlékeztet. Majd szót ejt a „becsület“ montesquieu-i erényéről, s ehhez idézi a mondat első felét. A „becsület“ ebben az értelmezésben az érdek fogalmához válik hasonlóvá: „az egyének vagy osztályok magántörekvéseit“ jelenti a becsület (Durkheim, 1997, 38). Elsikkad viszont az, amit a teljes mondat sugall: a monarchia szilárdsága a „becsület“ mint erény (s nem mint érdek) érvényesülésének nem szándékolt következménye. Ez a montesquieu-i gondolat nem értelmezhető a durkheimi értelemben vett organikus szolidaritásként. Durkheim beleolvassa Montesquieu-be azt a munkamegosztás-fogalmat, amelyet ő maga is Smithtől illetve Spencertől vett át. 5 Korai írásaiban következetesen ezt a vélemény képviseli, így a Schaeffle-ről írt ismertetésben (Durkheim, 1975i, 359, 370), a német egyetemi filozófiai oktatásról adott áttekintésben is. (Durkheim, 1975d, 465) Meglepő ezért, hogy Lukes — korábbi tanulmányokra támaszkodva — mindenfajta fenntartás nélkül beszél Rousseau Durkheimre gyakorolt hatásáról, arról, hogy mennyire nagyra értékelte Durkheim Rousseau-t. (Lukes, 1977, 125, 283)

tás-könyvben, érdemben nem utal elméleteire. (Boriandi, 1993, 67, 70) *A szociológiai megismerés szabályaiban* egyetlen egyszer említi a nevét. Hobbes mellé állítja, mert hozzá hasonlóan ő is úgy véli — tévesen — hogy az emberi természet ellentétes a kollektív étellel, azt csak kényszer nyomására fogadja el. (Durkheim, 1978c, 137) A bizonytalan datálású, de biztosan 1900 előtt keletkezett *Leçons de sodologie*-ban Rousseau annak a modern demokratikus elméletnek és gyakorlatnak az őseként szerepel, amely szerint a kormánzatnak a sokaság érzéseit és akaratát kell összegeznie. (Durkheim, 1969a, 127, 132) Durkheim tehát egy ideig úgy gondolta, hogy Rousseau nem tartozik bele a szociológia kumulatív fejlődésvonalaiba.

Nehéz megmondani, hogy mikor változott meg a véleménye. Rousseau-t sem 1900-ban, sem 1903-ban írott áttekintésében nem említi a szociológia előfutárai között. A *Társadalmi szerződésről* még Bordeaux-ban, tehát 1902 nyara előtt tartott előadásokban azonban, amelyek csak 1918-ban, poszthumusz jelentek meg, egy a korábbiaktól lényegesen eltérő Rousseau-kép bontakozik ki. Továbbra is úgy látta, hogy az egyénből kiinduló Rousseau csak „dialektikus találékonyágának“ hála tudott eljutni a társadalom szükségességének igazolásáig. (Durkheim, 1966b, 133) Végül is azonban Rousseau mégiscsak helyet kapott a szociológia durkheimi fejlődéstörténetében, mert — úgymond — eljutott a társadalom sajátos létezésének gondolatáig.

„Rousseau nagyon élénken érzékelt a társadalmi világ sajátosságait; egyértelműen tények olyan rendjeként fogta fel, amely más jellemű, mint a tisztán egyéni tények. Ez egy új világ, amely hozzáadódik a tisztán pszichikus világhoz. Ez a felfogás magasabb rendű, mint egyes kortárs teoretikusoké, mint például a Spencéré ...“ (Durkheim, 1966b, 136-7)

Ugyanezt a szociológikus tendenciát⁶ látta Durkheim a „általános akarat“ rousseau-i fogalmában. Az igazságosság érvényesüléséhez úgymond az szükséges, hogy legyen egy sajátos létező, aki döntőbíró lehet és rögzíti a

6 Durkheim az *Émile*-ről is tartott előadásokat, amelyekről nehezen datálható jegyzetek maradtak fenn. Ezek is azt mutatják, hogy Rousseau-t szociológiai szempontból pozitívan értékelte. Úgy vélte, hogy a rousseau-i pedagógia sem teljesen individualista, az is hangsúlyozta az egyén feletti morális erőket, a társadalmi fegyelem morális szükségességét. (Durkheim, 1975c, 379, 386)

jogot. Ez a létező a társadalmi lény, amelynek az egyénekkal szembeni fölénye morális fölényből ered.

„Ez az elmélet tehát azt fejezi ki, hogy az erkölcsi rend meghaladja az egyént, hogy nem valósul meg a fizikai vagy pszichikai természetben; azokhoz hozzáadódik. De hogy legyen alapja, kell hogy legyen egy lény, akire támaszkodik, s minthogy a természetben nincs lény, amely betöltené az ehhez szükséges feltételeket, kell egyet teremteni. Ez a társadalmi test.“ (Durkheim, 1966b, 160-1)⁷

Felesleges annak részletes vizsgálata, hogy Durkheim mennyire hűségesen interpretálta Rousseau-t. Nyilvánvaló, hogy saját elméleteit és koncepciót vetítette bele. Témánk szempontjából éppen ez a fontos: Durkheim most már Rousseau-t is beillesztette abba a fejlődési sorba, amely a szociológia kialakulásához vezetett. Egyenes utat látott Hobbes-tól⁸ Montesquieu-n át Rousseau-ig. „Mindhárman úgy vélik, hogy a társadalom valami olyan, ami hozzáadódik a tulajdonképpeni természethez.“ (Durkheim, 1966b, 195) Hobbes-nál az akarati aktus hozza létre a társadalmi rendet, Montesquieu a törvényhozó aktusának meghatározó feltételeit vizsgálta, Rousseau a társadalmi rend alapjait az érdekekben, véleményekben, a szokáserkölcsben fedezte fel. „Tehát míg ezek a gondolkodók egyetértenek az egyéni és társadalmi különbözőségének állításában, láthatjuk, hogy egyre inkább töreksenek arra, hogy a társadalmi lényt a természetre alapozzák.“ (Durkheim, 1966b, 197)

Nehéz megmondani, hogy miért változott meg — úgy tűnik, a századforduló körüli években — Durkheim felfogása Rousseau-ról. Feltehetőleg az a Dreyfus-ügy kapcsán felmerült politikai megfontolás is szerepet játszott ebben, hogy a morális individualizmus integratív szerepet játszhat a modern társadalomban (Durkheim, 1970d), s így fenntarthatatlanná vált Rous-

7 Durkheim természetesen továbbra is élt bizonyos fenntartásokkal Rousseau-val szemben, így például bírálja azt a Rousseau-nak tulajdonított felfogást, hogy az „általános akarat“ végül is az individuális akaratok aritmetikai átlaga, vagy azt, hogy Rousseau nem ismerte fel eléggé a munkamegosztás jelentőségét, ezért a szuverén hatalmat csak vitalista módon és osztatlan egységként tudta elképzelni. (Durkheim, 1966b, 165, 169-70)

8 Durkheim Bordeaux-ban az agregációra készülők számára tartott szövegolvasási gyakorlatokon tárgyalta Hobbes-ot is. (Mauss, 1969a, 482) A témához készített és 1925-ben még meglévő jegyzeteiből nem maradt meg semmi.

seau egészében való elvetése. Nem hagyhatta figyelmen kívül, hogy a republikánus egyetemi értelmiség, amelyhez tartozott és tartozni kívánt, Voltaire mellett Rousseau-ban látta szellemi ősét. Durkheim Rousseau-interpretációjából látható azonban, hogy ez a változás nem azt jelentette, mintha a szociológia elméletéről vagy a szociológia előtörténetének lényegéről valott felfogását módosította volna. Nem történt más, mint hogy most már Rousseau-ban is felfedezte a társadalom *sui generis* természetéről kialakult felfogás előfutárát.

Rousseau beillesztése a szociológia előfutárai közé járt némi kellemetlenséggel. Durkheim Comte nyomán a szociológia fejlődését kumulatívnak látta. Nehéz lenne ezt a kumulativitást Rousseau és Comte között felfedezni, Rousseau-t, Condorcet-t és Comte-ot egy egyenes fejlődésvonalba beilleszteni. Talán ez az oka annak, hogy Durkheim — amikor újra át kell tekintenie nagy vonalakban a szociológia fejlődését — az 1888-ban már bevált sémát alkalmazta, és Rousseau-ról ismét nem beszélt. 1900-as esszéje történeti vonatkozásban csak azt az újdonságot tartalmazta, hogy a szocializmusról tartott előadássorozata (Durkheim, 1928) eredményeit felhasználva Saint-Simont is beillesztette a szociológia kialakulás-történetébe — de ez nem kívánta meg az alapséma módosítását. (Durkheim, 1970b, 115-7)⁹

Bármennyire is Comte-ot tekintette Durkheim igazi mesterének, az igazán nehéz kérdések akkor merültek fel, amikor a mestert be kellett illeszteni a történeti képbe. Ismert, hogy abban az időben, amikor Durkheim elindult a pályáján, nem Comte, hanem Spencer a szociológus Franciaországban is, az ő munkái számítanak mércének és példának, kötelező kiindulópontnak. (Boriandi, 1993) Ha a tudományok története, ahogy Comte feltételezte, valóban kumulativitást, gyarapodást mutat, akkor nem kell-e elismerni, hogy Spencer előrelépést jelent Comte-hoz képest? Durkheim ezt nem tudta megemészteni.

Mintha néha azt a benyomást akarná kelteni, hogy valamiféle középutat keres a két nagyság között. Bordeaux-i bemutatkozó előadásában Comte szemére vetette, hogy szerinte „a lények minden faja között, éppúgy mint a tudományok fajai között megszakad a folytonosság.” (Durkheim, 1970a,

9 Rövid említést tett még Cournot-ról, de érdemben nem tárgyalta műveit. Minthogy ez az esszé a francia szociológia fejlődéséről szól, Spencer csak megemlítődött, Espinas jelentőségét viszont jobban kiemelte.

90) Úgy tűnik, ezzel az egyetemes törvényeket kereső Spencer oldalára állt, de aztán a fejtegetés során Lilienfeldet kritizálva a spenceri organicizmus módszertani feltevéseit is kereken elutasította. „Ha létezik a szociológia, saját módszere van és saját törvényei. A társadalmi tényeket valójában csak más társadalmi tényekkel lehet megmagyarázni, és nem adtunk számot róluk azzal, ha jelezzük hasonlóságukat a biológiai tényekhez, amelyek tudománya ma már létezik.“ (Durkheim, 1970a, 92) Ez már Comte hangja. A fejtegetés a spenceri egyetemes fejlődési törvény elutasításával zárul, s ebben az a meggyőződés vezetett, hogy a természet különböző területei és a nekik megfelelő tudományok is sajátos törvényeket követnek illetve keresnek. (Durkheim, 1970a, 94) Ez a comte-i „differenciális tudományelmélet“ (Heilbron, 1995) alapelve.

Komolyan mérlegelve a Comte illetve Spencer címére intézett kifogásokat, azt kell mondanunk, hogy az összehasonlításból 1888-ban Comte került ki kedvezőbben.¹⁰ Ő ugyanis csak egy alapjában helyes elvet vitt túlzásba, míg Spencer egy alapjában helytelen elvet alkalmazott némi sikerrel. Ha viszont a szociológia kialakulására és természetére vonatkozóan Durkheim nézetei a Comte-éival inkább rokoníthatók, miért kelti olykor mégis azt a benyomást, hogy Spencer valódi haladást jelentett Comte-hoz képest?

Durkheim comte-iánus tudomány szemléletének a csapdájába esett. Mint-hogy feltételezte — Comte szellemében — hogy a tudomány szükségszerűen és folyamatosan halad előre, akkor ebben a szükségszerű, kumulatív fejlődésfolyamatban Spencernek is megfelelő helyet kellett kijelölnie. A német társadalomtudományt is — sokkal kevesebb fenntartással — a 80-as években nagy erőfeszítéssel igyekezett beilleszteni ebbe a tudományfejlődési sorba. Márpedig ha a németek hozzájárulásait elfogadja, a Spencerét viszont nem, akkor a szociológia haladásának kumulatív modelljét el kellett volna vetnie. Ha viszont így Spencert a szociológia kumulatív fejlődésmodelljébe beillesztette, szembe kellett néznie azzal, hogy Spencer tudományfilozófiája éppen a számára lényeges ponton, a társadalmi tények *sut generis* volta

10 Igaz, *A szociológiai megismerés szabályaiban* Comte-nak a szemére is azt veti, amit korábban a Spencerére: a fejlődés magyarázatát az emberi természet alapvető törvényeiben, azaz (sic!) végső soron a pszichológiában találja meg. (Durkheim, 1978c, 116-7) E kritika elméleti-módszertani bázisa mégis comte-iánus, és a tudományok hierarchiájának és különbségének az elvéből indul ki.

tekintetében elfogadhatatlan és a comte-i örökséggel összeegyeztethetetlen volt. Ebből a csapdából Durkheim nem tudott kikerülni.

Durkheim persze sosem tagadta szociológiája comte-i inspirációját. 1888-ban Comte jelentőségét abban látta, hogy egyfelől a szociológiát beillesztette a tudományok rendszerébe, másfelől felismerte a kollektív élet sajátosságát. A társadalmi életben — a közgazdászokkal szemben — látta az „egyetemes konszenzus“, vagyis a szolidaritás, az integráció Durkheim által annyira méltányolt jelentőségét. Visszatérően bírálta viszont Comte-ot azért, mert nem az egyes társadalmak, hanem az egységesnek gondolt emberi nem, a Társadalom fejlődését próbálta leírni — vagyis éppen arra nem figyelt, aminek felismerését Durkheim kicsit később Montesquieu-nél annyira méltányolta: a társadalomtípusok, társadalomfajták létre. *A szociológiai megismerés szabályaiban* is ez a leg súlyosabb Comte címére intézett kifogás. (Durkheim, 1970a, 85-90; Durkheim, 1978c, 41-2, 96) Ezen az alapon bírálta Comte három stádium elméletét. (Durkheim, 1978c, 135)

Durkheim későbbi írásaiban ugyanezt az elismerő-kritikai beállítottságot mutatta Comte-tal szemben. *A társadalmi munkamegosztásról* legtöbbet idézett szerzője ugyan Spencer, és a szolidaritás tipológiájának kialakításában sem elsősorban Comte-ra támaszkodott, de a munka III. könyvében, a munkamegosztás abnormális formáit tárgyaló részben Comte-hoz tért vissza, s az ő munkamegosztás-kritikájából kiindulva próbálta meg feloldani az *első* két könyvből következő paradoxont, a munkamegosztásból eredő spontán szolidaritás erősen spenceri ízű s számára tulajdonképpen elfogadhatatlan tézisének. (Durkheim, 1986, 175 sk.)

A szociológiai megismerés szabályai bevezetője szerint a szociológia módszertani kérdéseire vonatkozóan „az egyetlen eredeti és jelentős tanulmány“ Comte egyik előadása (a *Cours de philosophie positive* 48. előadása: A társadalmi jelenségek racionális tanulmányozásában alkalmazott pozitív módszer alapvető jellegzetességei),¹¹ és annak a jellegzetes tézisének, hogy a társadalmi tényeket „mint dolgokat“ kell tekinteni, az előzményét ugyancsak Comte-nál találta meg. (Durkheim, 1978c, 23, 41)

Saint-Simon tanulmányozása s az ebből származó a szocializmust tárgyaló előadássorozat (Durkheim, 1928) Durkheim Comte-értékelését nem vál-

¹¹ Ez annál is súlyosabb állítás, minthogy ezzel a század második felének legolvasottabb módszertani munkáit, Mill és Spencer írásait minősíti értékteseknek.

toztatta meg alapvetően — de Comte történeti jelentőségének megítélését már igen. Durkheim most már Saint-Simont tartja a pozitivista filozófia s vele a szociológia igazi előfutárának. A XIX. század legjelentősebb filozófiai eseménye s egyben a francia filozófia történetében a kartezianizmus mellett a legfontosabb fejlemény — írja Durkheim — a pozitív filozófia kialakulása volt. „Márpedig láttuk, hogy az eszmét, a szót és még a pozitív filozófia vázlatát is teljes mértékben megtaláljuk Saint-Simonnál.“ (Durkheim, 1928, 148) A szocializmusról szóló előadások II. könyve, a Saint-Simonnal foglalkozó fejtegetések ennek a bizonyítását szolgálták. Comte így egyértelműen Saint-Simon tanítványává, továbbfejlesztőjévé válik, elvész az eredetiségre támasztott igénye, de ez egyáltalán nem jelenti azt, mintha Durkheim megváltoztatta volna a Comte érnyeire és gyengeségeire vonatkozó felfogását. Durkheim részletesen foglalkozott Saint-Simon és Comte viszonyával. A legfontosabb különbséget abban látta, hogy Saint-Simonnal szemben Comte „tisztábban elválasztotta a tudományt a gyakorlattól, s anélkül, hogy elvesztette volna az érdeklődését ez utóbbi iránt, mindenekelőtt a tudománnyal foglalkozott, legalábbis pályája legszebb szakaszán.“ (Durkheim, 1928, 153) Ismerve azt, hogy Durkheim pályáján előrehaladva egyre nagyobb jelentőséget tulajdonított a szociológiában a morális ideál kutatásának s ezzel összefüggésben a vallás szerepe tisztázásának, nem kell csodálkozni azon, hogy Saint-Simon gyakorlati érdeklődését, a tudomány és a vallás összeegyeztetésére irányuló törekvését nem értékelte negatívan. (Durkheim, 1928, 348-50) A szociológia fejlődésének 1900-az vázlatában Durkheim a két alapító egyenértékű szerepét hangsúlyozta: „A Saint-Simon által elgondolt nagy terv csak Auguste Comte révén kezd valósággá válni.“ (Durkheim, 1970b, 118) Későbbi áttekintő tanulmányaiban is ezt a sommás történeti értékelést őrizte meg. (Durkheim, 1970e, 140; Durkheim, 1975f, 110)

* * *

Durkheim szociológiatörténeti felfogásának lényeges eleme volt, hogy önmagát, saját szociológiáját mint a történeti folyamat aktuális végpontját fogta fel. A fejlődés így elért legmagasabb foka, az „utolsó szociológus“ nézőpontja volt az a privilegizált pozíció, ahonnan az utat át lehetett tekinteni. Az 1888-as bemutatkozó előadás műfaja ezt természetessé is tette, hi-

szén az előadás célja az volt, hogy alátámassza az ezzel az előadással megkezdett oktatói tevékenységét. 1900-ban Durkheim önmagának a fejlemények objektív leírója szerepét osztotta, de magát most is beillesztette a történetbe, s mint Espinas törekvéseinek folytatóját és továbbfejlesztőjét ábrázolta. A saját pozíciójának leírását a tudománytörténeti folyamat egységének explicit tételezése követte.

„Valamennyi előbb említett tan ugyanannak a fejlődési folyamatnak a mozzanata.¹² Valamennyien ténylegesen ugyanabból a gondolatból indultak ki, tudniillik hogy a társadalmi jelenségek természetszerűek, azaz racionálisak, mint a világegyetem többi jelenségei is... Ugyanakkor valamennyi tudós, akiről beszéltünk, osztotta azt az érzést, hogy e törvények felfedezéséhez a pozitív módszert kell gyakorolni, vagyis az ideologikus dialektika sommás eljárásai helyébe a tények türelmes megfigyelését kell tenni.“ (Durkheim, 1970b, 130)

Ez a Comte-től örökölt tudománytörténeti modell ambivalens volt, s kérdéses, hogy Durkheim mennyire tudatosította ezt. Comte egyfelől — mint Heilbron (Heilbron, 1995, 225-6) írja — „differenciális tudományléleletet“ dolgozott ki. Ez az elmélet a tudományok tárgyának és módszerének különbözőségét hangsúlyozta, az egyes tudományok sajátosságát emelte ki — s láttuk, hogy Durkheim számára a szociológia megalapozása szempontjából ez nagyon fontos volt. Comte másrészt (e tekintetben Saint-Simon örököseként) a politikai tudomány szükségességét emelte ki. E politikai tudomány, a későbbi szociológia feladata lenne a tudományos és társadalmi válság megoldása, mégpedig a tudományos munka megszervezése útján. (1. ehhez Comte, 1979) De ebből a szempontból nem az válik fontosá, hogy a tudományok mennyire különböznek, hanem az, hogy mennyire hasonlók.

„Azáltal, hogy a társadalmi fizika megalapítása teljessé teszi a természeti tudományok rendszerét, valóban lehetővé, sőt szükségessé válik a különböző megszerzett ismeretek összefoglalása, amelyek már rögz-

12 Azoknak az említésére, akik az így tételezett egységes fejlődésből mégis kilógtak, csak mellékesen kerülhetett sor: Tarde és Le Play például nem voltak beilleszthetők a tudomány egyenes vonalú előrehaladása modelljébe. (Durkheim, 1970b, 130-33)

zített és homogén állapotba jutottak, hogy össze lehessen őket hangolni, mint egy egységes törzs ágait mutatva be őket, ahelyett, hogy továbbra is pusztán úgy fognánk fel őket, mint megannyi elkülönített testet.“ (Comte, 1968, 19)

Durkheim első írásaiban a tudományok különbözőségét hangsúlyozta. A tudományos fejlődés, ahogy ő felfogta, mindenekelőtt a tudományok elválását jelentette: elsősorban persze a metafizika és a tudomány elválását, de a továbbiakban az egyes szaktudományok önállósulását is, így például a pszichológia és szociológia elkülönülését. (Durkheim, 1970a, 83, 86,106) Ismert alapvonásai ezek a durkheimi tudományfelfogásnak és lényeges elemei a szociológiatörténet durkheimi vázlatának. *A szociológiai megismerés szabályai* fontos módszertani elvei, a társadalmi tény fogalma, a társadalmi tények dologiságának elve ezzel függnék össze. Amikor e mű tanulságait összefoglalva Durkheim azt mondja, hogy a szociológia „független minden filozófiától“ (Durkheim, 1978c, 155), ezekre a megfontolásokra támaszkodik. A kumulatív tudományfejlődési modell, amely szerint e történetben a szociológia speciális vizsgálódási területének feltárásáról és elhatárolásáról van szó, ezt hivatott alátámasztani. Ez az a bizonyos differenciális tudományelméleti modell.

Csakhogy Durkheimnél éppúgy, mint előtte már Comte-nál, jelen volt az ezzel legalábbis részben ütköző „szervező“ tendencia. Az az elv, hogy a különböző társadalomtudományoknak együtt kellene működni, ugyancsak a szociológia comte-i eszméjéből következett. Durkheim is rá hivatkozott 1888-as előadásában.

„Comte szerint viszont a társadalmi tények túl erősen függnék össze ahhoz, hogy külön-külön lehetne őket tanulmányozni. E közeledés következtében mindegyik társadalomtudomány veszít valamit önállóságából, de nő elevensége és életerejé.... Ahelyett, hogy olyan jelenségekkel lenne dolgunk, amelyek mintegy lineáris sorozatokba vannak rendezve, külsődlegesek egymás számára és csak véletlenül találkoznak, az életet jellemző mozgó egyensúlyban hatások és visszaha-

tások roppant rendszerével találjuk magunkat szemben.“ (Durkheim, 1970a, 87)¹³

A tudományok egységének elve — Durkheim ezt is látta — problematikus. Comte-nál ezt az egységet a tudományfilozófia volt hivatott megteremteni, azáltal hogy kifejtette a tudományok differenciálódásának, elméleti és szervezeti önállóságának az elméletét. Durkheim elvetette azt az elképzelést, hogy a tudományok egységét a tudományok általános vonásait tanulmányozó szakembereknek (nyilvánvalóan a pozitivista tudományfilozófusoknak) kellene biztosítani.¹⁴ A filozófia — mondta Durkheim — egyre kevésbé képes a tudományok egységét biztosítani. A tudományos munka specializálódása miatt nincs is arra remény, hogy valamiféle közös módszertani elv jegyében helyre lehetne állítani azt az egységet, amelyet a munkamegosztás megtört.

„Csak képzeljük el a speciális tudományok növekvő sokaságát, teorémáikat, törvényeiket, axiómáikat, feltételezéseiket, eljárásaikat és módszereiket, s meg fogjuk érteni, hogy egy rövid és egyszerű formula, mint például a fejlődés törvénye,¹⁵ nem elég ahhoz, hogy integráljon egy ilyen mértékben bonyolult jelenségvilágot.... Túl nagy a távolság az e tudományokat tápláló részletkutatások és az ilyen

13 Hasonló okokból dicsérte Montesquieu-t is: „Montesquieu viszont jól látta, hogy mindezek az elemek [jog, erkölcs, vallás] egy egységet képeznek, s ezért egymástól elkülönítve egyenként véve szemügyre őket nem lehet őket megérteni; ezért nem különíti el a jogot az erkölctől, a vallástól, a kereskedelemtől, sem pedig a társadalom formájától, amely kiterjeszti befolyását minden társadalmi dologra. Akármilyen különbözők is, mindezen tények egyugyanazon társadalom életét fejezik ki; ugyanazon társadalmi szervezetet különböző részeinek vagy szerveinek felelnek meg.“ (Durkheim, 1997, 65) Saint-Simon jelentőségét is a tudomány egysége elvének deklarálásában látta. (Durkheim, 1928, 148-9)

14 1903-ban ennek a belátásnak a hiányáért bírálta Comte-ot: „Hogy [a tudomány] haladjon, az kell, hogy egyre növekvő számú sajátos kérdésnek megfelelően felosztódjon, így téve lehetővé a különböző elmék és az egymást követő nemzedékek együttműködését. Csak e feltétellel tehet szert arra a kollektív és személytelen jellegre, amely nélkül nincs tudományos kutatás. Márpedig az a filozófiai és egységesítő felfogás, amelyet Comte a szociológiáról kialakított, ellenkezik ezzel a munkamegosztással.“ (Durkheim-Fauconnet, 1975, 128)

15 A megjegyzés egyszerre irányul Comte három stádiuma és Spencer „fejlődéstörvénye“ ellen.

szintézisek között.... ha az egyes tudományok kölcsönös függőségüket csak egy őket átölelő filozófia keblén tudják tudatosítani, akkor ennek az egységnek az érzése mindig túlzottan bizonytalan marad ahhoz, hogy hatékony legyen.“ (Durkheim, 1978b, 355)

A tudományfilozófia tehát nem képes a szükséges koordinációt biztosítani. De ha ez így van, akkor a tudományos munkamegosztás adott állapota anomikus. Durkheim ezért tárgyalta a tudományos munkamegosztást *A társadalmi munkamegosztásról* III. könyvében, az abnormális formák között. Ez a megfontolás azonban veszélybe sodorta a szociológia fejlődése kapcsán kidolgozott történeti modellt. Az anomikus állapot veszélyezteti azt a kumulativitást, amely e modell lényeges eleme. Nem világos, hogy a comte-i tudományfilozófia eltűnése után mi garantálhatná azt a harmóniát, amely az eredmények halmozódásának feltétele.

A tudományos munkamegosztás kérdése Durkheimet a századforduló körüli évektől egyre jobban foglalkoztatta.¹⁶ A társadalomtudományok megszervezésének, egységük (újra/meg)teremtésének a szándéka vezette, amikor megszervezte az *Année sociologique*-ot. A szociológiának szánta a központ szerepét — de már nem mint szociologikus tudományfilozófiának, hanem mint a tudományos munkamegosztást elméletileg lehetővé tevő tudáselméletnek és gyakorlati szervező központnak. Elméletileg ezt a koncepciót az a Mauss-szal közös tanulmányában megfogalmazott belátás alapozta meg, hogy a tudományos gondolkodás módszerei valóságos társadalmi intézmények, amelyeket ennél fogva magyarázni, keletkezésüket feltárni csak a szociológia képes. (Durkheim Mauss, 1978, 255)

Durkheimnek a szociológia fejlődéséről kialakított képe azonban nehezen fért össze ezekkel a belátásokkal. Ahhoz, hogy a társadalomtudományok egysége a szociológia segítségével újratерemthető legyen, nem az eredmények halmozódására, hanem lényeges fordulatra van szükség. Ezt Durkheim is világosan érezte. A századforduló utáni, a szociológia, a filozófia és a társadalomtudományok viszonyára reflektáló írásaiban visszatérően él a fordulat, a megújítás metaforáival. Példaképpen egy 1909-ben megjelent tanulmányából idézek: „Megengedhetetlen, hogy a metafizikai problémák,

16 Ezt a kérdést részletesen tárgyalom Durkheim tudáselméletéről írott könyvem 6. fejezetében. (Némedi, 1996, 151 sk.)

a legmerészebbek is, amelyek a filozófusokat izgatták, elmerüljenek a feledésben. Ugyanilyen bizonyos, hogy sürgető a megújulásuk. Éspedig azt hisszük, hogy e megújuláshoz éppen a szociológia járulhat hozzá, sokkal inkább, mint más tudományok.“ (Durkheim, 1975j, 185-6)¹⁷ Ezek a belátások a comte-i modellt követő szociológiatörténeti kép módosítását kívánták volna meg. Durkheim a tudományos munkamegosztás problémáit világosan látta, merészen újító szellemben reagált is rá a tudományok szociológiai integrációjának a koncepciójával, de eszközei már nem voltak elégségesek ahhoz, hogy ennek megfelelően a szociológia (és a társadalomtudományok) fejlődésének a képét újraalkossa. Talán ez magyarázza, hogy miért szorítkozik 1900 után Durkheim a korábbi szociológiatörténeti séma ismétlésére. 1903-ban (Durkheim-Fauconnet, 1975) és 1909-ben is (Durkheim, 1970e) ennek a segítségével tekintette át a szociológia kialakulásának útját. A durkheimi szociológiatörténet nem volt képes lépést tartani a durkheimi szociológiaelmélet változásával.

Durkheim leglényegesebb belátásait nem történeti-interpretatív munkában kívánta elmondani, s ebben különbözik számos a XX. század második felében működő szociológustól. Számára a szociológia története valóban csak előtörténet volt. Ő még nem a klasszikusok nyomasztó tekintélye árnyékában működött. A tudománytörténet az ő számára is a legitimitás megszerzésének egyik eszköze volt. De az ő elődei még nem rendelkeztek azzal a kétségbevonhatatlan legitimitással, amire később ő szert tett, ezért igazán nem a rájuk való hivatkozás volt az az eljárás, amellyel a saját pozícióit biztonságossá tehetette. A vitathatatlan klasszikusok hiánya, a történeti vonatkoztatási pontok viszonylag kisebb jelentősége természetesen sokban hozzájárult ahhoz, hogy Durkheim olyan magabiztosan tudott szólni. De ugyanezért az is érthető, hogy Durkheim nem szerepel előkelő helyen a szociológia historiográfiájában.

¹⁷ Hasonló megfogalmazások pl. Durkheim, 1960, 12, 21, 637.

Parsons Durkheimet olvassa

A Parsonsról szóló könyvet „újra kinyitották“ a nyolcvanas években (Sciulli, Gerstein, 1985, 383), elvitathatatlan a jelentősége a mai szociológia számára. A XX. század második felében kibontakozó szociológiát mindenki másnál erősebben befolyásolta, ő volt az utolsó „alapító atya“. A század első felének vezető teoretikusaihoz, Durkheimhez, Tönnieshez, Simmelhez vagy Weberhez hasonlóan erősen foglalkoztatta a szociológiának mint szaktudománynak a státusa. (Camic, 1989) Hozzájuk hasonlóan törekedett annak igazolására, hogy szükség van a társadalom tudományos kutatására, egy önálló és a többi, régebben kialakult diszciplínához hasonlóan legitim tudományág keretében. Ebben a vonatkozásban a legtöbbet a századforduló európai társadalomelméletének az amerikai szociológiába (s ezen a kerülő úton a II. világháború után újjáalakuló európai szociológiába) való integrálásával, méltán hírese *társadalmi cselekvés struktúrája* című művével (Parsons, 1949) tette.

A korai Parsons (szemben az öreg Parsonsszal) a két nagyon különböző szociológiát elválasztó vonalon állt: egyfelől továbbra is a szociológia igazi tárgyterületét kereste (mint Tönnies, Simmel, Durkheim és Weber tették előtte), másfelől már a kibontakozó „normális“ diszciplína felé nézett előre. *A társadalmi cselekvés struktúráját* elsősorban ez a szaktudomány történetében elfoglalt sajátos helye teszi érdekessé és vizsgálatra érdemessé. Összefoglalta, amit elődei munkásságából igazán érdekesnek és jelentősnek tartott, s továbbadta ezt a kivonatot az érett szakaszába lépett szaktudománynak. A könyv roppant hatást gyakorolt a szociológiának a saját múltjáról kialakított elképzelésére (bár hatása az első megjelenését, 1937-et követő

években még korlátozott maradt — az igazi elismertség egy tíz éves lappangási időszak után jelentkezett). Parsonsnak kulcsszerepe volt abban, hogy Weber és Durkheimet a szociológia alapító atyáiként ismerték el (és az a folyamat, ahogy valakit az utókor az alapítók közé emel, önmagában érdekes vizsgálati téma). Parsons munkássága azonban nemcsak eszmetörténeti szempontból érdekes. Az a mód ugyanis, ahogy Parsons feldolgozta és az általa művelt szociológiához hasonította a tiszteletreméltó (vagy inkább: tiszteletreméltóvá tett) hagyományt, segíthet megérteni a diszciplína alapvonásait. Mindenekelőtt hozzájárulhat annak felismeréséhez, hogy mi különbözteti meg az előző századforduló és az ötvenes és hatvanas évek viszonylag fejlett egyetemi szociológiáját.

Parsonsnak tehát kivételezett helye van a szociológia történetében. Nemcsak a szociológiai hagyomány „feltalálásában“ (Hobsbawm — Ranger, 1983) játszott szerepet, hanem az „alapító atyák“ megteremtésében is. Ebben a tanulmányban csak Durkheim „trónra emelésének“ néhány vonatkozásával akarok foglalkozni.

Parsons sokat tett azért, hogy Durkheimet megmentse a szociológiának. A két világháború közti időszakban, amikor Parsons pályáján elindult, a durkheimi iskola már túl volt virágkorán, Franciaországban befolyása csökkent (Heilbron, 1985), az amerikai szociológiában ismertsége és befolyása csekély volt (Besnard, 1987, 157-169). Durkheimben talán a funkcionális és strukturális antropológia némileg furcsa spekulatív előfutárát lát-nánk, ha Parsons nem jött volna, és nem igazolta volna, hogy a kapitalizmus jelentős teoretikusa volt.¹ Az, ahogy a durkheimi gondolkodási stílust

1 Parsons Durkheimmel először európai tanulmányútja előtt, Amherst-ben találkozott, majd Londonban, ahol Hobhouse-nál és Malinowskinál tanult. (Camic, 1991, xvi, xxxix; Parsons, 1977a, 25) Amikor visszatért az Egyesült Államokba, újra tanulmányozta Durkheimet. (Parsons, 1977b, 77) Parsons úgy emlékezett, hogy Marshall, Pareto és Weber olvasása után ismerte fel, hogy a munkamegosztás durkheimi kutatása elengedhetetlen a kapitalizmus megértése szempontjából. „E könyv gondos tanulmányozása megmutatta, hogy a benne levő elemzés közvetlenül összekapcsolható Webernek a kapitalizmusról szóló elemzésével, s ugyanígy a szabad vállalkozás Marshall-féle fogalmával. Ezt az elméletet aztán össze lehetett illeszteni Pareto és Weber munkáinak nem a szigorúan gazdaságtani, hanem szociológiai alkotórészeivel, közvetve pedig a Marshalléival is.“ A későbbi *A társadalmi cselekvés struktúrája* elsőként megfogalmazott oldalai Durkheimről szóltak. (Parsons, 1977a, 25) „Durkheim véleményem szerint a társadalmi rendszer elméletének a legfontosabb elméleti szülőatyja.“ (Parsons, 1977b, 79)

jellemezte (Parsons, 1949, 301-2), pontos és találó. Számos elemzése máig elgondolkodtató, ő volt az, aki felhívta a figyelmet a szerződés nem-szerződési elemeire vonatkozó durkheimi elemzésre és az ebből származó problémákra (Parsons, 1949, 310 sk., 318-9), ezzel talán egy kicsit a munkamegosztásról szóló könyv alap gondolatait is háttérbe szorítva. A morális individualizmus durkheimi fogalmával kapcsolatos megjegyzései (Parsons, 1949, 334,338) igen találóak és mélyebbek, mint számos későbbi elemzése. Ugyanígy fontos volt, hogy Parsons felismerte Durkheim gondolatainak változását, s ezzel bátorította a történeti jellegű kutatást is.

A Parsons által Durkheimnek tett szolgálatok *végső* mérlege azonban nem ennyire kedvező. Interpretációinak helyességét már életében vitatták (1. pl. Gerstein, 1979; Popé, 1973; Popé, Hazelrigg et al., 1975), azóta a szemére vetett hibák listája csak nőtt (1. pl. Besnard, 1987, 49-52; Némédi, 1988,1. e kötetben). Az e közleményekből levonható általános tanulság az, hogy Parsons Durkheim-interpretációja sok vonatkozásban téves, egyoldalú vagy egyenesen félrevezető. Bizonyos szempontból ez a tanulmány is erre az eredményre fog vezetni, de egyben azt is szeretné demonstrálni, hogy ezek a „félreértelmezések“ szükségszerűek voltak. Ahhoz, hogy Parsons sikerre vigye vállalkozását, az újfajta szociológia megalapítását, a durkheimi kategóriák és gondolatok „elferdítésére“ volt szükség. Egyébként Durkheimet lehetetlen lett volna az új szociológia előfutáraként bemutatni. Parsons célja (1. erre Camic, 1991) az volt, hogy a szociológiát mint a gazdaságtannal egyenrangú és attól független tudományt alkossa meg: mint azt az alap tudományt, amely a társadalmi jelenségeket cselekvésterminusokban írja le (és ezzel egyben integrálja is a társadalomtudományokat), s mint igazi szigorú tudományt. Mindehhez a hangsúlyokat át kellett helyezni. Igazán fontosakká az általános elméleti tételek váltak, mindaz kevésbé lényeges lett, ami egy „kordiagnózis“ része volt. Mindennek eredményeképpen a klasszikusokról alkotott parsonsi kép elrajzolt lett. Persze, ezek a torzítások nem önmagukban érdekesek, hanem mint az elméletképzés és diszciplínaalkotás részei.

Ami a „társadalmi tények“ durkheimi fogalmának Parsonsnál található interpretációját illeti, a helyzet viszonylag egyszerű. Parsons törekvése az volt, hogy igazolja a „konvergencia-tézist“, azaz azt, hogy az általa tárgyalt négy szerző (Marshall, Pareto, Durkheim, Weber) elméletei egy közös elméleti pozíció felé tartottak. (Camic. 1989) Hogy ezt igazolja, meg kellett

konstruálnia a durkheimi cselekvéseméletet, s minthogy Durkheim nem cselekvéseméleti alapon állt, ez bizonyos állítások figyelmen kívül hagyásához, mások kétséges értelmezéséhez vezetett. (Némedi, 1988, 1. e kötetben) A cselekvéseméleti nézőpont miatt nem vette pl. észre, hogy a vallás és az öngyilkosságok gyakorisága közti összefüggés durkheimi elemzése nem a vallások sajátos értéktartalmaira figyelt. (Parsons, 1949, 333) Durkheim pozitivistá módszertanának értelmezése sem sikerülhetett a cselekvéseméleti feltevések mellett, így például arra is kísérletet tett, hogy a társadalmi tények dologi jellegét a cselekvési vonatkozási keretben értelmezze (Parsons, 1949, 349, 352), ami csak az elmélet alaptéziseinek deformációjához vezethetett.

Ugyanezt lehet mondani az anómia elemzéséről. Parsons fontos szerepet játszott abban, hogy ez a fogalom bekerült a modern szociológia szótárába, de eközben elködösítette a társadalmi integráció és reguláció specifikusan durkheimi elméletét. (Besnard, 1987) A regulációt (ennek alacsony foka esetén lép fel az anómia) úgy értelmezte, mint az a fajta kollektív ellenőrzést, ahol az ellenőrzés kiterjed az emberek cselekvési céljainak meghatározására is. (Parsons, 1949, 337, 376 sk.) Durkheim természetesen máshogy gondolta. A célok — a Parsonsétól eltérő megfogalmazásban — szerinte a társadalmi integrációban játszanak szerepet, a reguláció lényege (erősen leegyszerűsítve) éppenséggel a külső kontroll.² Parsons azt is elfelejtette, hogy Durkheimnél az anómia ellentéte éppenséggel nem a tökéletes integráció, hanem a túl erős regulációból fakadó fatalizmus. (Parsons, 1949, 377) Persze, amilyen fontos volt a sajátosan durkheimi elméletben az integráció és reguláció megkülönböztetése, annyira érthetlenné vált mindez Parsons cselekvéseméleti értelmezési keretében — így végül is a maga szempontjából Parsonsnak igaza volt.

Parsons nem ismerte fel a durkheimi reprezentáció (képzet) fogalom különös voltát sem, s jó angolszászként gyorsan azonosította a reprezentációkat a tapasztalatból származó eszmékkel (*ideas*). Sőt, a durkheimi kollektív reprezentációkat a „kollektivitásra vonatkozó eszméknek“ tartotta (s nem közös képzeteknek, hiedelmeknek). (Parsons, 1949, 359-361, 365)

Parsons tévedéseinek a listáját még lehetne bővíteni. Most azonban bővebben csak egy értelmezési problémával szeretnék foglalkozni, mert úgy

2 Nehéz eldönteni, hogy az, hogy Parsons alig figyelt fel a családi státusnak az öngyilkosságra gyakorolt hatására (amely az integráció durkheimi elméletének a magva) (Parsons, 1949, 334, 336), a félreértelmezés oka vagy következménye volt.

gondolom, hogy ez vethet fényt arra, mi választotta el Parsonst Durkheimtől. Ez a kérdés a vallási „forrongó“ (*effervescent*) rítus problémája. Az érdekel, hogyan olvasta Parsons az ezzel a problémával kapcsolatos durkheimi szövegeket.³ Az „olvasás“ a klasszikusok újraértelmezésén alapuló parsonsi vállalkozás konstitutív eleme volt, ezért e vállalkozást pontosabban érthetjük meg, ha azt a (némileg primitív) kérdést tesszük fel: miért nem olvasta Parsons figyelmesebben Durkheimet? Nekünk persze ehhez nagyon is figyelmesen kell olvasnunk Parsonst.

Parsons a „forrongó rítus“ leírásának a leelőhelyét, *A vallási élet elemi formáit* elemezve először Durkheim híres vallás-meghatározását veszi szemügyre. (Parsons, 1949, 411 sk.) Durkheim úgy járt el, hogy először sorra vette és elvetette a lehetséges konkurens definíciókat (ahogy ez szokása volt), majd egy kettős értelemben is formális vallás-meghatározást javasolt. Először is kijelentette, hogy minden vallás két különböző elemből áll, ti. rítusokból és hiedelmekből, majd megállapította, hogy a hiedelmek természete az, ami alapján a vallási és nem-vallási rítusok között különbséget tudunk tenni. Bizonyítékokat mindennek az alátámasztására nem hozott fel. (Durkheim, 1960, 50) Aztán kijelentette (továbbra is lemondva az empirikus bizonyítékokról), hogy minden vallási hiedelem

„közös jellegzetessége, hogy feltételezik a valós vagy eszmei dolgok osztályozását ... két egymással ellentétes fajba, amelyeket általában két külön terminussal jelölnek, s ezeket elég jól fordíthatjuk *apróján* és *szent* szavakkal.“ (Durkheim 1912, 50)

A szent és profán különbségét tárgyalva Durkheim' felsorolt néhány (Schultze-tól és Frazertől vett) példát, ami azt igazolta, hogy gyakorlatilag bárminek lehet szent természete, s hogy az emberek nem érzik feltétlenül úgy, hogy a szent dolgokkal vagy lényekkel szemben alacsonyabb rendű vagy függő helyzetben lennének.

„De ha a pusztán hierarchikus megkülönböztetés egyszerre túl általános és túl pontatlan, nem marad más mód a szent meghatározására a profánhoz való viszonyában, mint e kettő heterogenitása. Az,

³ Minthogy levéltári anyaghoz nem volt módom hozzáférni, az elemzés alapját a nyomtatott szövegek képezik.

ami miatt e heterogenitás elégséges a dolgok eme osztályozásának a jellemzésére s minden más osztályozástól való megkülönböztetésére, az az, hogy ez nagyon sajátos: *abszolút* jellegű.“ (Durkheim 1912, 53)

Parsons nem fogadta el a szent és a vallás e formális definícióját. Fontos felfigyelnünk arra is, hogy Durkheim-interpretációja során Parsons megfordította a két lépés sorrendjét: előre vette a szent és profán közötti „alapvető megkülönböztetést“, és második helyen tárgyalta a hiedelmek és a rítus közti különbségtételt. (Parsons, 1949, 411-2) Azt hihetnénk, hogy ennek nincs igazi jelentősége, de ez nem így van.

A durkheimi meghatározási módból, a hiedelmek és rítusok közti különbségtétel előrevételéből az következett, hogy a magyarázat során először a szent és profán *hiedelmek* elkülönülését kellett értelmeznie, s csak ezután következhetett a ausztrál bennszülöttek vallási rítusainak bemutatása. Durkheim valóban így is járt el. *A vallási élet elemi formái* I. és II. könyve a totemizmus mint a legegyszerűbb vallási hiedelemrendszer bemutatásával, eredetének a feltárásával foglalkozott. Ezen belül is a II. könyv VII. fejezetének volt kulcsjelentősége. Durkheim itt fejtette ki, hogy a szent és profán elkülönülésének a „forrongó“ rítusokban lehet az eredetét megtalálni. (Durkheim, 1960, 293-342) Nyilvánvaló, hogy Durkheim elemi hibákat követett el a fejtegetés során: először a szent hiedelmek természetét a szent rítusokkal magyarázta, majd kijelentette, hogy e rítusokat a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek magyarázhatják meg.

Parsons azért, hogy megfordította a meghatározás két lépését, kikerülte a Durkheim által elkövetett hibát, meg sem említette azt.⁴ A meghatározás módosításának két következménye volt. Egyfelől megerősítette Parsons hajlandóságát, hogy a vallásnak ne formális, hanem tartalmi meghatározását adja, másfelől lehetővé tette, hogy ne kelljen túl sokat foglalkoznia Durkheim totemizmus-elméletével.

1. A szent tartalmi meghatározása is arról a parsonsi erőfeszítésről tanúskodik, hogy a durkheimi elméletet egy cselekvéseméleti keretbe írja át.

4 Egy 1973-as írásában Parsons kitért arra, hogy Durkheim valójában először a hiedelmekkel foglalkozott, aztán a rítusokkal, de ezt annak a jeleként értékelte, hogy Durkheim szembenállt a „tudásszociológiával“, amely a hiedelmeket más funkcióktól teszi függővé. Parsons szerint Durkheim elméletében a rítusnak van központi szerepe. (Parsons, 1978, 226)

Parsonsnak természetesen igaza volt abban, hogy Durkheim hajlott a profán és a gazdasági, utilitárius elemek azonosítására, s így nem volt teljesen hamis, amikor azt állította, hogy Durkheim szerint „a szent dolgokat az a tény különbözteti meg, hogy az emberek nem utilitárius módon kezelik őket...” (Parsons, 1949, 412), de az már ellentétes Durkheim egyértelmű állításaival, amikor a szentet a következőképpen határozza meg:

„A szent dolgokat a különböző módokon kifejezett tisztelet sajátos attitűdje különíti el. Úgy gondolják el őket, mint amelyek sajátos erényekkel, sajátos erőkkel rendelkeznek ... Mindenekelőtt, az embereknek a szent dolgokhoz való viszonyát nem közönséges, magától értetődő viszonynak gondolják, hanem mindig olyanak, amely sajátos beállítottságot, sajátos tiszteletet és sajátos előkészületet kíván.“ (Parsons, 1949, 411-2)

A „sajátos előkészülettel“ nincs semmi probléma, de a szentnek a vele kapcsolatos beállítottságokkal való meghatározása nyilvánvalóan hamis. Durkheim határozottan állította, hogy a szent dolgok nem feltétlenül váltják ki a hívőben a tisztelet és a saját alacsonyabb rendűségük érzését. (Durkheim, 1960, 52) Parsons meghatározása saját, a szentre vonatkozó hosszú elemzését készíti elő. Először egyetértett Durkheimmel abban, hogy a szent alapvetően szimbolikus természetű, majd azt a nagyon nem-durkheimi kijelentést tette, hogy a szent szimbólumok a „végső érték-komplexumra“ utalnak, „a „valóságnak“ azokra az emberi élet és tapasztalat számára jelentős aspektusaira, amelyek kívül esnek a tudományos megfigyelés elemzés körén.“ (Parsons, 1949, 421) Parsons kedvelte ezt a gondolatot. Elutasította mint egyfajta „vallási materializmust“ Durkheimnek azokat a határozott állításait, hogy a vallási szimbolizmus a társadalomra utal,⁵ s leszögezte, hogy „az emberek a valóságnak azokat a nem-empirikus aspektusait, amelyekhez aktív módon viszonyulnak, kognitív módon azokban a terminu-

5 „Általánosságban nem kétséges, hogy a társadalom bír mindazzal, ami az elmére gyakorolt pusztá hatása révén elegendő az isteni érzésének a kiváltására, hiszen tagjaihoz képest ugyanolyan mint az Isten a hívekhez képest.“ (Durkheim, 1960,295) „Mint hogy a vallási erő nem más, mint a nemzetség kollektív és anonim ereje, s minthogy ezt elméjük csak a totem formájában képes elképzelni, a totem-jelvény az isten látható teste.“ (Durkheim, 1960, 316)

sokban ragadják meg, amelyeket mi vallási eszméknek nevezünk.“ (Parsons, 1949, 425)⁶ E Parsons cselekvéelméletében központi helyet elfoglaló gondolatnak a következményei itt most nem különösebben érdekesek. Itt azt kívánom hangsúlyozni, hogy kiemelése összefüggött a durkheimi meghatározás elemeinek a megfordításával. Azzal ugyanis, hogy rögtön a szent meghatározásához fordult, majd megállapította annak a „végső valósággal“ való összefüggését, másodlagossá vált a hiedelmek és rítusok elkülönítése s végképp lehetetlenné az, hogy a szent hiedelmek eredetét a gyakorlatokban keresse.

2. A durkheimi vallás-meghatározás sorrendjének megváltoztatása másrészt azt vonta maga után, hogy Parsons nem sok figyelmet szentelt *A vallási élet elemi formái* II. könyvének. Durkheim itt fejtette ki a vallás Parsons által elvetett magyarázatát. Parsons olykor utalt az ebben a részben található oldalakra (pl. Parsons, 1949, 416, 417, 435), de a vallási rítusokat lényegében a III. könyvben található fejtegetések alapján elemezte. Amikor azt mondom, hogy Parsons nem olvasta figyelmesen Durkheimet, erre gondolok.

Parsons elsődleges funkcionális és expresszív jelentőséget tulajdonított a rítusnak, míg Durkheim mindig a rítus és hiedelem szükségszerű kettősségét hangsúlyozta.⁷

6 Parsons úgy gondolta, hogy az ő meghatározása „a durkheimi szemléletben rejlő fontos tudományos igazságot elfogadhatóbb módon [fejtí ki], mint ő maga.“ (Parsons, 1949, 426) Valamivel lejjebb Parsons maga is azt írta: „Durkheim a vallás és társadalom egyenlősítéséhez jut el, nem a vallás anyagi, hanem a társadalom eszmei oldalainak a hangsúlyozásával.“ (Parsons 1937, 427) Ez igaz, de összeegyeztethetetlen azzal a parsonsi felfogással, hogy „a cselekvő számára a vallási eszméket semmiféle empirikus realitás nem támasztja alá“. (Parsons, 1949, 427) Durkheim szerint a társadalmi tapasztalat hozta létre a vallást, Parsons szerint a vallás által közvetített „végső valóság“ a közös értékek forrása, s ez teszi lehetővé a társadalmat.

7 Parsons elemi értelmezési hibákat is elkövetett, amikor a rítus elsődlegességét akarta bizonyítani. Egy lábjegyzetben csonkítottan idézte Durkheimet. (Parsons, 1949, 437) Durkheim a következőket írta: „Azt mondtuk, hogy *a vallásban van valami örök, ez a kultusz*, ez a hit.“ (Durkheim, 1960, 615) Parsons csak a kurzívált részt idézte. Miért volt fontos Parsons számára, hogy a rítus legyen az elsődleges? A hiedelem szerinte nyilvánvalóan valamilyen társadalmon kívüli vagy felüli elemhez, a végső valósághoz kapcsolódott. A végső valósággal kapcsolatos hiedelmeket tehát nem alakíthatta a társadalmi cselekvés (szemben a közös értékekkel, amelyek a rítus során alakultak ki). Durkheim viszont úgy gondolta, hogy a hiedelmek kérdése központi jelentőségű a megismerés (többek közt a vallásszociológia útján) megteremtési kívánt szociológiai elmélete szempontjából.

„Beállítottságaik közös rituális kifejezése révén ugyanis az emberek nemcsak megjelenítik, hanem meg is erősítik beállítottságaikat. A rítusban a beállítottságok az öntudatosság olyan magas fokára jutnak, ami nemcsak nagyban megerősíti őket, hanem ezen az úton megerősíti az erkölcsi közösséget is. ... Mint Durkheim olykor mondta, újraalkotja a társadalmat magát.“ (Parsons, 1949, 435)

Hogy a rítus elsődlegesen megerősítő és expresszív funkcióját igazolja, Parsons az áldozat (III. könyv II. fejezet), a temetési rítusok (III. könyv V. fejezet) durkheimi tárgyalására és a Befejezésre utalt. (Parsons, 1949, 435-37) A Durkheim által leírt nagy kollektív ceremóniák során — mondta Parsons — kialakul a „forrongás“ állapota. Ebben az összefüggésben említette meg, hogy a durkheimi elmélet szerint az ausztrál társadalmak élete két fázisban, a szétszórt gazdaságiban és a koncentrált vallásiban zajlik. Csakhogy a fejtegetéshez fűzött lábjegyzet *nem* arra a helyre utalt, ahol Durkheim kifejtette elméletét⁸, hanem egy későbbi, homályos megfogalmazásra. Az eredeti megfogalmazás a II. könyv VII. fejezetében található, a Wollunqua kígyó ünnepének leírásában. (Durkheim, 1960, 307) Parsons ezt a fejezetet igyekezett kikerülni.⁹

Persze, teljesen nem tudta elkerülni. A Durkheim valláseméletével foglalkozó fejezet utolsó része Durkheim szociális episztemológiájával foglalkozott (erre később még visszatérek). Parsons szövege különös függelékkal végződik. A társadalmi változás kérdésére tért ki¹⁰ — egy olyan témára, amelynek a szöveg korábbi részeiben lett volna helye. Parsons szerint Durkheim gondolkodásából hiányzott „a társadalmi változás bármifajta világos elmé-

8 Az elméletet eredetileg nem is Durkheim, hanem munkatársai fogalmazták meg. L. Mauss — Beuchot, 1983).

9 Harminc évvel később ugyanígy került ez a fejezetet. E tanulmányában is hangsúlyozta a rítus kettős természetét: a nagyfokú érzelmi telítettség és az aprólékos elrendezettséget. Itt is csak a III. könyv egyes fejezeteire (a mimetikus és megemlékező rítusokról szólóakra) utalt (Parsons, 1978, 222-3), holott a rítus legpregnansabb leírása a II. könyv említett VII. fejezetében található. Nem tudom, mire alapozza Gerstein, hogy az öreg Parsons nyitottabbá vált „a kollektív kognitív folyamatok aktív, teremtő képessége“ felismerésére. (Gerstein, 1979, 34)

10 Mintha valaki a kézirat lezárása után felhívta volna a figyelmét a változás elméletével kapcsolatos durkheimi gondolatokra.

lete“. (Parsons, 1949, 448) Ezt az igazságtalan szemrehányást négy bekezdésben fejtegette, majd váratlanul mégiscsak elismerte, hogy valamiféle töredékes változáselmélet mégiscsak található Durkheimnél: leírta „a nagy közös rítusok forrongását, (amelyek során) nemcsak újjáteremtik a régi értéket, hanem újak is születnek“ — de ez „alig több egy célzásnál“. (Parsons, 1949, 450) Parsons még itt sem tudta rászánni magát annak bevallására, hogy ez a gondolat központi jelentőségű Durkheim számára. Azt írta, hogy a gondolat „a mű legvégén“ fordul elő, s ez nem igaz: a mű végén Durkheim csak megismételte azokat a gondolatokat, amelyeket a II. könyv VII. fejezetében fejtett ki¹¹ — abban a fejezetben, amelynek az elolvasásától Parsons láthatólag vonakodott. Mi volt ennyire riasztó ebben a fejezetben Parsons számára?

Parsonsnak lehettek komoly *episztemológiai okai* Durkheim e fejezetben kifejtett gondolatai elvetésére. Volt alapja annak a bírálótnak, amit a durkheimi társadalomfoglalomról adott. Egyfelől, mondta Parsons, Durkheimnél „a társadalom azokhoz a fogalmakhoz válik hasonlóvá, amelyekről az idealista filozófusok beszélnek“, másfelől a „'társadalmat' mégis megfigyelhető valóságnak, a pozitív tudományok tárgyának tartja.“ (Parsons, 1949, 444) Parsons tehát azt vetette Durkheim szemére, hogy homályos, mert a társadalmat — sokszor ugyanabban az összefüggésben — empirikus létezőnek is és szupraempirikus (tulajdonképpen transzcendentális) konstruktumnak is tartotta.

Durkheim valóban azt fejtette *vallási élet elemei formái* bevezető és záró fejezetében, hogy a (Kantétól eltérő értelemben vett) kategóriák szilárdsága és egyetemessége csak akkor magyarázható, ha feltételezzük társadalmi (vallási) eredetüket. (Durkheim, 1960,12-28, 616-638) Ez volt Durkheim „szociológiai megismerés/tudáselméletének“ magva. Durkheim maga is elismerte, hogy ez az elmélet bizonyos fokig hasonlít az apriorisztikus (idealista) elméletre.¹²

11 Durkheim szokása szerint részletes analitikus tartalomjegyzéket fűzött a könyvéhez. Eből is kiderül, hogy ennek a fejezetnek központi szerepet szánt a műben, hiszen ez adta meg a választ a vallás eredetének kérdésére.

12 Durkheim az apriorizmusnak azt az elvét akarta mindenképp megőrizni, hogy az általános fogalmak, kategóriák nem vezethetők vissza az empirikus megfigyelésre (s az empirikus megfigyelést rögzítő állítások nem vezethetők le az általános fogalmakból). Az általános fogalmak és az empiria közti különbséget a társadalmi és az egyéni különbséggel analognak látta. (Durkheim, 1960,21-2) Parsons bírálótnak problémáira I. Alexander, 1982, 217.

A hasonlóság azonban nem azonosság. Durkheim egyrészt valóban le- szőgezte, hogy az empirikus megfigyelések rendezése megkívánja egy viszonylag apriori kategoriális keret meglétét. Ez a kategoriális keret szerinte társadalmi eredetű volt — de természetesen nem volt azonos a társadalmi struktúrával (amit Parsons sugall). Ezért tagadta, hogy e kategoriális keret a szó szigorú értelmében ideális természetű lenne. Ha viszont a társadalmat valóban azonosította volna, ahogy Parsons sugallta, „az örök objektumok világával“ (Parsons, 1949, 445), akkor elmélete valóban abszurd lett volna, hiszen így a társadalom valóban egyszerre empirikus és transzcendentális lett volna. Durkheim igencsak törekedett annak igazolására, hogy az empirikus megfigyelések összefoglalásai és a kategóriák különbözőek. De kifejezetten vitatkozott azzal a felfogással is, amely szerint a kategóriák örök és változatlan jellegűek.¹³ Az aprioristákkal azért vitatkozott, mert azok nem tudták megmagyarázni a kategóriák szükségszerű jellegét¹⁴ — de nem azonosította magát velük. Ez persze nem változtat azon, hogy Durkheim episztemológiájában sok a tisztázatlanság, s így Parsons ellenérzései bizonyos fokig érthetőek.

Kevésbé érthető, hogy miért érezte szükségét Durkheimet a cselekvés kreatív aspektusa figyelmen kívül hagyásáért megróni.

„A társadalom és az örök objektumok világa azonosításának a következménye az volt, hogy egyáltalán kiiktatta a cselekvés kreatív elemét. Az örök objektumok meghatározó jellegzetessége, hogy sem az idő, sem a tér kategoriái nem alkalmazhatók rájuk. Csak az „elmében“ „léteznek“. Az ilyen létezők nem lehetnek a magyarázó tudomány tárgyai. A magyarázó tudománynak ugyanis eseményekkel kell foglalkoznia, és az örök objektumok világában nincsenek események.“ (Parsons, 1949, 445)

13 „Mi több, az emberi gondolkodás kategoriái soha nincsenek végleges formában rögzítve, szüntelenül keletkeznek, felbolbanak, átalakulnak; a helytől és időtől függően változnak.“ (Durkheim, 1960, 21)

14 „... e különös erő [az aprioristák] se meg nem magyarázzák, se nem igazolják. Az ugyanis nem magyarázat, ha azt mondják, hogy az emberi értelem természetéhez bensőségesen hozzá tartozik.“ (Durkheim, 1960, 20) A durkheimi szociológiai tudáselmélet részletes elemzését l. Némédi, 1996., 8., 9. és 10. fejezetében.

Nem maga az ellenvetés az érdekes, hanem a kontextus, amelyben megfogalmazódott. Durkheim *A vallási élet elemi formái* II. könyvének VII. fejezetében (a fenti idézet előtti lapon található Parsons e fejezetre való kevés számú hivatkozásainak egyike) és a Befejezésben (mindkettő nagyon releváns episztemológiai szempontból) kifejezetten foglalkozott a (társadalmi) cselekvés kreatív aspektusaival.¹⁵ Parsons mintha nem akart volna tudomást venni arról, ami az említett centrális fejezetben található.

A vallási élet elemi formái II. könyvének VII. fejezete egyfelől lezárja a vallási hiedelmek eredetének a tárgyalását, s minthogy Durkheim evolucionista keretekben gondolkodott, világos, hogy ez kellett, hogy a könyv egyik centrális fejezete legyen. Nem keletkezhet az a benyomás, hogy ebben a fejezetben a gondolatmenet szempontjából másodlagos kérdésekről van szó, Parsons tehát aligha ezért kerülte a fejezet elemzését. Amellett, hogy a fejezet érvelése Durkheimtől nem szokatlan módon körkörös, Durkheim itt érdekes módon az antropológiai elemzést történelmi-politikai utalásokkal egészíti ki.¹⁶ Durkheim erősen hangsúlyozta a forrongás politikai aspektusait. Ott, ahol az általános elméleti megállapításokra került sor, a társulás felemelő és megújító hatásáról beszélt, elrugaszkodva az ausztrál kontextustól és a totemisztikus rituálétól.¹⁷ A francia politikatörténetből vette példát: 1789. augusztus 4-ének éjszakájára utalt, a forradalomra, a keresztes háborúkra. (Durkheim, 1960, 300-301) A Befejezésben még egyszer visszatért a politikai megfontolásokra:

„Nem lehetséges társadalom, amely ne érezné szükségét annak, hogy a kollektív érzelmeket és a kollektív eszméket, amelyek egységét és személyiségét alkotják, szabályos időszakonként helyreállítsa és meg-

15 Később a durkheimi elméletnek ez az aspektusa keltett bizonyos érdeklődést. L. e szempontból a Georges Bataille és Roger Caillois körül csoportosuló szürrealista csoportot (Caillois, 1988; Hollier, 1979), Habermas elméletét az erkölcs szakrális eredetéről (1981b, 75-97) és Joas kreativitás-elméletét (1992, 76-99; 1997, 87-109). Vö. Alexander, 1982, 482-3.

16 Ennek részletesebb elemzését l. Némedi, 1998.

17 „A közös szünetgyűlés által fűtött gyülekezetben olyan érzelmekre és cselekvésekre leszünk fogékonyak, amelyekre képtelenek vagyunk, ha csak a saját erőinkre hagyatkozhatunk; s amikor gyülekezet szétoszlik, amikor egyedül magunk maradva visszazuhanunk közönséges szintünkre, akkor tudjuk csak felmérni, hogy milyen magasan volt felettünk az, ahova felemeltettünk.“ (Durkheim, 1960, 299-300)

erősítse. Márpedig ezt az erkölcsi felújítást csak gyűlések, összejövetelek, találkozások révén lehet elvégezni, ahol az egymással szoros közelségbe kerülő egyének közösen megerősítik közös érzelmeiket; ezért vannak azok a ceremóniák, amelyek tárgyuk, az elért eredmény, az alkalmazott eljárások természete szempontjából nem különböznek a tulajdonképpeni vallási ceremóniáktól.“ (Durkheim, 1960, 610)

Durkheim nemcsak a meglévő integráció megerősítésére, a közös érzelmek újraélésére gondolt. Új politikai eszmék kialakulásáról is beszélt. Egy új (modern kifejezéssel élve) „civil vallásra“ gondolt, mert úgy látta, hogy a modern politikai társadalom erkölcsileg kétségbeesztő helyzetben van. Erkölcsi és politikai közepszerűséget látott maga körül, „erkölcsi fagyot“ (*froid moral*). Nem találta azt a közös hitet, amely újra integrálhatná a társadalmat. Ez a téma újra és újra megjelent Durkheim írásaiban.

„Ha ma talán nehezünkre esik, hogy elképzeljük, hogy milyenek lehetnek a jövőben e ceremóniák és ünnepek, ennek az az oka, hogy az átmenet és az erkölcsi közepszerűség korszakában élünk. A múlt nagy ügyei, amelyek apáinkat lelkesítették, nem váltják ki nálunk ugyanazt a buzgóságot... s mégis, még semmi sincs, ami helyettesítené őket.“ (Durkheim, 1960, 610)

A ceremóniák periodikus ismétlődése, a parsonsi értelemben vett rítusok nem segíthetnek, ha nincsenek új közös ideálok. A társadalmi köteléket kell újratemetni, s csak a kritikus időszakok, a durkheimi értelemben vett forrongó rítusok képesek erre. Durkheim tehát két különböző funkciót tulajdonított a rítusoknak: meg kellett erősíteniük a meglévő közös hiedelmeket, eszméket, illetve, ha ezek eltűntek, új hiedelmeket, eszméket kellett kialakítaniuk (kicsit a francia forradalmi kultuszok módjára). Parsonsnál csak az első funkció maradt meg.

Durkheim nem zárta ki, hogy a jövőben újra kialakulnak kreatív rítusok.

„El fog jönni a nap, amikor társadalmaink újra megismerik a teremtő forrongás óráit, amelyek során új eszmék fognak megjelenni, új formulák alakulnak ki, s ezek fognak egy ideig vezetőül szolgálni az emberiségnek.... Nincsenek halhatatlan evangéliumok, s nincs okunk

azt hinni, hogy az emberiség ma már képtelen újakat létrehozni.“
(Durkheim, 1960,611)

Mindent összevéve, Durkheimnek a „kreatív forrongással“ kapcsolatos fejtegetései a modern állapottal kapcsolatban fontos kritikai megjegyzéseket tartalmaztak — ezek összhangban voltak a „korproblémákkal“ kapcsolatos korábbi kijelentéseivel. Durkheim úgy érezte, hogy a modern kor kritikus stádiumban van. Azt hitte, hogy általános erkölcsi és szociális megújulásra van szükség, hogy meg lehessen akadályozni a modernitás hanyatlását. Ez az elképzelés meglehetősen elterjedt volt a századelőn társadalomtudósok, filozófusok s általában az értelmiségiek között.¹⁸

A „forrongó“ rítusok parsonsi interpretációjának vizsgálata azt mutatja, hogy Parsons nem szívesen vett tudomást Durkheim szociológiájának azokról a vonatkozásairól, ahol az a társadalommal és a modern állapottal kapcsolatos fenntartásainak és rosszérzésének adott hangot. Ez érthetővé teszi *A társadalmi munkamegosztásról* parsonsi interpretációjának némely vonását. Parsons világosan látta, hogy Durkheimnek a „szerződéses szolidaritással“ kapcsolatos nézetei mennyire fontosak (I. könyv, VII. fejezet).¹⁹ (Durkheim, 1978b, 177 sk.; Parsons, 1949, 310 sk.) Ezt a fejezetet a gondolatmenet antiutilitarizmusa miatt emelte ki. Durkheim bizonyította, mondta Parsons, hogy a szerződés előfeltételez olyan szabályokat, amelyek a szerződésben magában nincsenek megfogalmazva, de amelyek nélkülözhetetlenek a szerződéses viszony fenntartásához. Ezek a szabályok lényegében erkölcsi szabályok. (Parsons, 1949, 311-2)²⁰ Ami az utilitarista elvek bírálatát illeti,

18 Durkheim a Dreyfus „ügy“ tetőpontján ezeket írta unokaöccsének, Marcel Maussnak: „A legsúlyosabb az mindenekelőtt, hogy egy ilyen kis ügy — mert ez önmagában jelentéktelen — ekkora bajt tudott okozni. Mindezek mögött mélységes erkölcsi széthullásnak kell rejtőznie, hogy egy ilyen kevésbé jelentős eset ekkora felfordulást eredményezzen. ... Láthatod, hogy nem vagyok optimista. De ez nem ok arra, hogy elveszítsük harci elszántságunkat. Ellenkezőleg, a helyzet egyik jó oldala, hogy felébresztette a harci kedvet, amely oly sokáig szunnyadt.“ (Durkheim, 1998, 110)

19 A magyar fordításból ennek a fejezetnek a legfontosabb része hiányoznak.

20 „A fennálló 'individualista' rendnek vannak olyan vonásai, amelyekről az utilitarista elméletben megfogalmazott mozzanatok terminusaiban nem lehet számot adni. Azok a tevékenységek, amelyekre az utilitaristák, mindenekelőtt a közgazdászok gondolnak, csak a reguláló szabályok rendszere által kialakított rend keretében mehetnek végbe.“ (Parsons, 1949, 314)

Parsons más és meggyőzőbb érveket is találhatott volna *A társadalmi munkamegosztásról* III. könyvében. Ennek ellenére éppen csak megemlítette (Parsons, 1949,333-4), hogy Durkheim itt a munkamegosztás modern rendszerének részletekbe menő kritikáját adta.²¹ A III. könyvnek ugyan függelékjellege van, de a könyv záró fejtegetését éppenséggel ez a könyv támasztja alá. Ez a záró fejtegetés jellegzetes példája a „modernitás szociológiai kritikájának“. Durkheim így indította az utolsó bekezdést: „Okkal mondták, hogy az erkölcs ... súlyos válságon ment át. Az imént mondtak segíthetnek megérteni a betegség természetét és okait.“ (Durkheim, 1986, 216) Ezt követően leírta a modern állapotot, ahol a hagyományos erkölcs szétrombolódott, de semmi nem került a helyére. Megjelölte azokat a mélyen fekvő okokat, amelyek ehhez a helyzethez vezettek. A tanulságokat a híressé vált mondat foglalta össze: „Egyszóval, ma az az első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak.“ (Durkheim, 1986, 217) Durkheim szerint az erkölcs „teremtése“ messzemenő társadalmi reformokkal volt egyenértékű. Ebben az értelemben szemben állt a sekélyes utilitaristákkal. Ezt a szembenállást olyan aggodalmak motiválták, amelyek elég általánosan elterjedtek voltak a századelőn. Parsons elfogadta és felhasználta az antiutilitarista érveket, és figyelmen kívül hagyta mindazt, ami a „modernitás kritikájával“ kapcsolatos.²²

Ugyanezt lehet elmondani, ahogy erre Habermas rámutatott (Habermas, 1981b, 421-2, 431-2, 447), Parsons Weber-képéről is. A róla szóló, egyébként nagyon érdekes, 200 oldalon sehol sem említette Parsons, hogy Weber

21 Durkheim különbséget tett az anómius (nem szabályozott), a kényszerű (kizsákmányoló) és szervezetlen, „diszfunkcionális“ munkamegosztás között. (Durkheim, 1986, 171-204) Több mai szerző ebben a részben véli megelni a kulcsot Durkheim megértéséhez. (Müller, 1983; Müller, 1994; Schmid, 1989)

22 Későbbi Durkheim-tanulmányában (Parsons, 1960) még kevesebb szót ejtett a modernitással kapcsolatos „kritikai“ mozzanatokról. Elméletileg ez összefüggött azzal, hogy Durkheim evolúciós sémáját „ellaposította“. A mechanikus és organikus szolidaritás elmélete Durkheimnél szorosan összefüggött a modern munkamegosztás kialakulásának problémájával, s így a munkamegosztás „abnormális“ formáinak kialakulásával is. Parsonsnál ez az „időbeli“ mozzanat teljesen eltűnt, a mechanikus szolidaritást mint a társadalom „kormányzati szervezetét“ értelmezte, az organikus szolidaritást pedig mint a (gazdasági) szerepekkel kapcsolatos struktúrát. (Parsons, 1960,127-8) Az elmélet így bonyolultabbá vált, de elvesztette kapcsolatát a Durkheimet eredetileg izgató problémákkal.

a modern kapitalizmust mint „acélkemény épületet“ (*stahlhartes Gehäuse*) jellemezte. (Weber, 1982a, 287) Sehol nem beszélt arról a weberi vízióról, amely a jövőbeli teljes bürokratizálódást festette le (Weber, 1970, 385 sk.; Weber, 1987, 230-232), nem vett tudomást a „világ varázstalanítása“ weberi fogalmáról, (pl. Weber, 1982b, 324; Robertson, 1991) Míg hosszan írt a karizma weberi fogalmáról (Parsons, 1949, 662 sk.), nem beszélt a fogalom politikai vonatkozásairól. Megemlítette Weber érték-pluralizmusát, utalt ennek tragikus (nietzschei) aspektusára (Parsons, 1949, 644), de ennek a pluralizmusnak, relativizmusnak a konzekvenciáit kicsinyíteni törekedett.²³ A megjegyzések, amelyeket Parsons Tönnies kapcsán tett (Parsons, 1949, 686), mutatják, hogy milyen fontos volt a *Közösség és társadalom* Parsons elméleti fejlődése szempontjából, de ezekből a megjegyzésekből is eltűnt minden, ami Tönniesnek a kapitalista fejlődéssel kapcsolatos ambivalens érzéseiről árulkodna.

Záró megjegyzések

Parsons (elsősorban *A társadalmi cselekvés struktúrája* Parsonsa) azon a választóvonalon állt, amely a korai egyetemi szociológiát az „érett“ diszciplínától, az 1945 és 1970 közti szociológiától elválasztotta. Parsons generációs értelemben nagyon közel állt az „alapító atyákhoz“. Amikor *A társadalmi cselekvés struktúrája* megjelent, *A vallási élet elemi formái* még viszonylag friss publikációnak számított, és Weber munkáinak első kiadásai még a boltokban voltak, amikor Parsons a húszas években megérkezett Heidelbergbe. A „nagyok“ munkáinak összefoglalásával Parsons fejezte be és zárta le a korai elméleti szociológia vállalkozását. Ezt azonban úgy végezte el, hogy - akarattal vagy intuícióját követve — kikapcsolta azokat az elemeket, amelyek a modernitás válságának érzékelésével voltak kapcsolatban.

A korai Parsons, ahogy ez nagy művéből kiderül, rendkívül érzékeny volt elméleti kérdésekre, de következetesen kerülte azokat a pontokat, ahol a modernitás problematikus természetére derült fény. Ennek nincs köze Parsons állítólagos konzervativizmusához. Egy igazi konzervatív sokat ta-

²³ Mint Ghosh kimutatta, Parsons Weber-fordítása is szisztematikusan torzított, mert Weber pszichológisztikus megfogalmazásait módosította. (Ghosh, 1994)

nulhatna a klasszikus szociológusoktól, Durkheim anti-individualizmusától, a közösség Tönnies-féle nosztalgikus leírásától például. Parsons azonban éppen ezeket a pontokat kerülte el. Webernek is voltak olyan politikai gondolatai a karizmatikus vezérről, amelyeket a demokratikus politikával szemben fenntartásokkal élő konzervatív becsülhetne — de ezekről Parsons igyekezett tudomást nem venni. Parsons nem volt a modernitással szemben gyanakvó konzervatív — (kicsit unalmas) liberális volt.

A kihagyásoknak és a nem-olvasásnak ahhoz sincs köze, hogy Parsons amerikai volt. A korai amerikai szociológia, mindenekelőtt a chicagói szociológiai iskola éppoly kritikus szemmel nézte a modern fejleményeket, mint az európaiak. A dezorganizáció fogalma, amely Park és Thomas érdeklődését is lekötötte, számos kutatás közös vonatkoztatási pontja volt. Parsonst ez a hagyomány nem érdekelte.

A parsonsi elképzeléshez igazodó szociológia a modernitásról alkotott elképzelése miatt szakadt el az elődeitől. A századforduló szociológusai kettős feladatot láttak maguk előtt: egyfelől létre akartak hozni egy tiszteletreméltó, a többi egyetemi tudománnyal végre egyenjogúsított szociológiát, másrészt ki akarták fejezni fenntartásaikat a modernizáció problematikusnak érzett fejleményeivel kapcsolatban. Világosan látták a „társadalmi kérdés“ történetiségét. Durkheim, Weber, Tönnies és a chicagóiak egyaránt érdeklődtek a XIX. századi iparosítás és városiasodás következményei iránt: az emberi viszonyok erősödő racionalizálódása, a társadalom erkölcsi és politikai diverzifikálódása iránt, a demokratikus politikai részvétel lassú kiterjedésének következményei, az ipari viszonyok átalakulása iránt. Kritikus szemmel nézték ezeket a fejleményeket, s némely megfogalmazásuk arra enged következtetni, hogy a modernitás nagy válságát látták közeledni. Ami Európát illeti, az I. világháborúval ez el is érkezett.²⁴ A korai szociológusok meglehetősen korlátozott sikerüket annak köszönhették, hogy úgy látszott, volt mondanivalójuk ezekről a kérdésekről.

24 Egyetértek Turnerrel és Robertsonnal, hogy Parsons pozitív értelemben modernista teoretikus volt, de nem hiszem, hogy a századforduló szociológusai „nosztalgikus“ vagy „visszafelé tekintő“ gondolkodók lettek volna, ahogy ezt ők sugallják. (Turner, Robertson, 1991, 252-3) Parsons és elődei között az a különbség, hogy ez utóbbiak inkább érzékelték a modernitás problematikus vonásait és kevésbé voltak optimisták a modern társadalmak feszültségeinek harmonikus megoldása tekintetében, mint Parsons.

A két nagy háború utáni szociológia sokkal biztosabb volt magában és a modernitásban. Nem a modernitás lehetséges válsága, hanem a modernizáció érdekelte. Parsons központi szerepet játszott ebben a változásban. Akarva vagy ösztönösen megtisztította a klasszikus szociológiát mindattól, ami a válságérzettel függött össze, s így nyújtotta át a megnövekedett szociológiai szakmai közösségnek. Ebben az értelemben valóban „a modernitás „konstruktív“ interpretációját“ adta. (Lechner, 1991, 177) Egyik legmaradandóbb eredménye az volt, hogy „dehistorizálta a rend problémáját“. (Camic, 1989, 84)

Így nőtt fel az „érett“ szociológia.

II. Habermas és a kritikai tradíció

Az értékmentesség elve a szociológiában

(Kísérlet a probléma fölvázolására) *

Az értékmentesség elve kétségtelenül összefügg a tudományos objektivitás követelményével, ez utóbbi pedig nagyon régi előírás. Tacitusnak a *Korunk történetiben* megfogalmazott parancsát („...akik a megvesztegethetetlen hűség elvét vallják, azoknak bárkit részrehajlás és gyűlölködés nélkül kell ábrázolniuk⁽⁴⁾) történészek és nem csak történészek azóta is idézik. Azok a normák, amelyek a modern tudományozsociológia szerint a tudományon belül hatnak (racionalitás, emocionális semlegesség, univerzalitás, pártatlanság, szervezett szkepticizmus stb.), a tacitusi parancs kibővített újrafogalmazásai. Csakhogy azt is tudjuk, hogy nemcsak hogy Tacitus nem tartotta magát a saját parancsához (ábrázolása nagyon is részrehajló), hanem tudós utódai sem. Gondoljuk végig a szociológia történetét: a meghatározó nagy munkákban a témaválasztást, az anyag kiválasztását, a bizonyítékok értékelését, a következtetéseket nagyon is átszövik az egyszer nyílt, másszor rejtett értékelések. Mi több: kimutatható, hogy a tudomány mint intézmény működése éppenséggel a tacitusival ellentétes normák érvényesülését kívánja meg. A tudósnak ahhoz, hogy hatékony legyen, emocionálisan elkötelezettnek kell lennie, elitistának; nagy szerepe van a tudományban a titoktartásnak, a tájékozódásban az argumentum ad hominemnek, az új eredmények születésében az irracionálisnak. Ebből a szempontból a tacitusi parancs és modern utódai a tudomány ideológiájának szerepét játsszák.

* Az ebben a tanulmányban foglaltakat először két előadásban fejttem ki. Itt köszönöm meg az előadások és beszélgetések résztvevőinek, hogy hozzásegítettek e kérdések tisztázásához.

A kérdést azonban ezzel nem lehet elintézni. Elképzelhető ugyanis, hogy a tacitusi parancs és az ennek részét képező értékmentességi elv mint előírás helyes, annak ellenére, hogy a tudósok általában folyamatosan megsértik. Továbbá az is feltételezhető, hogy az értékmentesség elvének eleget lehet tenni, annak ellenére, hogy a tudósoknak ez mind a mai napig nem sikerült. A továbbiakban azokat az álláspontokat mutatom be, amelyek e kérdésekkel kapcsolatban megfogalmazódtak; s ennek során a második kérdéskört (a megvalósíthatóságát) állítom előtérbe.

A szociológia történetében az értékmentesség elve Max Weber nevével kapcsolódik össze. Köztudott, hogy Webert, amikor a tudomány objektivitásának kérdésével foglalkozott, határozott politikai-ideológiai megfontolások vezették. Egy lényegében liberális értékrend érvényesítéséért szállt harcba, s e harcnak része volt a társadalomtudományok mentesítése a konzervatív-paternalisztikus befolyásoktól. E beállítottság határozta meg a tudomány szerepéről kialakított felfogását. A szakszerű tudomány — mint állította — nem léphet a régi világértelmezések és mitológiák helyére, nem válhat politikai mítoszok forrásává. Ennélfogva a tudós sem élhet vissza tekintélyével, nem aknázhatja ki befolyását politikai célokra. Weber szenvedélyes kíméletlenséggel, profetikus hévvel szállt szembe a „professzori próféciával“, (pl. Weber, 1998a, 72-3; Weber, 1998b, 15) Természetesen az a körülmény, hogy a tudományra vonatkozó weberi felfogás nem volt értékmentes, nem rontja le a weberi értékmentességi elv érvényességét. Míg ugyanis az előbbi állásfoglalások a tudomány társadalmi helyére vonatkozó nyílt, tudatos és gyakorlati-politikai értékeléseket fejeznek ki, addig az utóbbi elv a tudomány belső eljárásaira vonatkozó módszertani előírás. Az előbbi — ha szabad így mondani, pragmatikai — megfogalmazások a tudomány használatára vonatkozó előírások, s mint ilyenek, csak értékelők lehetnek. Csak-hogy — s ezt Weber kellő világossággal meg is mondta — ezek az előírások nem tartanak és tarthatnak igényt a tudományos igazság rangjára. Csak többé vagy kevésbé racionális és bölcs tanácsok, amelyeket kellő alappal rendelkezvén megfogadhatunk. Egyébként az értékmentességi elv is nyilvánvalóan előírás, csakhogy ez nem a tudomány használatára, hanem belső logikai szerkezetére vonatkozik, s ebben az esetben is az a helyzet, hogy az elv normatív jellege s az értékelésektől megkívánt tartózkodás jól összefér-

nek, hiszen az elv más nyelvi szinten fogalmazódik meg, mint ahol a szabályozni kívánt megnyilatkozások elhelyezkednek.

A weberi értékmentességi elv magva a Van és Legyen, a tényítéletek és az értékítéletek megkülönböztetése. Weber maga ezt a megkülönböztetést triviálisnak tartja (Weber, 1998a, 81), s nem is veszteget sok időt arra, hogy a két ítéletfajta különbségét feltárja. Ha azonban végignézzük, hogy milyen megállapításokra gondol Weber az értékítéletek kapcsán, a tény- és értékítéletek megkülönböztetését nem tarthatjuk triviálisan magától értetődőnek és magyarázatra nem szorulónak. Az értékítéletek ugyanis úgymond érzelmeinkhez, gyakorlati célokért, kulturális formákért és tartalmakért való lelkesedési képességünkhöz szólnak; másutt azt fejezik ki, hogy gyakorlatilag elvetendőnek vagy helyeslésre méltónak minősítünk, illetve „örvendetesnek“ ítélnék tényállásokat; az értékítéletek a kulturális javak értékét állapítják meg; a cselekvés irányát határozzák meg. (Weber, 1998a, 70,81; Weber, 1998b, 15; Weber, 1998c, 145) Intuitíve annyit érzünk, hogy az ilyen jellegű ítéletek között sok rokonság van, de azt is éreznünk kell, hogy azért ezek a felsorolt „értékítéletek“ nem teljesen azonos típusúak.

Weber nem definiálja, hogy milyen ítéleteket tart értékítéleteknek, csak körülírja őket, néha tautologikusan. Valamivel nagyobb világosságra e kérdéskörben azért kell törekednünk, mert a köznyelv nem tesz határozott különbséget tényítélet és értékítélet között: nyelvi formájukat tekintve a nyilvánvaló értékelő kijelentések sokszor nem különböznek az egyszerű leírásoktól. E két kijelentés: „*A társadalmi termék elosztása igazságtalan*“ és: „*A társadalmi termék elosztása vitatott*“ — megtevesztően hasonló. A dolog csak akkor egyszerűbb, ha az első kijelentés helyett valami ilyesmi szerepelne: „*A társadalmi terméket igazságosan kellene elosztani.*“

Volt olyan álláspont, amely szerint az értékítéletek (az etikai, esztétikai stb. ítéletek) kognitív tartalom nélküliek, lényegében véve felkiáltásokhoz vagy más érzelmet kifejező gesztusokhoz hasonlóak. (Ayer, 1971, 141) Könnyen belátható, hogy ez a megközelítés nem helytálló. A fentebbi három példamondat közt szereplő két értékijelentés nyilvánvaló kognitív tartalommal is bír.

Az értékítéletek mibenlétét Hans Albert nyomán (1972; 1976) a következőképpen lehet körvonalazni: az értékítéleteket nem szemantikai értelemben lehet megkülönböztetni a tényítéletektől, hanem pragmatikai értelemben.

ben, azaz használatuk tekintetében. Pragmatikai értelemben a deskriptív mondatoktól megkülönböztethetünk preskriptív mondatokat, azaz előírásokat. Ezek közé tartoznak az optatív, azaz óhajtó, az imperatív, azaz felszólító mondatok. Ide tartoznak a valuatív, azaz személyes állásfoglalás, értékelést kifejező mondatok is. Az első kettő esetében nem problematikus a tudományos szövegen belül a ténymegállapításoktól való különbségük, és általában nem is szokták velük kapcsolatban az értékmentesség elvét vitatni: egyértelmű, hogy ilyen mondatoknak nincs helyük egy tudományos fejtegetésben. Amikor Weber példákat hoz értékítéletekre, ezek között valuatív mondatok is szerepelnek; mégis, ezekben annyira nyilvánvaló a személyes állásfoglalás, hogy egyetértés uralkodik ezeknek a tudományos szövegből való kizárása tekintetében.

Az értékmentesség vitájában szereplő mondatok a normatív mondatok. Ezek bizonyos viselkedésmódok igazolt, helyes voltát állítják. Hans Albert — V. Kraft nyomán — a következő elemekre bontja a normatív mondatokat: 1. állásfoglalást tartalmaz, azaz egy tényállást a viselkedésre vonatkozóan pozitív vagy negatív módon kitüntet; 2. érvényesként feltételez egy normatív elvet, értékstandardot, viselkedési maximát; 3. magában foglalja azt az elvárást, hogy a mondat címzettjei ezzel az elvvel azonosulnak s ennek megfelelően fognak viselkedni. Ezen elemzésnek megfelelően „A társadalmi termék eloszlása igazságtalan“ példamondatot a következőképpen bonthatjuk fel: „A társadalmi termék jelenleg úgy osztódik el, hogy ez az elosztás nem felel meg bizonyos, elismerésre méltán igényt tartó elveknek. Ezért elvárható, hogy ezzel az elosztással szemben negatív fognak állást foglalni.“¹ Egy értékítélet mindig többet tartalmaz tehát, mint pusztá elutasítást vagy helyeslést. Szükségszerű mozzanata az utalás egy általánosabb standardra, amelyről jó okkal fel lehet tételezni, hogy szélesebb körben elfogadott. (Az értékelési vitákban tehát nem „*degustibus*“ van szó.) Pélamondatunkból is kiderül, hogy ezeknek az ítéleteknek szükségszerű tartozékai bizonyos értékfogalmak (V. Kraft), amelyek maguk implicite utalnak ezek-

1 Lényegében hasonló W. K. Frankena meghatározása: az értékítéletek „A tárgyak, helyzetek, cselekvések vagy az ezekből összetett egészek osztályaira vonatkozó hiedelmek, amennyiben ezek jók, helyesek, kötelezőek vagy jónak, helyesnek, kötelezőnek kellene lenniük“. (*Ethics*, Englewood Cliffs, 1973. 230. Idézi: Foss, 1977, 4) Ebbe az irányba mutat E. Nagel (1979) felfogása is, ha nem is annyira világos.

re a bizonyos standardokra. (Ilyen jellegzetes fogalom az „igazságtalanság“; Max Weber egyébként éppen arra törekedett, hogy látszólag ártatlan s gyanút nem keltő fogalmakról is bebizonyítsa — sikerrel — azok értékfogalom voltát.)

Az értékmentességi elv megfogalmazásának előfeltétele tehát a Van és a Legyen, illetve pontosan: a deskriptív és a preskriptív, normatív mondatok megkülönböztetése. Az elv maga Max Webernél a következő két követelményt tartalmazza: 1. deskriptív tudományos kijelentésekből nem szabad normatív kijelentésekre következtetni, azaz a preskriptív, normatív kijelentések nem vezethetők le pusztán csak deskriptív kijelentésekből; a deskriptív kijelentésekből felépülő tudományos érvelésben nem szerepelhetnek preskriptív, normatív kijelentések. Az első követelmény eredete tulajdonképpen „Hume guillotinja“: „Az általam ismert erkölcsi rendszerek mind-egyikében megfigyeltem, hogy jóllehet a szerzők egy ideig a megszokott következtetési mód szerint haladnak előre fejtegetéseikben s megállapítják Isten létezését vagy elmondanak valamit az emberi élet dolgairól, de a szokásos állítások — valami így van, más meg nem így van — egyszer csak hirtelen megszakadnak, és már csupa ilyen kijelentést talállok: ennek így kell lennie, annak meg nem szabad így lennie. Az átmenet észrevétlen, de — úgy érzem — annál nagyobb jelentőségű. Ugyanis ez a *kell* és *nem szabad* valamilyen új állítást vagy relációt fejez ki, s e fölött nem tudok elsiklani, ez okvetlenül magyarázatra szorul; egyben pedig várom annak a megindoklását is, ami különben teljesen felfoghatatlannak tűnik a számomra, hogy ezt az új relációt miként lehet levezetni a többi, egészen másféle relációból.“ (Hume, 1976, 641) A későbbiekben közmeggyőződéssé vált, hogy e levezetés tényleg felfoghatatlan, azaz logikailag megengedhetetlen. Persze, mindig is voltak kísérletek e levezetések (vagy legalábbis bizonyos ilyen típusú levezetések) megengedhetőségének bizonyítására,² de úgy tűnik, ezek a kísérletek valamiképpen mindig logikai hibákon alapultak.

Az értékmentességi elv két követelménye független egymástól, elképzelhető ugyanis olyan álláspont, amely elfogadja az első követelményt, de megvalósíthatatlannak és helytelennek tartja a másodikat, azaz úgy véli,

2 L. M. Black (1981) és J. R. Searle (1981) tanulmányait, valamint e kísérletek bírálata R. M. Hare-től (1981). Hasonló próbálkozás a G. Zecháé (1976). Bírálata: G. Kirchgäfinerl (1977).

hogy a tudomány feladatát (a társadalom elméletileg mélyreható, kritikai elemzése, illetve a gyakorlati cselekvésnek szóló iránymutatás) nem valósíthatja meg, ha a második követelmény értelmében tartózkodik a preskriptív, normatív kijelentésektől. Ezt a nézetet képviselte például L. Strauss (1999), s mint látni fogjuk, lényegében ezen a nézeten van Myrdal és Habermas is.

Ismert, hogy az értékmentesség elve Webernél nem jelenti azt, hogy az értékítéleteknek teljesen hiányozniuk kell a tudományból. Az értékítéletek Weber szerint legitím módon négy úton kerülhetnek be a tudományba: 1. az értékelések vizsgálhatók a tudomány eszközeivel (értékítélet és tudomány kapcsolatának ez a módja tűnik a legveszélytelenebbnek, pedig látni fogjuk, hogy ezen a ponton merülnek fel a legnagyobb problémák) (Weber, 1998a, 116); 2. a tudomány tisztázhatja, hogy egy adott cél (amelynek kiválasztása mindig értékítéleteken alapul) megvalósítása milyen következményekkel jár, illetve hogy egyáltalán lehetséges-e a megvalósítása (Weber, 1998b, 19); 3. a tudomány tisztázhatja, hogy melyek azok a „végső“ értékeszmék, amelyek egy-egy választás alapjául szolgáltak (Weber nyilvánvalóan elképzelhetőnek tartotta az értékítéletek visszavezetését bizonyos „végső“, „következetes“ „értékaxiómákra“, noha nem tisztázta, hogyan vihető keresztül az értékelések ilyen axiomatizálása) (Weber, 1998a, 92; Weber, 1998b, 11-12); 4. az értékítéletek aktív szerepet játszanak a megismerésben, amennyiben a valóság mérhetetlen sokféleségéből az értékelések határozzák meg azt a szeletet, amelyre az adott korban a tudomány érdeklődése irányul (Weber, 1998b, 29-30, 33, 39),³ azaz az értékítéletek szelektációs eszközként működnek a tárgyválasztásban, másrészt meghatározzák a tudományos eredmények jelentőségét (de nem érvényességét).

Ismert az is, hogy Weber maga semmiképpen sem volt az a hűvösen tartózkodó és szakszerűen semleges tudós, amilyennek az értékmentességi elv egyes modernebb interpretációi alapján látszik. A „végső“ értékeszmék szerinte hit, illetve döntés kérdései. Olyan érvelés, amelynek segítségével valaki ellenfelét a saját értékeléseinek a helyességéről meggyőzhetné, nincs. Az értékelési viták egyetlen értelme szerinte a saját értékrend tisztázása lehet. (Weber, 1998a, 85) De mert a végső értékelések hit kérdései, etikailag

3 Nem kell mondani, hogy az értékvonatkoztatásnak ez a tana újkantiánus jellegű, s mint Weber egész értékfelfogását, azt is Rickert filozófiája befolyásolta. Az újkantianizmus és a weberi módszertan kapcsolatára lásd (Bayer, 1989).

éppenséggel kötelező *valamilyen* értékrend szenvedélyes vállalása. Weber mélységes megvetéssel illette a saját értékelésekben való hitet aláásó, sekélyesen relativista „alkalmazkodási elvet“, pontosabban elvtelenséget. (Weber, 1998a, 97) A világra — mint írja — a politeizmus a jellemző: egymással összeegyeztethetetlen értékelések léteznek egymás mellett. A világnak a „varázslat alóli felszabadulása“ éppen ezt jelenti. A modern embernek ezt a helyzetet kell vállalnia, s be kell látnia: az egységes világértelmezés, a prófécia lehetetlen. (Weber, 1998b, 12; Weber, 1998c, 152)⁴ Ezzel visszaérkeztünk kiindulópontunkhoz, a weberi tudományfelfogáshoz.

Ahogy a szociológia intézményesülésével Weberből egyházatya lett, az értékmentesség elve is bekerült a szociológia hittételei közé — elsősorban persze az Egyesült Államokban. Weber hazájában a weimari időszakban az eretnokség uralkodott el. A német tudásszociológia lényegében feladta ezt az elvet, amikor deklarálta, hogy a tudás belső tartalmait tekintve is korhoz kötött, tehát egyszerűen képtelen megvalósítani a vele szembeállított értékmentességi követelményt.

Nem járt Weber sokkal jobban ott sem, ahol — a negyvenes, ötvenes években — kanonizálták. A kötelező imádat⁵ a gondolatok ellaposításával járt. Az értékvonatkoztatás kantiánus eredetű gondolata (az értékítéletek legitím alkalmazásának negyedik módja) lényegében véve idegen maradt. E. Nagel például azt állítja, hogy a tudományos problémák kiválasztása tekintetében társadalomtudomány és természettudomány közt semmi lényeges különbség nincsen (Nagel, 1979, 237-239), pedig Weber álláspontjának lényeges mozzanata volt annak tételezése, hogy van ilyen különbség, s az értékmentesség elvének megfogalmazásában tekintetbe kell venni ezt a különbséget. Az értékmentesség elve elszakadt a weberi módszertan más

4 A weberi álláspont belső feszültségeiről írja A. W. Gouldner: „Az akarta, hogy a darabot egy klasszicista írja és romantikusok játsszák el.“ (Gouldner, 1965, 213)

5 Ezt így karikírozta Gouldner: „Itt azt a mítoszt mondjuk el, amelyet egy Max nevezetű roppant Minótauroszt talált ki önmagáról. Max Weber, hogy pontosak legyünk; a mítosz arról szól, hogy a társadalomtudomány értékmentessége lehetséges és szükséges. E Minótauroszt barlangját sok szociológus még ma is szent helynek tekinti, bár csak labirintikus logikával érhető el, s csak kevesen keresik fel, akik soha nem is térnek vissza. Különösen az öregedő szociológusok érzik úgy, hogy kötelességük elzarándokolni oda, s tiszteletüket leróni az értékek és a társadalomtudományok viszonyának problémája előtt.“ (Gouldner, 1965, 196)

aspektusaitól, így különösen módszertana antipozitívista vonásaitól: a megértés-problémától, az ideáltipikus fogalomalkotás gondolatától. Az ellaposított kanonizálást tükrözi például az, hogy az újjáalakuló és az amerikai minta után igazodó német szociológia nevében R. König egyszerűen letagadhatja azt a szerepet, amelyet a végső értékelések összeegyeztethetlenségének gondolata, az „érzületi etika“ játszott a weberi módszertanban, s eltekinthet attól, hogy a megidézett két egyházatyá, Weber és Durkheim ellentétes nézeteket vallottak éppen az értékmentesség kérdésében. (König, 1979, 150)⁶

Az értékmentességi elv ellaposításának felelt meg az, hogy az elvet elutasítók is gondatlanul vagy egyenesen hányaveti módon fogalmazták meg kritikájukat, mint például Gouldner, aki szerint ha a szociológus szakképzettség és szaktudás alapot nyújt az értékítéletekhez, akkor miért ne értékeljen a szociológus? Ha pedig nem nyújt alapot, akkor a szociológusnak ugyanolyan joga van értékelni, mint bárki másnak. (Gouldner, 1965, 198)⁷

A weberi értékmentességi elv színvonalas újrafogalmazására a popperi iskolában került sor, mindenekelőtt Topitschnál és Albertnél. Az újrafogalmazás mindenekelőtt pontosítást jelent — ennek példáját a tényítéletek és értékítéletek elkülönítése kapcsán már láthattuk. Ugyanilyen pontosítást jelent az, hogy elkülönítik azokat a *szinteket*, amelyekkel kapcsolatban az értékítéletek kérdése felmerülhet. Albert három szintet különböztet meg: 1. a tárgyak szintjét — ahol a társadalomtudomány tárgyai természetesen értékelések *is*; 2. a tárgynyelvi szintet, amelyen a tárgyról beszélünk — ezzel a szinttel kapcsolatban merül fel az értékmentesség igénye; 3. a metanyelvi szintet, a metodológiai kijelentéseket, amelyek a tárgynyelvre vonatkoznak. De ide tartoznak az etikai kijelentések, a kulturális értékelések is, amelyek például szelekciós elvekként működnek a tudományos kutatás tárgyának kiválasztásában, a teljesítmények jelentőségének megítélésében. (Albert, 1972, 53) (Világos, hogy a harmadik szinten tulajdonképpen több, a

6 Durkheim, a szociológus feladatának tartotta az értékelő állásfoglalást, de az ebből eredő logikai problémákat mélyebben nem elemezte. Lásd: Durkheim, 1978c; Durkheim, 1978d.

7 A Millshez hasonló outsiderszen kívül (akik közé Gouldner is tartozott) a chicagói hagyományban ösztönszerű idegenkedés élt az értékmentesség pozitívista megfogalmazásaival szemben. Lásd például Becker, 1967, 107.

tárgnyelvre vonatkozó metanyelvről, illetve egymás fölé épülő metanyelvekről van szó.)

Weberrel kapcsolatban még keletkezhetett az a benyomás, hogy a tényítéletek fölényét ő megalapozhatóságukban, biztonságukban, egyértelmű eldönthetőségükben látta (szemben az értékítéletekkel, amelyek önkényesek s helyességük eldönthetetlen). Popper és tanítványai, mint ismeretes, elvették azt a régi s a pozitívizmusban újrafogalmazott elképzelést, hogy ismereteinknek teremthető valamilyen biztos alap (például a kartéziánus cogitóban, az érzéki benyomásokban, a protokoll-tételekben stb.). A protokoll-tételek is bírálhatók. Minden tudományos problémamegoldás (így minden tényítélet is) hipotetikus jellegű konstrukció, s elvileg nyitott a kritika és a revízió számára; abszolút bizonyosság nincs. Ezért nevezi ez az irányzat önmagát kritikai racionalizmusnak. Miben áll tehát az értékítéletek és tényítéletek különbsége? Popperek szerint az állandó kétségbe vonás, az elvszerű kritizálhatóság nem jelent önkényességet. Kialakult ugyanis a tudományban a kritikai racionalitás hagyománya, s az ismereteknek az e hagyomány szellemében végrehajtott próbákat kell kiállnia (a falszifikációs kísérleteket). A kritikai felülvizsgálat pedig az ítélet által támasztott igazságigényből indul ki. A Popper által alkalmazott igazságfogalom „realista”: egy kijelentés igaz, ha összhangban van a tényekkel. Nyilvánvaló, hogy az értékítéletek ilyen igazságigényt nem támasztanak, „képtelenek az igazságra”, rájuk az ilyenfajta kritikai érvelés nem alkalmazható. (Popper, 1976) A kritikai felülvizsgálhatóság különíti el tehát a tény- és értékítéleteket, pontosabban: a kritikai felülvizsgálhatóság megállapításával szűrhetők ki az értékítéletek a tárgnyelvi szintről.

A popperi felfogás mögött természetesen ugyanúgy fellelhető a tudománynak mint intézménynek sajátos felfogása, mint Webernél. A tudomány a mindennapi értékelések felfüggesztését jelenti, mesterséges nyelvet alakít ki egy kritikai-reflektáló gondolati beállítottság segítségével, kritikai távolságot teremtve a mindennapokhoz. (Albert, 1966, 182) A weberi felfogással teljesen egyezik az a véleménye, hogy ezt a tudományos beállítottságot bizonyos értékek konstituálják. Csakhogy míg Webernél az értékmentes tudós alakja nem volt mentes bizonyos józanságában is tragikus vonástól, szenvedélyes önmegtartóztatástól és romanticizmustól (gondoljunk csak a racionalizmus ellentmondásos értékelésére), addig Poppernél és tanítvá-

nyainál a kritikai racionalista beállítottság mentesül minden kételytől, erőlköszileg kétséges vonástól és szenvedélytől. Popper szerint a tudományosság értékei egy kritikai hagyományt alkotnak, s ezt egyfelől teljesítőképessége tünteti ki, másfelől az, hogy ezen értékekre nézve kialakult egy közmegegyezés: a szabadság, egyenlőség, tolerancia és kritika értékei általánosan elfogadottak. (Popper, 1976) Az értékmentesség tehát nem az egyes tudós lelkiismeretességétől függ, hanem a kritikai hagyományt követő tudomány értékrendje biztosítja.

A weberi tudományfelfogás (és racionalizmus-koncepció) elválaszthatatlan volt Webernek a végső értékelések természetére vonatkozó nézetétől. Weber szerint e végső kérdésekre vonatkozóan nincs helye tartózkodásnak, alapvető etikai állásfoglalásainkat szenvedélyesen vállalni és képviselni kell — bár nem a tudományban. De a tudósi hivatás vállalása is megkívánja szerinte ezt a szenvedélyes döntést. Poppnernél és tanítványainál hiába keresnénk ezt az „érzületi etikát“; valószínűleg elutasítanak mint irracionális romantizmust. Mi az álláspontjuk akkor az értékelésekre vonatkozóan, amelyekre szükségük van, hiszen ezek az értékelések konstitutívak a tudomány és a tudományos problémaválasztás szempontjából is (hiszen ők nem tagadják, hogy az értékvonakoztatás tanában Weber fontos belátásokat fogalmazott meg)? Az alapvető értékelések szerintük „döntésekre“ vezethetők vissza. (Albert, 1966,183; Albert, 1976,410-41) Ilyen döntés mindenekelőtt a racionalista beállítottság vállalása. E döntésnek azonban itt nincs meg a Webernél fellelhető etikai jellege. Mintegy logikai okokból kényszerülnek döntésre: a tudomány konstitúciója számára az értékítéletek nélkülözhetetlenek, ugyanakkor ezek az értékelések a racionális interszubjektív kritika számára hozzáférhetetlenek, tehát egyedül döntés útján vezethetők be.⁸ (A kritikai hagyomány meglétére, teljesítőképességére stb. vonatkozó ténymegállapítások természetesen lényegében nem járulnak hozzá az e hagyományban fellelhető értékelések helyességének alátámasztásához.) A döntés a kriticismus természetes határát jelenti. Igaz, Albert azt mondja, hogy a végső előfeltevések (tehát az értékelések) sem mentesek a kritikától (Albert, 1972, 68-9), nehezen látható azonban, hogy miként lehetne az értékstandardok kritikáját következetesen popperi szellemben elvégezni.

⁸ A kérdésnek ezt az oldalát Habermas H. Alberttel folytatott vitájában ismételtelen hangsúlyozta. (Lásd Habermas, 1976a; Habermas, 1976b)

A kritikai racionalizmus álláspontja is elkülöníti az értékmentesség weberi elvét és a megértő szociológia weberi programját. Az utóbbit nem vállalja. Míg Weber ugyanabban a tanulmányában, amelyben az értékmentesség elvét kifejtette, a szociológiát kultúrtudományként fogta fel (azaz a természettudományoktól eljárásaiban és megismerési céljában különbözöként), addig Popper határozottan tagadja a dualista tudományfelfogást, egységtudományos alapon áll. (Popper, 1976, 296) Ezzel függ össze az, hogy az amerikai szociológia fő áramának szokásához hasonlóan ők sem vesznek tudomást a megértés weberi elméletéről, pontosabban: néhány rövid megjegyzéssel elintézhetőnek vélik a kérdést. Igaz, ez rossz fényt vet arra, hogy Albert Weber popperi szellemben kanonizálja, de erre az eljárásra jó oka van. Kimutatható ugyanis (s erre rövidesen sort keríték), hogy az értékmentesség weberi elve és a megértés weberi módszertana logikailag összeegyeztethetetlen.

Az értékmentesség elvének popperiánus megfogalmazása kiegyensúlyozott és megnyugtató, logikailag tiszta, ésszerű. Világosan megfogalmazza azt is, hogy mit nem jelent az értékmentesség elve, vagyis elkülöníti ezt az etikai semlegesség követelményétől. Az elv megvalósíthatónak tűnik, nem jámbor óhajként, hanem végigvihető programként fogalmazzák meg. Noha a hatvanas évek nyugatnémet vitáiban a popperiánusokat konzervativizmussal vádolták, valójában nem következik szükségszerűen e metodológiai álláspontból egy ilyenfajta ideológiai elkötelezettség. A popperi módszertant össze lehet egyeztetni egy magától Poppertől kétségtelenül távol álló politikai radikalizmussal is.⁹

Most következő megfontolásaink során le kell térnünk a módszertani tisztaság útjáról, nem is remélhetjük, hogy eljuthatunk olyan világos megfogalmazásokhoz, mint amilyenekkel eddig találkoztunk. Ennek bizonyára egyik oka az, hogy a módszertani megfontolásokon túl bizonyos tartalmi, társadalomelméleti belátásokat is tekintetbe kell vennünk.

Az értékmentességi elv popperiánus átfogalmazásában kétségtelenül fontos mozzanat a három szint elkülönítése. Minthogy a társadalomtudományok

9 A demokratikus és liberális elvek védelmében a tény-érték popperi szellemű megkülönböztetését követeli Alexander (1981,279) Habermasszal vitázva a *Theory and Society* c. folyóiratban, amelyet Gouldner alapított és szerkesztett haláláig.

esetében a tárgyak szintjén is találunk nyelvi jelenségeket, éspedig a tényítéleteket és értékítéleteket a felismerhetetlenségig összevegyítő köznyelvi kijelentéseket, ezért létfontosságú, hogy analitikusan különbséget tudjunk tenni a tárgyak szintjéhez és a tárgynyelvi szinthez tartozó kijelentések között. Érthetőbben fogalmazva: meg kell tudnunk különböztetni a szociológus által produkált szövegeket azoktól a szövegektől, amelyeket a szociológus által vizsgált személyek (így a szociológusok is nem szociológus szerepeikben) produkálnak. (Itt most eltekinthetünk attól, hogy a szociológia tárgyterülete nyilvánvalóan nem *csak* nyelvi jelenségekből áll, bár ez a belátás társadalomelméleti szempontból nyilvánvalóan alapvető.) Lehetséges-e ez az elkülönítés? Ennek a lehetőségét eddig magától értetődőnek vettük, pedig Weber futólagos tanulmányozása is meggyőzhet arról, hogy ő például ezt nem tartotta sem lehetségesnek, sem kívánatosnak. A megértő szociológia programja azon alapul, hogy a kutatónak a társadalmi cselekvés során a cselekvők által cselekvéseiknek tulajdonított értelmet kell feltárni, vagyis állandóan át kell lépnie a tárgyszint és a tárgynyelvi szint határát, hiszen a megértés kiindulópontját csakis a cselekvők (többek közt: nyelvi) megnyilatkozásai képezhetik. Ebben a szellemben mondja Weber éppen első értékmentesség-tanulmányában, hogy a tudomány tárgynyelvébe tartozó, a társadalomtudományos megismerés alapvető fogalmi eszközét jelentő ideáltípusok különböznek ugyan az emberek fejében kísértő „eszméktől“, de kidolgozásuk során mégis éppen ezekből az „eszmékből“ kell kiindulni. (Weber, 1998b, 57)

A weberi szociológia megértő jellegéhez kapcsolódó fenomenológiai szociológia figyelmének középpontjában éppenséggel a tárgyszint és a tárgynyelvi szint összefüggése áll (s mivel e két szintet összefüggőnek látják, nem is alkalmazzák jelölésükre ezeket a szavakat). Alfréd Schütz írja: „így minden társadalomtudomány számára előzetesen adott az anyag, amely azzal a tulajdonsággal rendelkezik, hogy már tudomány előtti fokon tartalmazza az értelemnek és megértésnek azokat az elemeit, amelyek magán az értelmező tudományon belül többé vagy kevésbé explicit formában a kategoriális érvényesség igényével lépnek fel.“ (Schütz, 1974, 18) E megközelítés számára az a belátás jelenti tehát a kiindulópontot, hogy a szociológia már egy preinterpretált világgal kerül szembe, s interpretációjában nem kerülheti

meg ezeket az előzetes interpretációkat, amelyek az értékmentesség követelményének nem ismeretében születtek.¹⁰

A szociológiai fogalmak tehát „másodrendű konstrukciók“ (az elsőrendűek a valóságban működők), pontosabban: minden szociológiai gondolatmenetben vannak másodrendű konstrukciók. Ha ezt a felfogást elfogadjuk, lehetetlen fenntartani azt az elképzelést, hogy a társadalom- és természettudományok lényegileg hasonlóak, hiszen a természetben nincsenek elsőrendű konstrukciók. Tárgyszint és tárgynyelvi szint ilyen elkülönítésének feladásával természetesen megszűnik annak a lehetősége, hogy az értékmentesség elvét az Albertnél megismert módon fogalmazzuk meg.

Mielőtt az értékmentességi elv lehetséges más megfogalmazásait elkezdénénk keresgélni, figyeljünk fel arra, hogy milyen következményekkel járt a valóságnak mint preinterpretált valóságnak a felfogása. Elképzelhető egy olyan ellenvetés (a német pozitívizmus-vitában Albert részéről meg is fogalmazódott), hogy a természetes preinterpretációból kiindulól, megértő (hermeneutikus) szociológia természetes módon konzervatív, hiszen a társadalmat annak megfelelően értelmezi, ahogyan a társadalom önmagát, azaz a fennállóhoz, a meglevőhöz tapad. Ez kétségkívül lehetséges. Egy újabb könyvben fenomenológiai irányultságú szociológusok viszont éppen azt fejtik ki, hogy a szociológia szükségképpen szubverzív, aláássa a kollektív rendet legitimáló hivatalos definíciókat, mert kimutatja, hogy ez utóbbiak a teljes történetnek csak egy részét mondják el. (Berger — Kellner, 1981, 4-5) E két álláspont szerint tehát a szociológia akarától függetlenül értékelő (ha megértő módon jár el), s ezt az értékelést nem képes kontrollálni, azaz Albert szerint a radikális hermeneutikus nem kerülheti el a konzervatívizmust, a másik álláspont szerint a konzervatív szociológus is legjobb szándéka ellenére felforgató hatása.

Ismeretesek olyan nézetek, amelyek szerint a társadalmat megismerő szociológusnak tudatosan értékelnie kell, ha értelmes eredményre akar jutni; vagyis az értékelés nem kikerülhetetlen, hanem kötelező. Leo Strauss például azt írta, hogy ha a művészetszociológus el akarja kerülni, hogy a művészet helyett a giccs szociológiáját írja meg, meg kell tudnia különböztetni a

¹⁰ Schütz óta sokan kifejtették ezt a gondolatot: (Berger — Luckmann, 1998; Cicourel, 1964; Winch, 1988)

műalkotást a giccstől, azaz értékelnie kell. Ez alól az értékelés alól akkor sem húzhatja ki magát, ha kiválaszt egy embercsoportot, s azok értékelését veszi kiindulópontul (például a művelt közönségét), mert ebben az esetben az iránymutatóul vett embercsoport kiválasztásában használt fel értékítéleteket (amelyek ez esetben például az ízlés fejlettségére vonatkoztak). (Strauss, 1951) H. Becker is (*Kinek az oldalán állunk?*) arra figyelmeztetett nevezetes cikkében, hogy a szociológusnak tudatosan kell értékelnie, és pedig tudatosan el kell tudni bírálni a szemben álló csoportok követeléseinek jogosultságát. Egy apolitikus szituációban, ahol az alávetettek nem szervezettek, a szociológus elmulaszthatja a felül levők szituáció-definíciójának kritikáját, s azt magától értetődőként elfogadhatja. A politikus szituációban viszont, ahol a szemben álló felek szervezettek és követeléseik artikuláltak, a szociológus nem kerülheti meg az egymással szembenállók szituáció -értelmezésének kritikáját, különben meg sem érti a szituációt. A szociológust — egy esetet kivéve — mindenképpen elfogultnak fogják tartani. Ha az apolitikus szituációban nem vonja kétségbe a felül levők szituáció-definícióját, elnyerheti a dicséretet elfogulatlanságáért — de láttuk, ez volt az az eset, amikor a szociológus tudattalanul értékelt, vagyis e szempontból ez az összes eset közül a legrosszabb. (Becker, 1967)

E megfontolásokból leszűrhetjük azt a tanulságot, hogy a legtöbb, amit tehetünk, értékeléseink tudatosítása. Igaz ugyan, hogy a társadalomtudomány helyzete miatt nem tehet eleget Weber és a tudományfilozófusok magasrendű követeléseinek, de az intellektuális tisztesség megkívánja, hogy ha már nem lehetünk nem elfogultak, legalább magunk előtt tisztázzuk elfogultságunkat és nyilvánosan valljuk be vezérlő értékeinket. Azt hiszem, ez a felfogás nagyon elterjedt a szociológusok közt, akik így remélnék fejlődést a módszertani parancsok ellen elkövetett vétkeikért. De Myrdal könyvének egyik alap gondolata is valami hasonló: „Nincs más eszköz az elfogultságok megszüntetésére a társadalomtudományokban, mint az értékelésekkel való szembesítés.“ (Myrdal, 1972, 248)

Ez az álláspont bevallottan eklektikus, hiszen azon alapul, hogy nincs mérce a kikerülhetetlen értékelések által támasztott érvényességi igények elbírálására. Az értékek világára ugyanúgy a végső politeizmus jellemző, mint Weber felfogásában, csak éppen nem úgy fogjuk fel, hogy ezek között az értékelések között kiengesztelhetetlen harc folyik, mint a germán mito-

lógia istenei közt, hanem viszonyukat az angolszász tolerancia elvei szerint képzeljük el.

A kérdést itt mégsem lehet lezárni. H. Becker cikke vége felé a következő megjegyzést teszi: „A dolgot mindig valakinek a szempontjából kell nézünk. A tudósnak, aki meg akarja érteni társadalmát, eléggé bele kell bocsátkoznia a szituációba ahhoz, hogy perspektívából szemlélhesse azt — mint erre Mead már régen rámutatott.“ (Becker, 1967, 246-7) Ez természetesen a megértés problémája: a társadalomtudósnak valamilyen értelemben résztvevőként kell a megfigyelt színpjátékhoz viszonyulnia. De milyen értelemben? Ezt a kérdést tárgyalja Skjervheim nyomán Habermas. (1981a, 163)

A szimbolikusan előzetesen strukturált világ megértése a társadalomtudós részéről feltételezi, hogy ez utóbbi rendelkezik azzal a kompetenciával, amely a kommunikáció laikus résztvevőinek tulajdona. E laikusok számára elengedhetetlen, hogy állást foglaljanak a partner közléseiben foglalt érvényességi igények tekintetében: azaz meg kell tudniuk ítélni a közlésben foglalt kijelentések igazságát, a kommunikátor-partner őszinteségét és a partner által javasolt cselekvési irányok igazolásául felhozott normák helyességét. A laikusok cselekvési kényszer alatt állnak, s cselekvésük sikeressége függ ezen érvényességi igények helyes megítélésétől — ez könnyen belátható. A társadalomtudós kétségkívül fel van mentve ez alól a cselekvési kényszer alól, de a közlések tartalmát ő sem képes feltárni, ha nem foglal állást az ezekben a közlésekben foglalt érvényességi igények tekintetében. A közlést ugyanis nem lehet megérteni a cselekvési kontextus nélkül, amelyben született. E cselekvési kontextusban a résztvevők a közlés által támasztott érvényességi igényekre elutasítóan vagy elfogadóan reagálnak, éspedig többnyire impliciten maradó okok alapján. A társadalomtudósnak meg kell tudnia mutatni, hogy a laikus résztvevők mi okból utasítottak el egy igényt vagy fogadtak el egy másikat. Ezzel azonban ő maga is belép az érvényességi igény felülvizsgálatának folyamatába, a döntés alapjául szolgáló okok (*Gründe*) ugyanis olyanok, hogy értékelő hozzáállás nélkül le sem írhatók. Ha a társadalomtudós egy olyan helyzetet vizsgál, amelyben a résztvevők egy csoportja kétségbe vonta az uralkodó politikai rendszer legitimitását, ezt a viselkedést értelmesen le sem tudja írni, ha mintegy gondolatkísérletként nem követi végig azt az érvelést, amellyel a cselekvők megindokolhatják a bizalom megvonását (például előadják, hogy az adott politikai rend-

szer konfliktusba került bizonyos érvényesnek tekintett alapértékekkel). A társadalomtudósok emellett egyáltalán nem szükséges ezeket az alapértékeket érvényesnek tekintenie vagy az adott érvelést helyesnek elfogadnia, mindössze csak azt kell tudnia, hogy mit jelent a normák helyességének és az értékek érvényességének elfogadása. Az egész folyamat egyébként — éppen mert a mindennapi kommunikáció laikus résztvevőiként rendelkezünk az ehhez a megítéléshez szükséges kompetenciákkal — annyira magától értetődő, hogy alig képezi reflexió tárgyát.

Ebből azonban világosan kitűnik, hogy a helyzet az értékmentesség kérdésében súlyosabb, mint elsőre látszott. A tárgyszint és a tárgynyelvi szint közti tiszta különbségtétel lehetetlenségét bemutatva ugyanis mindössze csak arra a következtetésre jutottunk, hogy a társadalomtudós nem lehet értékmentes, bár talán jó lenne, ha értékmentes lenne. A Skjervheim-Habermas gondolatmenetet végigkövetve azonban látnunk kell, hogy társadalomtudomány nem lenne lehetséges, ha ragaszkodnánk az értékmentességhez (illetve csak egy szélsőségesen behaviourista társadalomtudomány, amely vak maradna a legalapvetőbb társadalmi szabályszerűségek előtt is, hiszen ezek normatív meghatározott szabályszerűségek, azaz a társadalomban fizikailag hasonló eseményeket különböző és fizikailag különböző eseményeket azonos kategóriákba foglalunk). Nem nyitottunk-e ezzel teret a korlátozatlan irracionálisnak? Ha a társadalomtudós tárgyát csak értékelő beállítottságban ismerheti meg, nem azt jelenti-e ez, hogy felmentést adtunk mindenféle elfogultságnak (hiszen ezek az elfogultságok — értékítéletek — hasznosak a megismerés szempontjából)?

Mindenekelőtt arra kell felhívunk a figyelmet, hogy a tényítéletek és az értékítéletek megkülönböztetését ez az egész gondolatmenet nem érinti. Ellenkezőleg, e különbségtétel fontossága világosabb lett. Már a különbségtétel Albert-féle rekonstrukciója is a nyelv pragmatikai aspektusához kapcsolódott, azaz kapcsolatba hozta ezt a metodológiai fontos megkülönböztetést a nyelvhasználat különböző módjaival. Habermas azt mutatja ki (egyebek mellett Popper és Parsons eredményeire is támaszkodva), hogy a kommunikatív cselekvés alapstruktúrája feltételezi a különböző érvényességi igények elkülönítését, így többek közt a tényítéletek és a normatív, preskriptív ítéletek közti különbségtételt is, pontosabban azt, hogy a különböző érvényességi igények felülvizsgálata különböző érvelési módokat felté-

telez.¹¹ Világos persze, hogy itt már nemcsak tény- és értékítéletekről van szó; de hát a nyelven belüli pragmatikai megkülönböztetések kapcsán már Albertnél is láttuk, hogy a normatív kijelentések nemcsak az ún. értékítéleteket foglalják magukba. A kijelentésformák habermasi megkülönböztetése egy nagyon lényeges vonatkozásban mindenesetre eltér a weberi és a popperianus felfogástól is: Weber is, Popper is úgy gondolta, hogy interszjektíve igazolható érvényességgel csak a szigorúan vett tényítéletek, ténykijelentések rendelkeznek. Habermas szerint viszont az érvényességi igények között nemcsak a kijelentéseknek az igazságra támasztott igényét kell számon tartanunk, hanem a cselekvési normák helyesség-, az értékstandardok helyénvalósági igényét, a megnyilatkozások szavahihetőségi igényét és a szimbolikus konstrukcióknak a megérthetőségre támasztott igényét is. (Habermas, 1981a, 45) Ezeknek az igényeknek megfelelően különböző érvelési eljárások léteznek. Ebből mindenesetre az következik, hogy bár az ún. értékítéletek a szó szoros értelmében véve nem lehetnek sem igazak, sem hamisak, de érvényességük mégiscsak felülvizsgálható, azaz nem döntés vagy hit tárgyai. Ún. értékítéletekről szólok, minthogy a habermasi felfogás a tény-érték megkülönböztetést ugyan nem oldja fel, de a tény-érték dualizmus iránt komoly kétségeket ébreszt.

Ákárhány érvényességi igényt különítünk is el, a hagyományos metodológiai felfogás csak egyfajta érvényességi igény felülvizsgálatára dolgozott ki eljárásokat: azokra a kijelentésekre nézve, amelyek joggal támasztanak igényt a ténybeli igazságra. Láttuk azonban, hogy a társadalomtudós — bár esetleg csak implicite — kénytelen más érvényességi igényeket is felülvizsgálni, különben képtelen akár csak a legelemibb kapcsolat megértésére is. Mi mást is hívhatna segítségül eközben a társadalomtudós, mint a saját, mindennapi kommunikációs kompetenciáját? Csakhogy tudósi kompetenciája éppen azon alapul, hogy nem valóságos résztvevő a cselekvésben, a mindennapi kommunikációban (mármint abban, amit éppen vizsgál), hogy nem áll cselekvési kényszer alatt. Ha így áll a dolog, mi óvja meg attól, hogy mindennapi kommunikációs kompetenciáját használva (normális emberként viselkedve s a kijelentéseket így értelmezve) ne süppedjen vissza a mindennapi cselekvésbe és az e cselekvésekben természetes, közönséges elfogultsá-

¹¹ Lásd például érvelélméletét: Habermas, 1981a, 44.

gokba? Az értékmentességi elvet azért tartották helyesnek, mert megakadályozza a tudománynak és a közönséges életnek ezt a korrumpáló összekeveredését. Ha — mint láttuk — a társadalomtudományban az értékmentességi elv következetes végigvitele és a megismerési feladatok megoldása összeütözik, a gondokat nem oldja meg már az, ha pusztán csak a kikerülhetetlen értékelések meggyónását kívánjuk meg. A tudományosságot lehetővé tevő viszonylagos autonómia megóvása érdekében arra van szükség, hogy kritikailag ellenőrizhetővé váljanak a nem a ténybeli igazságra vonatkozó, érvényességi igényeket érintő döntések is. A tudományos gyakorlatban ezek a döntések többnyire triviálisak, és így általában nem problematikusak. Aligha szorul kritikai felülvizsgálatra egy olyan érvényességi igény elbírálása, mint amelyet például egy kamaszokból álló csoport támaszt a helyes viselkedésre vonatkozóan: nemcsak a szociológus, más is tudja, hogy milyen normákat tart helyesnek a csoport és mik e normák érvényességének a feltételei. Hihető-e, hogy egy felnőtt szociológus e kamasznormák kritikátlan hívévé szegődhet? Nos, a dolog talán mégsem egyszerű. A példa kicsúszott az ellenőrzésünk alól. Melyik értékrendet fogadja el a szociológus: a felnőtt társadalomét, amely tele van hipokrizissal, vagy a kamaszok naiv őszinteség-kultuszát? Ha egyiket sem, milyen kritikai álláspontról képes mindkettőt értelmezni? A legtriviálisabb példa is az alapvető weberi érték-dilemmákhoz vezet vissza minket. Jelen esetben némi túlzással azt mondhatjuk, hogy a felelőség-etika és az érzelmi etika konfliktusával van dolgunk. A szociológus — láttuk — nem térhet vissza az irracionális döntéshez vagy hihez, hiszen a kamasz-csoport (vagy a felnőtt-csoport) viselkedésének egyszerű leírásához is szüksége van a kamasz-ideológia (felnőtt-ideológia) által támasztott helyesség-igények feltételes, kísérleti-megértő felülvizsgálatára. Létezhet-e olyan kritikai standard, mely a társadalomtudóst a mindennapi értékelések mocsarából való kiemelkedésben segítheti? Ha ilyesmi nem lehetséges, abba kellene belenyugodnunk, hogy a társadalomtudomány a legszélsőségesebb relativizmus és etnocentrizmus prédája — némelyik metodológiai kísérletnél erre kell gondolnunk.¹² Vissza lehetne persze térni a megnyugtató Popper-Albert-féle állásponthoz, de ehhez az egész megelőző fejtegetést el kellene felejtetni.

¹² Így például Winch említett művével kapcsolatban. (1988)

Hogy ily kritikai standard elvileg hányféle módon dolgozható ki, azt bizonyára érdemes lenne megvizsgálni, de most mégsem merem ezt megtenni. Mindössze két olyan kísérletet említek, amely megoldást kínál a fenti kérdésre. A két kísérlet egy lényeges szempontból ellentétes, így összevetésük alkalmas erős és gyenge oldalait kimutatására.

Myrdal — már idézett könyvében kifejtett — felfogása sem nem elég koherens, sem nem elég világos, több lényeges ponton. Tulajdonképpen többféle megközelítés csirája is fellelhető benne. Az ő kiindulópontja is Weber, de a problémát, amelyet fentebb elemeztünk, nem is érinti. Mégis kínál rá megoldást.

Weber (és láttuk: Popper és Albert) nézetével összhangban kifejti azt, hogy a társadalmi valóságot csak emberi eszmények (értékek) nézőpontjából lehet elemezni. (Myrdal, 1972, 87) Ez megfelel annak a felfogásnak, hogy ezek az értékek szelektív szempontokként működnek a tárgyválasztásban stb., de nincs jelentőségük a kutatásban. Csakhogy Myrdal nem így gondolta. Önéletrajzában amerikai útjához (ottani negatív élményeihez) kapcsolja azt a felismerését, hogy az értékpremisszák nemcsak a gyakorlati következtetések levonásához szükségesek, „hanem már az elmélet megfogalmazásához, megfigyeléseink irányításához és elemzésünk végrehajtásához is szükség van rájuk“. (Myrdal, 1972, 400, ui. 150) Tisztában van azzal, hogy magából a kutatásból e premisszák nem nyerhetők, hogy tényítételek és értékítéletek között alapvető különbség van.

A kutatásban felhasznált premisszákknak ugyanakkor relevánsaknak kell lenniük a vizsgált társadalom vonatkozásában. (Myrdal, 1972, 88) Látható, hogy ez itt a weberi álláspont tökéletes megfordítása: Webernél az „önkéntesen“ választott — persze kulturálisan meghatározott — érték szempontok döntötték el, hogy milyen tények relevánsak egy kutatásban; itt a kutatás környezete és tárgya dönti el, hogy melyik az a releváns érték szempont, amely szerint a kutatást szervezhetjük. Az eltérés nem véletlen: az értékelések nemcsak mintegy „kívülről“, a kutatás „előtt“ hatnak, hanem „belülről“ is, azaz a kutatás integráns részét képezik.

Az értékpremisszák nem nyerhetők tisztán spekulációból. „Az eljárás igazi módszere ehelyett az, hogy az elemzés alapjául a kutatás tárgyára vonatkozó emberi vélemények empirikus tanulmányozását tesszük meg.“ (Myrdal, 1972, 89) Ha az emberek tényleges viselkedéséből indulnánk ki, ez paradoxonhoz

vezetne:¹⁴ az értékpremisszák megfogalmazásához szükségünk lenne azokra az ismeretekre, amelyeket viszont nem szerezhethünk meg, ha kutatásunkat nem vezeti valamilyen értékpremissza. Ez a paradoxon már az elindulást is lehetetlenné tenné, úgyhogy a további nehézségek (például az, hogy egy társadalomban általában sokféle értékelés létezik, amelyek között választani kellené) fel sem merülnének. Ezért e kérdés vonatkozásában teljesen irreleváns Myrdalnak az a javaslata, hogy „racionális“ értékeléseket kell választani, (1972, 88,147) minthogy belátható, hogy az értékelések „racionálisának“ (bárhogy értsük is ezt) felismeréséhez már értékpremisszákra van szükségünk.

Myrdal mégsem marad fogva ezekben az ellentmondásokban. Végző fel fogása (ahogy az az *Amerikai dilemma* című művéből kibontakozik) nagyon egyszerű és kézenfekvő: ha létezik egy olyan hagyomány, amelyet legalábbis verbálisan mindenki elfogad, amely mindennapi értelemben racionális, akkor ennek az értékeiből kell kiindulnunk. Mint ismeretes, Myrdal szerint az Egyesült Államokban létezik egy ilyen hagyomány: a keresztnység és a vulgarizált felvilágosodás hagyománya, amely az emberi egyenlőség és szabadság értékeit tartalmazza. A kiindulópont tehát ez az „amerikai ethosz“ lehet. (Myrdal, 1972, 155) A társadalomkutató itt nem kerül szembe a fentebb említett paradoxonnal: amennyiben maga is laikus résztvevője ennek a kultúrának, természetes módon birtokában van ez az értékrend, arról nem *csak* a kutatás során kell megbizonyosodnia. Ezen értékrendnek kétségtelenül nagy előnye racionalitása és általánosíthatósága.

Myrdal számára a néger-probléma — a könyv erről szól — morális kérdés, minden amerikai belső dilemmája. Myrdal nem áll meg a különböző vélekedések bemutatásánál, a négerekkel szembeni attitűdök eltéréseinek rögzítésénél. A tények és a tényekről alkotott értékelések viszonyát is elemzi: a néger-kérdésben az amerikaiakra (vagy azok csoportjaira) jellemző elfojtások, hazugságok rendszerét, a vakfoltokat, a „racionalizáció mechanizmusait“ stb. (1. pl. Myrdal, 1972, 162, 172) Vagyis — visszatérve a korábban használt nyelvezethez — nemcsak leír, hanem felülvizsgálja a cselekvők által támasztott érvényességi igényeket is, így a cselekvők által választott normákra vonatkozó érvényességi igényeket is. Myrdal ugyan nem beszél hermeneutikáról, de azt űzi. Az érvényességi igények felülvizsgálatánál használt standard pedig az „amerikai ethosz“, a vulgarizált felvilágosodás ha-

13 Ahogy ezt Myrdal is látja: 1972, 147.

gyománya — ezért a felülvizsgálat azt a formát ölti, hogy Myrdal az amerikaiak tényleges attitűdjeit szembesíti vallott morális alapelveikkel.

Ezen a ponton válik világossá, hogy milyen értelemben van szükség értékpremisszákra az elemzés végrehajtásánál: a preinterpretált világ racionális interpretációja szigorúan csak a tényítéletek nyelvén nem végezhető el.

A myrdali álláspont gyengéi nagyon is nyilvánvalóak, s ezeket Myrdal maga is látja. Mi történik, ha egy társadalomban nincsenek meg ezek az általánosan elfogadott (s ráadásul morális értelemben általánosítható) értékpremisszák? Hogyan vihető végig egy ilyen stílusú elemzés, ha annak tárgyát több, eltérő kulturális hagyomány alapján álló csoport képezi? Az elemzés akkor nemcsak nehezzé válik, ahogy Myrdal gondolja, hanem logikai értelemben lehetetlenné is (pontosabban átalakul egy magasabb rendűnek tartott értékrend pódiumáról kihirdetett moralista ítélkezéssé).

De mielőtt az egészen habermasi megoldás elemzésébe merülénk, nem árt végiggondolni a myrdali megoldás előnyeit: az értékpremisszák általa választott forrásai történetileg konkrétak, maga ez az értékrend valószínűleg ható, eleven társadalmi tényező, történetileg jól megadható feltételek között alakult ki, s nem utolsósorban: viszonylag könnyen és laikus módon hozzáférhető.

Habermas elképzelése filozófiailag-elméletileg sokkal igényesebb Myrdalénál. Majd húsz esztendeje alakul, s mostani formája aligha végleges még. A gondolat magva azonban meglepően stabil.

Induljunk ki Habermas legújabb művének cselekvéseméletéből. (Habermas, 1981a, 171) A cselekvések bizonyos értelmezési típusainál metodológiailag releváns szintkülönbség van megfigyelő és cselekvő között (azaz itt bizonyos fenntartásokkal keresztülvihető tárgyszint és tárgynyelvi szint elkülönítése). Ha a cselekvést *teleológiai cselekvésnek* fogjuk fel (itt és a következőkben analitikus cselekvéstípusokra gondoljunk, azaz e típusok az elemzés segédeszközei, s nem valószínűleg megfigyelhető cselekvések tipizációi: nincs *tisztán* teleológiai cselekvés), azaz egy cél megvalósítására irányuló, s ennek megfelelő eszközöket választó cselekvésnek, akkor megfigyelőként módunk van elbírálni, hogy a cselekvő helyesen látta-e a világot, rá tudunk mutatni tévedéseire, kudarcainak okaira. Itt tehát a cselekvést vezérlő standardokat tárgyként fogjuk fel, s konfrontáljuk azzal, ami a valószínű tényállás. Ha a cselekvést *normavezérelt cselekvésnek* fogjuk fel, konfron-

tálhatjuk a cselekvő normáit a környezet általunk ismert (s esetleg általa nem ismert) normáival és a környezet valóságos tényállásaival. Ha a cselekvést *dramaturgiai cselekvésnek* fogjuk fel (azaz olyan cselekvésnek, amelynek során a cselekvő nem törekszik egy cél megvalósítására, nem akar egy normának megfelelő viselkedést tanúsítani, hanem önmagát kívánja nézőközönségének bemutatni), akkor megfigyeléseink alapján kétségbe vonhatjuk a bemutatott viselkedés hitelességét, összevetve azt például a viselkedés más elemeivel vagy másutt bemutatott viselkedésével. Mindezen cselekvéstípusok esetén módunk van tehát arra, hogy egy, a cselekvő számára hozzáférhetetlen alapról ítélkezzünk.

Nem így áll a helyzet a *kommunikatív cselekvéstípussal*. A kommunikatív cselekvés (amely valamennyi emberi cselekvést áthatja, így tehát univerzális) azt jelenti, hogy a cselekvők közös megegyezéssel eljutnak egy közös szituáció-definícióhoz, és cselekvésüket erre a közös megegyezéssel felépített értelmezésre alapozzák. Ez feltételezi azt, hogy képesek a kölcsönös kritikára, hiszen a szituáció közös értelmezéséhez csak így juthatnak el. Egy kikényszerített, a kritikával szemben immunizált szituáció-definíció nem közös, mert a cselekvők nem meggyőződésből, hanem valami más okból fogadták el. A kölcsönös kritika képessége azt jelenti, hogy a cselekvők képesek a reflexióra, azaz a kritika belsővé tételére. Bár igaz, hogy az egyszer kidolgozott közös szituáció-definíció (például a kamasz-csoport megegyezése arra nézve, hogy a hely és az idő alkalmas egy focimeccsre) mindig ideiglenes és újratárgyalásra szorulhat (például ha kiderül, hogy a társaság fele nem tud focizni), de ez az újratárgyalás mindig elkezdhető és lehetséges, nincs inherens akadálya. S bármekkora legyen is a távolság a szociológus és a focizó kamaszok között (nem tekintve most azt, hogy a szociológus tud-e focizni vagy sem), igazi szintkülönbség nincs köztük, mert mindannyian képesek arra a racionális reflexióra, amely a tudománynak is lényegét alkotja. A mindennapi élet a saját kritikájának lehetőségét is felkínálja.

A legáltalánosabb kommunikációs struktúrák „...egyben a kritikai eszközöket is felkínálják, amelyekkel az adott kontextus áthatolható, belülről felhasítható és transzcendálható, hogy szükség esetén túl tudjunk nyúlni egy ténylegesen kiképződött kontextuson, a tévedéseket revideálhassuk, a félreértéseket korrigálhassuk stb. Ugyanazok a struktúrák, amelyek a kölcsönös megértést lehetővé teszik, gondoskodnak a megértésfolyamat reflexív

önkontrolljának a lehetőségéről is. A társadalomtudós ezt a kommunikatív cselekvésben magában benne rejlő kritikai potenciált használja fel szisztematikusan, amikor virtuális résztvevőként a mindennapi cselekvés kontextusaiba leereszkedik, s ezt juttatja érvényre ezekből a kontextusokból kiindulva azok partikularitása ellenében.“ (Habermas, 1981a, 176)

A valóságos kommunikatív cselekvésben tehát rendelkezünk a keresett kritikai mércével, az „ész“ egyfajta alakjával — igaz, ez az „ész“ csak töredékesen és torzítva valósul meg.

Ebben az értelemben beszél Habermas az „antropológiailag mélyen ülő struktúrák ésszerű tartalmáról“. (1981b, 561) Erre a mércére támaszkodik felfogása szerint a kritikai elmélet, amely már nem indulhat ki a „konkrét, az áthagyományozott életformákban benne rejlő ideálokból“. (1981b, 562) Márpedig ilyen áthagyományozott ideálokból indult ki nemcsak a frankfurti iskola első nemzedéke, Horkheimer és Adorno, hanem Myrdal is: s valójában minden kritikai gondolkodó.

Mit mondhatunk el erről a kritikai standardról, ésszerűségről? A kommunikációval adott kritikai képesség lehetővé teszi, hogy a hamis konszenzust (amely azért hamis, mert valamelyik résztvevő valamilyen értelemben vett tévedésén alapul) meghaladjuk, új egyetértést hozunk létre — igazi egyetértést. De mitől *igazi* egy egyetértés? Ezt tartalmilag nem lehet meghatározni, csak úgy, ha elemezzük azt az utat, amely hozzá elvezethet. Ez az út: az ideális beszédhelyzet. (Habermas, 1971h, 136) E beszédhelyzet jellemzőit minden empirikus beszédben (pontosabban: vitában) jelenlévőnek kell feltételeznünk; e beszédhelyzet megkonstruálható olyan kompetenciák segítségével, amelyekkel minden beszélő rendelkezik. E helyzetben nem érvényesülnek külső kényszerek, illetve csak a jobbik érv kényszere működik. Ha vitatkozunk, ezt a kényszermentességet annak ellenére feltételezzük, hogy a dolgok valójában máshogy állnak, beszédünk különben nem öltene a vita formáját. E helyzetben minden beszélőnek módja van minden beszédaktus alkalmazására — azaz kérdezhet, állíthat, igazolhat stb. Ebben az értelemben tehát a beszélők egyenlő eséllyel rendelkeznek. Az ideális beszédhelyzet ezért egyúttal egy ideális életforma kereteit is megadja, ezért működhet kritikai standardként.

Figyeljünk fel arra, hogy bármilyen ellentétes is Myrdal és Habermas felfogása a kritikai standard megtalálásának módjáról, e standard tartalma

nagyon hasonló: a szabadság és egyenlőség gondolatáról van szó. Sőt: az a „kritikai hagyomány“, amely Popper szerint a tudományok értékmentességét biztosítja, ugyancsak ezeket az értékeket hordozza. Ez nem is csoda: ezek a felvilágosodás értékei, s a felvilágosodással egyidős az a gondolat is, hogy ezek az értékek nem pusztán tényleg vallott, egy hagyományban adott és történetileg megvalósulásra törekvő értékek, hanem valamiképpen az emberi lét alapstruktúráiban gyökereznek. Csak az érvek változnak?

Visszatérve Habermashoz: szerinte tehát a társadalomtudomány rendelkezik egy egyetemes kritikai mércével, s ezért nemcsak azt lehet mondani, hogy a társadalomtudomány *nem lehet* értékmentes (ahogy ezt a következtetést le lehet vonni a fenomenológiai érv alapján), hanem azt is, hogy *nem is helyes*, ha értékmentes akar lenni. Idézzük még egyszer Habermast erről a kritikai mércéről, az ideális beszédszituációról, éspedig ha már a felvilágosodásról beszéltünk, idézzük 1971-es, filozofikusabb megfogalmazását (amelynek lényegét ma a szociológiai cselekvésselmélet Parsons által befolyásolt nyelvezetén adná elő): „Ennyiben az ideális beszédszituáció fogalma nem pusztán egy Kant értelmében vett regulatív elv; hiszen a nyelvi megértés első aktusával ténylegesen ennek a feltételezését meg kell tennünk. Másrészt az ideális beszédszituáció fogalma nem is egy Hegel értelmében vett létező fogalom; hiszen egyetlen történeti társadalom sem egyezik azzal az életformával, amelyet az ideális beszédszituáció fogalmában feltételezünk. ... Az ideális beszédszituációhoz való előrenyúlás (*Vorgriff*) minden lehetséges kommunikáció számára egy konstitutív látszat jelentőségével bír, amely ugyanakkor egy életforma felsejlése is.“ (Habermas, 1971h, 140-141)

Habermas felfogásának ugyanaz a gyengéje, mint az erőssége. Kritikai standardja univerzális, nem érheti az a kritika, mint a Myrdalét. De a „jobb világnak“ ez a „felsejlése“ a történelemben az elnyomás, csalás, hazugság, indoktrináció, szellemi gyámság világával áll szemben. Helyesebben: ugyanazokban a struktúrákban „sejlik fel“ ez az ígélet, amelyek az ígélet cáfolatát is jelentik. Az emberek a racionalitás lehetőségét hordozó kommunikációs folyamatban hazudnak. De hát épp ezért beszél Habermas konstitutív látszatról. Csakhogy akkor egy ilyen, minden történeti szituációt transzcendáló mércéből hogyan nyerhetünk eszközt azoknak az érvényességi igényeknek az elbírálására, amely igények mindig történetileg konkrétak?

A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál

„Nem beszélnek 'kommunikatív racionalizálódásról', ha az utóbbi kétszáz év európai és amerikai történetében, az utóbbi negyven évben a nemzeti felszabadító mozgalmakban, minden katasztrófa ellenére nem lenne mégis felismerhető — ahogy Hegel mondta volna — a 'létező ész' egy darabkája, a polgári emancipációs mozgalmakban ugyanúgy, mint a munkásmozgalomban, manapság a feminizmusban, a kulturális lázadásokban, az ökológiai és pacifista ellenállásban.” (Habermas, 1985b, 252)

Habermas komoly kihívást jelent a szociológus — vagy filozófus — olvasónak. Lehengerlő, mert elképesztő ismeretanyagot halmoz fel minden művében. Zavarba ejtő, mert szokatlanul receptív. Legtöbb írása kommentár — vagy legalábbis nagy részük kommentár. Mások vállára áll, s onnan vázolja fel kordiagnózisait, ismeretkritikáját. Mindemellett megszégyenítő szaktudása moralista pózzal társul: szakszerű, s egyben mindig felvilágosító is a szó régi értelmében.

E finom részletekbe belebocsátkozó, sokszor pedáns aprólékossággal eljáró, etikai elméletet és politikai kritikát művelő filozófusnak egyik legfőbb gondja, hogy közönsége számára is bemutassa és igazolja azokat a normatív elveket, amelyeket ítéleteinél alapul vett. Igyekezete néha görcsös, végletes állításai kihívják a kritikát. E már több mint három évtizedet átfogó filozófusi és szociológusi pályának szinte legfontosabb tételei ebből a törekvésből születtek.

Visszavonulás volt ez a pálya a konkrét, intézményekhez jobban kötött emancipációs reményektől egy kantiánus jellegű, az emberi létezés általános feltételeiben rejlő ésszerű potenciál kibontakozásában — vagy legalábbis elpusztíthatatlanságában — való bizakodásig? Vagy ellenkezőleg, ahogy az emancipációhoz fűződő várakozások egyre inkább leolvadtak elvont, formális magjukig, általánosabbak és egyre jobban alátámasztottak is lettek, megszabadultak a hozzájuk kapcsolódó illúzióktól? Vannak-e gyakorlatilag

hasznosítható konzekvenciái e „gyakorlati szándékú történelemfilozófiaként“ indult vállalkozásnak? Sikerült-e filozófiai értelemben a vállalkozás? Ebben sokan kételkedtek,¹ s nem alaptalanul. Mégis, az az elképzelés, hogy az ember felszabadulási törekvése megindokolható, hogy a racionalitás melletti elkötelezettségünk maga is racionális, annyira alapvető eleme egyfajta felvilágosult tradíciónak, hogy már eleve érdeklődésre és szimpátiára számíthat minden hasonló kísérlet.

Arra teszek most kísérletet, hogy végigkövessem azt, ahogy Habermas a kritikai elmélet normatív alapjaira vonatkozó elképzeléseit alakította. A fiatal Habermasnak, a nyilvánosság szerkezetváltozásáról szóló könyv szerzőjének elképzelései alkotják a kiindulópontot (L), majd megvizsgálom az ismeretérdekek koncepcióját (II.), végül az utóbbi másfél évtizedben kidolgozott kommunikációelméleti koncepciót kell bemutatni (III.) Kikerülhetetlen lesz végül a gyakorlati konzekvenciák körül folyt vita érintése. (IV.)

/.

A fiatal Habermas — mint egy interjúban elmondta — a kezdeti, erős Heidegger-hatás után Lukácsot olvasva került érintkezésbe a kritikai elmélettel. Kezdként — mondta — a húszas évek szellemi világában élt. (Habermas, 1985a, 170) Innen vezetett az útja Marxhoz és Adornóhoz — vagyis valóban végigjárta azt a gondolati pályát, amelyet előtte a frankfurti iskola nagyjai befutottak. E recepció során a „nagy“ frankfurti generációt már eleve kritikával fogadta.

Tanulságos, hogyan mutatta be tanítómestereit visszaemlékezéseiben. Marcuse és Horkheimer 1937-es tanulmányaikban még meg voltak győződve arról — mondta — „hogy a polgári ideálok a művészetben ugyanúgy, mint a filozófiában bizonyos korlátozásokkal ugyan, de mint potenciál jelen vannak.“ (Habermas, 1985a, 171) Ez az alapgondolat Horkheimer és Adorno

1 „Teljesen függetlenül attól, hogy a Habermas által kifejtett részletmozzanokat hogyan ítéljük meg, én elvileg nem látom, hogy a rekonstruáló filozofálás a maga hipotetikus érvényességi igényeivel hogyan lehet alkalmas arra, hogy előállítsa a 'feltétlenség ama mozzanatát', amely nélkül a 'normatív alapoknak' nem kerülhetünk a birtokába.“ (Schädelbach, 1986, 34)

közös könyvében, *A felvilágosodás dialektikájában* megrendült,² később egyre gyengébb és gyengébb formában képviselték, s ez súlyos gondolati és elméleti következményekhez vezetett. A polgári ideálokban rejlő emancipatív potenciál elerőtlenedéséért a polgári társadalom mint egész összefüggérendszerét tették felelőssé, s ez minden totalizáló perspektíva elutasításához, „az egész a nem-igazi“ tételhez vezetett, ez pedig csapdának bizonyult. Egyfelől ugyanis ez ahhoz az állításhoz vezetett, hogy a totalizáló perspektívák szükségképpen eltorzítják és meghamisítják a jó szándékú belátásokat (s ennyiben jótékony és kijózanító hatása volt), másfelől ahhoz, hogy bármely részletváltoztatás, reform vagy apró jobbítás is hamisnak bizonyul, mert a nem-igazi egész azt is bevonja saját hamisságának a körébe, s így azok a polgári filozófiában és kultúrában őrzött ideálok, amelyek a harmincas években még a kritikai elmélet normatív bázisát képezték, elvesztik hatékonyságukat, maguk is áldozatául esnek a mindent átfogó romlásnak. Ezért írta Habermas a kritikai elméletről:

„Kutatásstratégiaiilag ezért nem szándékolta elbátortalanító hatása van, amely az egész megváltoztatásának színvonala alatti gyakorlati változtatásokkal szemben az egész nem-igazit immunizálja. Ennyiben a Kritikai Elméletet, ha az indirekt következményeit tekintjük, inkább egy bizonyos attentizmus kísérte, ilyen módon fogadták be Németországban a háború után. Köztünk fiatalok között, ha szabad ezt az önéletrajzi mellékes megjegyzést megtenni, megerősített egy politikai rezignációt, amely az ellenzéknek az 1953-as szövetségi gyűlési választások által megpecsételt veresége kapcsán terjedt el.“ (Habermas, 1969, 41)

2 Bár ott még fontos elemei megvoltak. A kritikai elméletről írták: „A fennálló szuggesztíójától való függetlensége éppen abban áll, hogy noha nem mutatkozik megértőnek, elfogadja a polgári eszményeket, azokat is, amelyeket képviselői — olykor torzítva — még egyáltalán hirdetnek, de azokat is, amelyek minden manipuláció ellenére a technikai és kulturális intézmények objektív értelmeként még felismerhetők. Elhiszi a munkamegosztásnak, hogy az emberek javára van, a haladásnak pedig, hogy szabadsághoz vezet. Ezért könnyen konfliktusba kerül a munkamegosztással és a haladással. Nyelvet kölcsönöz a hit és a valóság ellentétének, s eközben szigorúan a kor meghatározta jelenséghez tartja magát.“ (A fordítást egy ponton módosítottam — ND) (Horkheimer-Adorno, 1990, 284)

A fiatal Habermast azonban — ahogy visszaemlékezett — nemcsak a kritikai elmélet politikai tétlenségre kárhóztató következményei nyugtalanították: elméletileg sem találta kielégítőnek az Adorno negatív filozófiája szellemében folytatott megvilágosító gyakorlatokat, amelyek az ész megmaradt szikráit (parazsát?) keresték a művészetben, hanem arra a belátásra jutott,

„hogy ismét vissza kell mennünk a felvilágosodás dialektikája mögé, mert egy önmagát tagadó filozófia apóriáival mint tudósok nem élhetünk együtt.“ „Azt hiszem, hogy a Kritikai Elmélet legkonzekvensebb (azaz adornói — N.D.) formájában nem alkalmas arra, hogy kapcsolatot találjon a társadalmi állapotok bármiféle empirikus vagy akár csak diszkurzív elemzésével.“ (Habermas, 1985a, 172)

Mindez egyebek mellett megkívánta a kritikai elmélet normatív bázisa kérdésének az újragondolását is, hiszen a horkheimeri-adornói említett visszahúzóadás nem utolsó sorban azért következett be, mert úgy látták, hogy szét-töredezett az az alap, amelyre korábban a kapitalista társadalom radikális szándékú kritikáját állíthatták.

A fiatal Habermasnak, aki — mint láttuk — a húszas évekbe való szellemi visszatéréssel indult el a pályáján, elődeihez hasonlóan újra — de lényegesen megváltozott feltételek között — tisztázni kellett Marxhoz való viszonyát.³ Egy terjedelmes 1957-ből származó szakirodalmi áttekintés után (Habermas, 1971f) ezt egy 1960-as előadásában tette meg. Itt mindenekelőtt leszögezte, hogy miután a fejlett kapitalista országokban a proletariátus mint a jövődő szocialista forradalom hordozója nem létezik többé, a forradalmi elmélet elvesztette címzettjét. (Habermas, 1971i, 228-9) Ez nemcsak azt jelenti, hogy az érveket már nem lehet jelszavakká átformálni, hanem többet, mert Marx számára — mondta — a proletariátus nemcsak a kritika címzettje volt, hanem a kritika ismeretelméleti igazolását is a proletariátus fejlődéstörténetéből vezette le. Minthogy az elidegenült munka ezt az osztályt a saját helyzete megszüntetésére ösztökéli,

3 1981-ben így emlékezett: „*A Történelem és osztálytudat* elragadtatással olvastam, s ugyanakkor sajnálva is, hogy ezek a dolgok egy elmúlt összefüggéshez tartoznak.“ (Habermas, 1985a, 170)

„a proletariátusnak a termelési folyamatban elfoglalt objektív helye egyben azt a folyamaton kívüli nézőpontot is jelenti, ahonnan a rendszer mint egész kritikailag megragadható és ahonnan történeti múlandósága bizonyítható.“ (Habermas, 1971i, 276)⁴

Címzettnek és kritikai bázisnak ezt az azonosítását Habermas átvette Marxtól. (1. Heller, 1982) Csakhogy, ha a proletariátus már nem lehet a kritikai elmélet bázisa, s ha azt az utat sem lehet követni, amire Habermas szerint a marxizmus már Marx életében rálépett, amikor önmagát pozitív tudományként fogta fel, s ekképpen kívül helyezte magát az objektív válság-összefüggésen, (Habermas, 1971i, 266) akkor a kritikai elmélet számára az a feladat adódik, hogy újra megbizonyosodjon a saját normatív bázisa felől, igazolja azt, hogy a kritikai elmélet látomása nem pusztán rémálom volt.

Habermas először a nyilvánosság eszméjét és intézményeit vizsgálta meg ebből a szempontból. Nálunk is jól ismert, a nyilvánosság szerkezetváltozásáról írt könyvében azt vázolta fel, hogy a politikai állam és a polgári társadalom szétválása nyomán, a polgári társadalmon mint autonóm magánemberek társadalmán alapulva létrejött a politikai nyilvánosság, az okoskodó magánemberek nyilvánossága. Ez a nyilvánosság arra tart igényt, hogy a politikai államot a polgári társadalommal közvetítse, lehetővé tegye azt, hogy a polgárok mint olyanok (s nem mint alattvalók) kialakítsák közös véleményüket a valamennyiüket érdeklő ügyekről. Lényeges mozzanat, hogy a nyilvánosság eme elképzelés szerint nem a magánszférából eredő érdekek egyeztetését szolgálja, nem valamiféle államelőtti, korporatív egyezkedés területe, hanem az a szféra, amelyben a polgárok igazi egyetértésre juthatnak. Az okoskodó publicisztika vagy a parlamenti vita ezt a célt szolgálja.

Csakhogy az állami intervencionizmus megjelenésével, a közszféra és a magánszféra tendenciaszerű összefonódásával, a határvonalak elmosódásá-

4 L. ui. 1971-ban: „Az elmélet (ti. a történelmi materializmus — ND) megadja azokat a feltételeket, amelyek mellett a nem történetének önreflexiója lehetségessé vált; ugyanakkor megnevezi a címzettet, aki önmagát az elmélet segítségével saját maga és a történelmi folyamatban játszható potenciális emancipatív szerepe felől felvilágosíthatja. Keletkezési feltételeinek reflexiójával és alkalmazási feltételeinek anticipációjával az elmélet úgy ragadja meg önmagát, mint annak a társadalmi életösszefüggésnek a katalizáló momentumát, amelyet elemez; és pedig mint töretlen kényszerösszefüggést elemzi a megszüntetés lehetőségének szemszögéből.“ (Habermas, 1971c, 9)

val a polgári nyilvánosság is tönkremegy (ahogy a proletariátus is elvesztette emancipációs, forradalmi potenciálját): a közönség manipulált közönség lesz, az irodalom és a politikai publicisztika termékeinek felvilágosítatlan fogyasztója. A közvélemény, amely a nyilvánosság helyére lép, nem tartalmazza már az előbbi lényeges ismérvét, azt, hogy az érvényességi igényeket nyilvánosan és racionálisan meg lehet vitatni. A modernitás így úgy jelenik meg, mint egyfajta hanyatlás, a be nem váltott ígéretek kora.⁵

Ez a nyilvánosság-koncepció egyértelműen normatív volt. A nyilvánosság az ész létező alakja, a valósággal szembevihető ideál, olyan potenciál, amely a kritikai gyakorlatban fejtheti ki hatását.

„Nem mintha a szalonokkal, kávéházakkal, társaságokkal a közönség eszméje komolyan megvalósult volna; mint eszme azonban objektív igényként megfogalmazódott és ennyiben, ha nem is valószínűsítően, mégis hatékony lett.“ (Habermas, 1971g, 57)

A nyilvánosság mint eszme lett a bázisa annak a kritikának, amely leleplezte a modern polgári világ álnyilvánosságát, a manipulatív intézményeket és gyakorlatokat:

„Amíg a nyilvánosság mint szféra létezett és mint elv funkcionált, addig az, aminek a közönség magát hitte és amit hite szerint tett, ideológia volt, és ugyanakkor több is volt, mint pusztán ideológia. Az egyik osztálynak a másik osztály feletti tartós uralma talapzatán ez mégis olyan intézményeket fejlesztett ki, melyek' objektív értelmüként magukban foglalták tulajdon megszüntetésük eszméjét ...“ (Habermas, 1971g, 130)

5 1971-ben így összegezte könyve alap gondolatait a nyilvánosságról: „Egyfelől az uralmat feloldó diszkurzív akaratképzés fikciója a polgári jogállam politikai rendszerében először intézményesült hatékonyan; másfelől megmutatkozott a kapitalista gazdasági rendszer imperatívuszainak összeegyeztethetlensége a demokratizált akaratképzési folyamat követelményeivel. A publicitás elvét, amely a képzett, okoskodó és művésztelvező magánemberek közönségének talaján és a polgári sajtó közegeiben először egyértelműen kritikai funkciójának megfelelően győzedelmeskedett az abszolutista állam titkossági gyakorlatával szemben, s így rögzítettett a jogállami szervek eljárás módjaiban, demonstratív és manipulatív céloknak megfelelően alakítják át.“ (Habermas, 1971c, 11-2)

A fiatal Habermasnál a nyilvánosság eszméjében utópikus többlet búj meg: az erőszakmentes és korlátozatlan vita gondolata, azé a vitáé, amely képes lenne arra, hogy feltárja az igazat, igazolja a normákat és értékeket (amire a pozitivistá tudomány képtelen és amire magát jogosulatlannak is tartja). Az erőszakmentes és korlátlan vita gondolatának ekkori megfogalmazása azt is magában foglalta, hogy ebben a vitában a felek közt nem lehet feloldhatatlan és relativizálhatatlan érdekantagonizmus, amely süketté tenné őket a másik érveivel szemben, illetve nem állnak olyan bürokratikus igazgatás hatalma alatt, amely kiskorúvá teszi őket. (Habermas, 197 Ig, 121-2, 333-8) A nyilvánosság eszméjében tehát Habermas egy szabad társadalom előérzetét látta megfogalmazódni.

A nyilvánosság ugyanakkor a kritikai elmélet címzettje is volt. A nyilvánosság meglevő maradékainak a kiterjesztésében látta Habermas a reményt arra, hogy át lehet törni a manipuláció, és bürokratikus szabályozás és az anonim piaci erők uralmát. A szociális állam nyilvánosságában — írta — két tendencia mérkőzik egymással. Egyfelől a szervezetek által működtetett demonstratív és manipulált nyilvánosság figyelhető meg.

„Másképp a szociális állam, amennyiben megőrzi a liberális jogállammal való folytonosságot, kitart a politikailag működő nyilvánosság elrendelése mellett. Eszerint a szervezetek által mediatisztált közönségnek, éppen ezeken a szervezeteken keresztül működésbe kell hoznia a nyilvános kommunikáció *kritikai* folyamatát. A szociális állam alkotmányának valóságában a kritikai publicitásnak ez az alakja harcban áll a manipulatív célokból pusztán megrendezett publicitással; amilyen mértékben felülkerekedik, az jelzi a szociális-állami berendezkedésű ipari társadalom demokratizálásának mértékét - nevezetesen a *szociális és politikai hatalom gyakorlásának racionalizálását?* (Habermas, 1971g, 333)

A nyilvánosságnak — az elmélet hivatkozási alapjának és címzettjének — szerepe analóg azzal, ahogy a frankfurtiak a harmincas években a polgári világ által kitermelt ideálok kritikai szerepét felfogták. A nyilvánosság eszméje az a gondolat, amelyet a polgári világ maga hozott létre, s ugyanakkor e világ a nyilvánosság eszméjében rejlő utópikus többlet alapjáról bírálható

— ahogy a harmincas években Horkheimer a tőkés társadalmat a saját eszményei alapján gondolta kritizálhatónak.

Mindez sokkal egyértelműbben derül ki a nyilvánosság-könyv megjelenésével egy időben keletkezett, a kritikai szociológia lehetőségével foglalkozó írásból.

„A kritikai szociológia képes emlékezni arra, ami mint szándék valaha benne volt abban, amit ma naponta megvalósítanak és ténylegesen elérnek. Szó szerint veszi a fennálló berendezkedés színlelt értelmét, mert még ha ezek utópikus szavak is, realisztikusan értelmezve, a fennállóról kimutatják azt, ami belőle *hiányzik*.” (Habermas, 1971e, 303)

A fentebbi idézet mellé állíthatjuk Horkheimer cikkét a harmincas évekből *A hagyományos és kritikai elméletről*. (Horkheimer, 1976) Mindkettő ugyanabban a vonatkozásban különbözik az ortodox marxizmustól: azzal a problémával igyekeznek számot vetni, hogy mi lehet a kritikai elmélet ideáljainak a sorsa, ha a proletariátus elvesztette forradalmi szerepét (a kontextus persze különbözik, mert az egyik esetben a fasiszmus győzelméből, a másikban a szociális állami későkapitalista kompromisszum sikeréből következhetnek e szerep elvesztésére). Az intézményekben testet öltött vagy a filozófiában megfogalmazott ideálok sem menekedhetnek meg persze a korrupciótól, ezt *A felvilágosodás dialektikája* bemutatta, de egy hangsúlyos gesztussal mégis átmenthetők egy más szférába — ahogy ezt tette Adorno a művészetbe helyezve át a diszkurzív gondolkodásban kudarcot vallott eszményeket.

Habermas útja azonban nem abba az irányba vezetett, mint mestereié — láttuk, hogy ennek tudatos politikai motívumai is voltak⁶. De nemcsak az

6 Ezek között kell számon tartani azt is, hogy minden csalódása és a kelet-európai bürokratikus szocializmus elutasítása ellenére Habermas kitartott a szocializmus mint társadalmi ideál mellett. Perry Anderson és Péter Dews, a *New Left Review* szerkesztői 1984-ben a következő kérdést tették fel: „Várhatja-e a baloldal Öntől, hogy közvetlenebbül fog foglalkozni a *szocializmussá*? Ez a fogalom írásaiban viszonylag marginális marad (abban az értelemben, hogy mint olyat önmagában nem vizsgálja), noha feltehetőleg általános megközelítésmódja szempontjából központi jelentőségű.” Habermas így válaszolt: „...komolyan kell vennem intésüket. Nemcsak interjúkban kellene a szocializmusról beszélnem — épp akkor, amikor egyébként ezt is alig teszi már valaki.” (Habermas, 1985b, 256, 257)

adornói fatalista attentizmus volt idegen a fiatal Habermas számára, hanem az is elfogadhatatlan volt, hogy ha az adornói pozíciót, a negatív dialektikát tette volna magáévá, akkor le kellett volna mondania arról, hogy ezekre az ideálokra, az ész testet öltött alakjaira ne csak rámutasson, hanem azokat diszkurzíve ki is fejtsse. Habermas úgy érezte, hogy van pozitív szociológiai és metodológiai mondanivalója. Az, hogy ennek kifejtéséhez a nyilvánosság ideáljára való pusztá hivatkozás nem elegendő, kiderült az ún. pozitívizmus-vita során is.

Itt szóba került az a kérdés, hogy vajon a normatív standardok, amelyekkel élünk, kritikailag felülvizsgálhatók-e (ha így van, akkor lehetséges kritikai elmélet). Ha nem, akkor döntés eredményei — s ez esetben nincs értelme kritikai elméletről beszélni, hiszen ami azt kritikaivá tenné, az éppenséggel minden lehetséges elmélet előtt van. Habermas — aki természetesen az első álláspontot vallotta — nem sokra jutott ennek igazolhatóvá tételében. Hivatkozása „a társadalmi életvilág természetes hermeneutikájára“ (Habermas, 1976a, 330) — a megfogalmazás nyilvánvalóan tükrözte a gadameri hermeneutikával való friss megismerkedését a hatvanas évek elején, rövid heidelbergi tartózkodása idején — túl általános, homályos és kifejtetlen maradt, hogysem meggyőző lehessen. Amikor pedig, összhangban a nyilvánosság-könyv koncepciójával, a standardok tisztázását a reflektív kommunikációtól, a racionális vitától várja (mert az úgymond az alapelveket, amelyek szerint eljár, ugyanezen vita során tisztázza is), megfogalmazása homályos és nehezen értelmezhető. Feltételezi, hogy az ésszerű vita tény, „mert mindig már valamilyen kommunikációban vagyunk, melynek megértésre kell vezetnie.“ (Habermas, 1976b, 443) Mintha ez arra utalna, hogy a nyilvánosság intézményesüléséhez (éspedig a tönkremeneteltől megmenekülő intézményesüléséhez) hasonló folyamatok a tudományban vagy a tudományt hordozó kommunikációban is végbementek. A következő mondat így hangzik: „Ez az empirikus tény (ti. az ésszerű vita) azonban egy transzcendentális feltétel sajátosságával bír ...“ (Habermas, 1976b, 443) Első látásra ez paradox: a megismerés transzcendentális feltételei nem lehetnek empirikus tények, ha értelmesen akarjuk használni a fogalmakat. A homályosság ellenére az az intuíció, hogy standardok és ténymegállapítások tekintetében a pozitívizmusnak és a popperi kritikai racionalizmusnak alapvetően nincs

igaza, hosszú távon és a módszertani-filozófiai feltevések jelentős átalakítása árán persze tarthatónak bizonyult.

A fiatal Habermas számára tehát meglehetősen egyértelműen kirajzolódtott a követhető út: a nyilvánosság eszméjében benne rejlő utópikus tartalom felől kellett megbizonyosodnia, azt kellett megmutatnia, hogy az nem pusztán egy tönkremenendő intézmény sajátja volt, nem is csak a klasszikus polgári korszak ideáljai hordozzák, hanem szélesebb, össztörténeti és diszkurzíve beváltható filozófiai érvényessége van. Vállalkozásának hihetősége azon fordult meg a későbbiekben, hogy ezt mennyire tudta plauzibilisé tenni.

A megoldás irányát már egy 1963-ban írt esszéjében felvázolta. Itt arról a kritériumról beszél, aminek alapján eldönthetjük, hogy mi az, ami az adott történeti fokon „szükségtelen“ szenvedésnek minősül, tehát az elnyomás jele. E kritérium elnyeréséhez egy átfogó racionalításra van szükség, amely nem riad vissza az önreflexiótól, amely tudja, hogy érdeke a nagykorúsághoz vezető reflexió folytatódása. Hol lelhetjük fel az észnek ezt az alakját?

„Ma az észnek és döntésnek azt a konvergenciáját, amelyet a nagy filozófia még közvetlenként gondolt el, a pozitív tudományok fókán, azaz: a technológiai racionalitás szintjén szükségszerűen és helyesen végrehajtott elválasztáson, ész és döntés elszakításán keresztül kell visszanyernünk és reflektálva megerősítenünk. A tudomány mint termelőerő, ha a tudományba mint emancipációs erőbe beáramlik, éppannyira gyógyíthat is, mint ahogy romlást hoz ...“ (Habermas, 1971b, 333)

A fiatal Habermas útja tehát a tudományos gyakorlatra reflektáló filozófia felé vezetett, hogy ott lelje fel a kritikai elmélet normatív bázisát.

II.

A hatvanas években dolgozza ki Habermas az ismeretérdekek koncepcióját, amely bizonyos fokú változást jelent korai elképzeléseihez képest. E koncepció kifejtését 1965-ös *Erkenntnis und Interesse* című frankfurti bemutatkozó előadásában és 1968-as azonos című könyvében adta; a másodikat ma

általában Habermas első szintézisének tekintik. Ebben az elképzelésben a kritikai mérce, a kritikai elmélet normatív bázisának kérdése átalakul, és úgy vetődik fel, hogy igazolható-e, hogy az észben, a kritikai reflexióban egy olyan érdek működik, amely az eltorzult önmegértés felszámolása felé hat.

A kritikai elmélet problémájának transzpozíciója a tudományelméletbe nem jelenti a megnyugvást a spekulációban, a lemondást az emancipatív célokról — csak ezeknek mintegy mélyebb, általánosabb megalapozását. A materialista tudománykritika — írja — amely az emancipáció érdekét megfogalmazza, azért képes többre, mint a pozitivista vagy hermeneutikus tudományok hagyományos önszemlélete, mert az ismeretelméletet materialista módon társadalomelmélettel kapcsolja össze. „Megismerés és érdek összefüggéseinek elemzése azt a véleményt kell, hogy alátámassza, hogy radikális ismeretkritika csak mint társadalomelmélet lehetséges.“ (Habermas, 1973a, 9) Minthogy azonban a későkapitalista társadalmak elmélete nincs kidolgozva, az ismeretkritika mégis elsődleges.

A radikális ismeretkritika reflexiók beállítottságban nő ki a létező tudományokból. Habermas modellje a hegeli *Szellem fenomenológiája*: a szellem emlékezik arra a folyamatra, amelyben kialakult. Ennek az emlékezésnek korszerű formája az ideológiaikritika, amely felbontja a szisztematikus torzulásokat, amelyeket a szellem elszenvedett. (Habermas, 1971d, 158-9; Habermas, 1973a, 34-36)

A koncepció sarokköve a megismerést vezető érdekek fogalma. Érdek és ész együttes használata botrányosnak tűnik. Ha az észet szemlélődének gondoljuk, amely egy transzcendens világból nézi a társadalmat és a természetet, akkor érdekeltségről nem beszélhetünk. Habermas azonban természetesen elveti az ész érdekmentes használatának gondolatát, építve a marxista hagyományra, a kritikai elmélet saját tradíciójára.⁷

7 Horkheimer 1959-ben így írt; „... a szociológiának mint tudománynak a tárgya, nem kevésbé mint a megismerés más területei, az emberiség objektív érdekei által konstituálódik. A különbség az érdekek lényegében rejlik; a szociológia az emberek helyes együttélésére utal. ... Az eszközöket, amelyek segítségével a társadalom magát fenntartja, össze kell vetnie a céllal, az élet emberhez méltó berendezésével.“ (Horkheimer, 1972, 85)

A megismerést vezető érdekek nála alaporientációk, amelyek az emberi nem reprodukciójának és önkonstitúciójának alapfeltételeihez kapcsolódnak — a munkához és interakcióhoz. Habermas szerint ugyanis elhibázott Marxnak az a feltevése (ez tulajdonképpen — úgymond — önfélreértés, mert tényleges kutatásaiban nem tartotta teljesen magát ehhez), hogy az emberi nem önkonstitúciója a materiális produkció modellje szerint képzelhető el. A. nem reprodukciója két egyformán eredeti dimenzióban megy végbe: a munkában a természettel való anyagcsere vonatkozásában és az interakcióban, amely az egyetértés és a hatalom, az osztályharc és az intézményes keret megváltoztatása körüli cselekvéseket fogja egybe. (Habermas, 1971a; Habermas, 1973a, 59-88) A munkának és interakciónak megfelelő ismeretérdekek transzcendentális státusúak: nekik megfelelően konstituálódnak a tudományok tárgyerületei. (Habermas a későbbiekben világosan különbséget tesz a tárgykonstitúció és az érvényességi problémák között. Az ismeretérdekek a tárgykonstitúcióban játszanak szerepet, tehát nem úgy értenődök, mintha ezek igazságkritériumként, a kijelentések érvényessége kezeseiként működnének. [Habermas, 1973c, 382 sk])

A tudományok tárgyerületének konstitúciója tehát nem a szellem immanens mozgásához, hanem a társadalmi élettevékenységhez igazodik. A két alapvető ismeretérdek ezek szerint: az empirikus-analitikus tudományokban (a természettudományokban és a pozitivistikus társadalomtudományokban) a technikai érdek, a dologi vagy dologiasult folyamatok feletti technikai rendelkezés érdeke; a hermeneutikus (a hagyományokat interpretáló) tudományokban a gyakorlati ismeretérdek, a cselekvésorientáló egyetértés, a lehetséges interszubjektivitás érdeke.

„Technikai ill. gyakorlati megismerési érdekről tehát annyiban beszélünk, amennyiben az eszközhasználó cselekvés és a szimbolikusan közvetített interakció életösszefüggései a lehetséges kijelentések érvényességének értelmét a kutatás logikáján keresztül annyiban preformálják, hogy ezek a kijelentések, amennyiben ismeretet jelentenek, csak ezekben az életösszefüggésekben bírnak funkcióval — azaz: technikailag értékesíthetők illetve gyakorlatilag hatékonyak.“ (Habermas, 1973a, 241)

Az ismeretérdekekkel kapcsolatban újra találkozunk a transzcendentá-
lizmus — vagy ahogy Habermas később mondta — kvázi-transzcendentá-
lizmus problémájával, (pl. Habermas, 1971c, 16). Ugyanarról a gondolatról
van szó, amit már a pozitivizmusvitában felvetett: az ismeretérdekek egyszerre
transzcendentális státusúak, mert a kijelentések lehetséges értelmét kons-
tituálják, ugyanakkor empirikusak, mert a nem történetében alakulnak ki.⁸
Témánk szempontjából a kérdés azért fontos, mert e kvázi-transzcendentá-
lis érdekek kettős státusa — ha ezt a bevezetendő emancipációs érdekről is
bizonyítani lehet — garantálja azt, hogy egyszerre lehessenek általánosak,
ilyen értelemben el nem romlóak, a történeti tönkremenetelnek alá nem
vetettek, és ugyanakkor történetileg konkrétak és konkretizálhatók.

Ezek az érdekek nem feltétlenül és általában nem manifeszt érdekek. Az
érintett tudományok maguk objektivista illúziókban élnek, az érdektelen
természet-megismerés vagy az elfogulatlan interpretáció hite vezérli őket.
A technikai és gyakorlati ismeretérdekek által vezérelt tudományok önviz-
sgálata ugyanis (ezt Peirce és Dilthey tudományfilozófiájának elemzése kap-
csán demonstrálja Habermas) nem juthat el oda, hogy a mindenkori vezér-
lő érdekeket *mint érdekeket* azonosítsa. A materialista tudománykritika épp
ezért egy objektivista látszatvilág széttörését jelenti — ebben az értelemben
ideológiai kritika.

A materialista tudománykritika státusa azonban mindaddig bizonyta-
lan, amíg nem látható, hogy milyen érdekből kiindulva veheti bírálat alá a
tudományok gyakorlatát. Az ismeretérdekek koncepciója is csak egy maga-
sabb rendű ismeretérdek felől tárulhat fel — s nem meglepő, hogy ez az
ismeretérdek épp a kritikai elmélet normatív bázisának bizonyul. E kritikai
bázis létezéséről is meta-episztemológiai úton kell megbizonyosodni.

Ez a magasabb rendű érdek nyilvánvalóan nem irányulhat másra, mint a
megzavart interszubbektivitás, a szisztematikusan eltorzult kommunikáció
helyreállítására. A technikai érdek által vezérelt tudományok ugyanis siker-

8 „... azoknak a tárgyterületeknek a kategoriális megformálása, amelyekről az objektíváló
tudományok elméleteket állítanak fel, a cselekvésre vonatkoztatott tapasztalat szinteti-
kus apriorijárói árulkodik; ugyanakkor e tapasztalat szubbjektuma ennek a nembeli és
természeti történelemnek a produktuma, és olyan kompetenciákkal van felruházva,
amelyeknek *egyszerre* kellene a logikáját utólagosan megkonstruálni és a keletkezését
empirikusan megmagyarázni.“ (Habermas, 1973c, 378; ui. Habermas, 1971c, 28)

kontrolláltak: itt a kudarcnak ahhoz kell vezetni, hogy felülvizsgálják az alkalmazott eljárásokat hibákat keresve. A gyakorlati ismeretérdek által vezérelt tudományok a kudarcra csak a szövegek, közlések pontosabb értelmezésével reagálhatnak. Lehetséges azonban olyan eset, amikor a kommunikációs torzulás szisztematikus, és nem küszöbölhető ki az értelem mégoly pontos explikációjával sem (és értelemszerűen semmiféle technikai kudarc nem küszöbölhet ki kommunikációs torzulásokat). A pszichoanalízis — mondja Habermas — éppen az ilyen szisztematikus viselkedési torzulások feloldásának módjait kereste. (Habermas, 1973a, 262)

A pszichoanalízis ugyanis — természetesen egy sajátos, mind Freud objektivista, természettudományos megközelítéseitől, mind az elsősorban amerikai pszichoanalitikus revizionizmustól megkülönböztetett pszichoanalízis (Habermas, 1973a, 292-300) — az önreflexió, az ideológiakritika művét viszi végig. Az önreflexió — hegeli módon — Habermasnál az emancipációval egyenértékű:

„... az önreflexióban a megismerés kedvéért való megismerés fedésbe kerül a nagykorúság érdekével; mert a reflexió véghezvitele az emancipáció mozgásának tudja magát. Az ész ugyanakkor az ész érdekének rendelődik alá. Azt mondhatjuk, hogy egy *emancipációs megismerési érdeket* követ, amely a reflexiónak mint olyannak a véghezvitelére irányul.“ (Habermas, 1973a, 244)⁹

Természetesen, a szaktudományok kellően végig nem vitt önreflexiója erre a feladatra alkalmatlan. A sajátos pszichoanalitikus tapasztalat Habermas szerint ugyanis éppenséggel arra alkalmas, hogy feloldja azokat az eldologia-sodásokat, szisztematikus kommunikációs torzulásokat, amelyek — többek közt — a technikai és a gyakorlati ismeretérdekek által vezérelt szaktudományokban is működnek.

A pszichoanalízis ugyanis a paciens elmondott élettörténetéből indul ki (amely élettörténet egy képzési, nevelődési folyamat is volt), de nem korlá-

⁹ L. ui.: *Az ész magát mint érdekeltet az önreflexió végrehajtása során ragadja meg. Érdek és megismerés alapvető összefüggésére akkor találunk, amikor a metodológiát a reflexiós tapasztalás módján bontjuk ki: mint az objektivizmus kritikai feloldását, ti. a tudományok objektivista önmegértésének a feloldását, amely a szubjektív tevékenység részesedését a preformált tárgyakban elnyomja.*“ (Habermas, 1973a, 261)

tozódik a szubjektív szándékokkal, a tudatos motívumokkal kapcsolatos emlékek feltárására, mint a hermeneutika. A pszichoanalízis számára a kihagyások bírnak jelentőséggel, az elvetésekhez, az álmok szövegéhez kapcsolódik. Ebben a nyelv elemzése, egyfajta hermeneutika a kauzális összefüggések elemzésével kapcsolódik egybe (ez a kauzalitás a kényszer és az elnyomás kauzalitása volt az egyén élettörténetében). Az analízis azért felszabadító hatású, mert a páciens éppen a tudattalan, tehát természeti, dologi kényszer alakját öltő motívumok rabságából szabadítja fel.

A szabadság, amelyet az analízis megteremt, abban áll, hogy a célok, szándékok és cselekvésmotívumok a sikeres kezelésen átment páciensnél egybeesnek — nem azért, mert az egyének tökéletesen internalizálták a külső kényszereket, hanem mert megszabadultak a külső kényszerektől. Freud szerint ugyanis „hibás“, elvetést jelent

„minden eltérés a kommunikatív cselekvés nyelvjátékának azon modelljétől, amelyben a cselekvésmotívumok és a nyelvileg kifejezett intenciók egybeesnek.... Egy ilyen modell természetesen csak egy nem represszív társadalom feltételei között található általános alkalmazásra, a modelltől való eltérés ezért a normális eset bármelyik ismert társadalmi feltétel esetén.“ (Habermas, 1973a, 277)

Ahogy a pszichoanalízisben a kezelés során a páciens elismeri és felismeri a saját motívumait, amelyek pedig korábban szisztematikus elfojtás alá kerültek, úgy egy szabad társadalom sem alkalmazhat olyan szabályozást, amely történeti értelemben szükségtelen deprivációt, cselekvéskorlátozást jelentene (a termelőerők fejlődése szabja meg elsősorban, hogy milyen fokú depriváció elkerülhetetlen egy adott társadalomban), ennél fogva a szabályozás a társadalomtagok kommunikációjában racionálisan megalapozható.

„A cél a 'kulturális előírások racionális megalapozása', vagyis a társadalmi viszonyok olyan elv szerinti megszervezése, amely szerint minden politikai következménnyel bíró norma érvényességét egy uralommentes kommunikációban elért konszenzustól teszik függővé.“ (Habermas, 1973a, 344)

Ebből a szabad társadalomra vonatkozóan érdekes következtetés adódik. Az elmélet, amely igazolja a szabad társadalomra vonatkozó feltevések érvé-

nyességét, maga is csak annyiban igaz, amennyiben az érintettek abban a bizonyos szabad társadalomban, az uralommentes kommunikációban elismerik az érvényességét. Ez kizárja mindenféle objektivistá, önmagát az érintettek beleegyezése nélkül is érvényesnek tekintő elméleti-filozófiai pozíció elfogadhatóságát. Ennek az igazolási elképzelésnek a modelljét szintén a pszichoanalízis adja meg. A kezelés ugyanis csak akkor teljes, sikeres, ha a páciens a saját élettörténetének az orvos által adott értelmezését kényszer nélkül elfogadja, ill. ha közösen ki tudnak dolgozni egy megfelelő értelmezést.

„Az általános interpretációk csak úgy érvényesek, ha érvényesek, a kutató szubjektum számára és bárki számára, aki az ő beállítottságát felvenni képes, ha azok, akik az egyes interpretációk tárgyává tettek, azokban *önmagukat felismerik*. A szubjektum az objektumról nem nyerhet ismeretet anélkül, hogy az ne lenne az objektum számára is ismeret, és az ily módon magát szubjektummá ne szabadította volna fel.“ (Habermas, 1973a, 319)

Bár a fiatal Habermas is elhatárolta már magát attól a megmerevedett marxizmustól, amelyre nagyon is jellemző volt a lemondás arról, hogy önmaga érvényességét az érintettek beleegyezéséhez kösse, azért ez az objektivistá értelmezés teljesen a frankfurti kritikai elmélet első generációjának nagyjaitól sem állt távol, hiszen aki a nagy filozófiákban megőrzött ideálok kritikai hatékonyságába veti a reményeit, szükségképpen kénytelen eltekinteni a partikuláris értelmezésektől és tapasztalatoktól.

A pszichoanalízis Habermas számára nemcsak az emancipációs ismeret-érdek megkonstruálásának, hanem az elmélet és gyakorlat viszonyának a megoldása számára is modellt szolgáltatott. Az elmélet, az interpretáció ugyanis ebben a modellben, amennyiben igazolódik (bár ez az igazolódás sosem végleges, mindig visszavonható), maga már gyakorlati felszabadulást jelent.

„... a viselkedési kényszert és a hamis tudatot determináló eltorzult kommunikációnak az analitikus feloldása mindkettő egyszerre: teória és terápia. Az önreflexió aktusában az olyan objektívációk megismerése, amelyek hatalma egyedül azon alapul, hogy a szubjektum bennük mint saját másaiban önmagát nem ismeri fel, közvetlenül

egy a megismerés érdekével, azaz éppen a szóban forgó hatalom alóli felszabadulással. Az analitikus szituációban valóságos a szemlélet és emancipáció, belátás és a dogmatikus függőségből való megszabadulás egysége, az észnek és az ész érdekelt használatának az az egysége, amelyet Fichte az önreflexió fogalmában bontott ki.“ (Habermas, 1973a, 348-9)

* * *

Az *Erkenntnis und Interesse* publikálása a vállalkozás méreteihez illő, kiterjedt kritikai reakciót váltott ki. Ezt a reakciót a korszak nyugat-németországi politikai légköre erősen befolyásolta. Ebben a légkörben Habermas baloldali kritikussai számára irritáló volt, hogy a kritika normatív bázisát Habermas egy olyan modellben találja meg, az emancipációs törekvések elméleti-filozófiai megalapozását olyan analógia segítségével végzi el, amely a rendelők békés-steril világát, a racionális, önzetlen vizsgálódás szellemét idézi, s ahol a forradalmi vezér helyét a jótékony s intellektuális fölényére építő terapeuta foglalja el. Hans-Joachim Giegel álláspontja és érvelése jól reprezentálja ezt a kritikai álláspontot:

„A forradalmi harc ugyanis semmi esetre sem nagyléptékű pszichoanalitikus kezelés. A különbség az emancipatórikus praxis eme két formája közt már abból is adódik, hogy a páciensnek azért segítenek, hogy megszabadítsák a vele szemben elkövetett kényszersztől, míg az uralkodó osztály számára az a kísérlet, hogy megváltsák a társadalmi kényszerösszefüggésből, csak úgy tűnhet fel, mint más osztályok felett gyakorolt *uralmának* a fenyegetése.“ (Giegel, 1975, 278)

Az idézett bírálat bizonyos fokú jogosságát Habermas is elismerte. Azzal érvelt azonban, hogy — ha a politikai ellenfél magatartását kell értelmezni - nyilvánvalóan a reflexív elmélet nem sajátyszerű, objektivisták alkalmazásáról van szó, azaz ilyenkor azzal a fenntartással kell élnünk, hogy megfelelő körülmények között, ha a diskurzus, az uralommentes vita feltételei adva lesznek, tudnak majd dönteni a résztvevők az elmélet igazságáról, amely ennél fogva így mintegy csak hipotetikus, ideiglenes érvényességgel bír. (Habermas, 1971c, 43-44)

Ez a válasz természetszerűleg nem elégítette ki azokat, akik a történeti és politikai értelemben vett konkrétságot kérték rajta számon. Gyakori kifogás volt ez akkor Habermasszal szemben. Így Dietrich Böhler az emancipációs érdek habermasi kifejtését elemezve a következőket állapítja meg:

„Igaz ugyan, hogy ezek a kötelmek magukban foglalnak egy (minimál) etikát a teoretikusok egymás közötti viselkedésére és a megismerési haladás gyakorlati biztosítása iránti elkötelezettségükre vonatkozóan, *de* egy azon *túl* menő, a társadalmi és a magánexistenciális életben való orientálódásra szolgáló etikát *nem*, mint ahogyan a gyakorlati humanitás előrehaladását biztosító pártos elkötelezettséget sem.“ (Böhler, 1974, 358)¹⁰

A felvilágosítás, a nyilvánosság politizálása nem lehet cél, csak stratégiai-lag jól használható eszköz — ez volt a diákmozgalmakból jövő ellenfelek véleménye. Habermas viszont a maga részéről a forrófejű radikálisokat a „létszátforradalom gyermekeinek“ minősítette.¹¹

Abban a vitában, hogy a pszichoanalitikus gyakorlat kielégítő modellje-e az emancipatív gyakorlatoknak, nemcsak a sterilitás és életidegenség okozhat problémát. Habermas végső soron egy olyan gyakorlatot vázol fel, amelyben a szerepek nem egyenlően vannak elosztva. Az orvos egyértelmű fölényben van, egyfelől azért, mert ő irányítja a szituációt, másfelől azért, mert egy olyan tudásanyagra, éppenséggel a pszichoanalitikus elméletre támaszkodik, amely eo ipso nincs a páciens birtokában. Ha ezt a szituációt az emancipatív gyakorlatok általános modelljének fogadjuk fel, akkor kellemtelen következtetések adódnának, olyanok, amiket maga Habermas sem vállal szívesen.

Az a követelmény ugyanis, amit a hatvanas évek végén a baloldal támasztott Habermasszal szemben, végül is arra futott ki, hogy térjen vissza a sajtós frankfurti kritikai elmélet előtti korszakba, ahhoz a felfogáshoz (lé-

10 A konkrétság hiányát állapítja meg Trent Schroyer: „Habermas az emancipáció felé való előrenyúlása során annyira a racionális reflexió keretében marad, hogy ennek az utópiának a konkrét alkalmazása minden történeti szituációban szisztematikus vizsgálatot és politikai értékelést kíván. Az emancipációnak nincs általános elmélete!“ (Schroyer, 1974, 64) Hasonlóképpen a közvetlenebb politikai jelentést kéri számon Badura (1974,396-7)

11 Habermas és a diákmozgalmak 1968 körüli vitáiról beszámol Papp Zsolt (1981)

nyegileg a *Történelem és osztálytudat* Lukácsának szemléletéhez), amely még töretlenül bízva a proletariátus forradalmi potenciáljában és világtörténeti hivatásában a mindenkori mozgalmi és pártálláspontot univerzális jelentőségűnek tekintette. (Lukács, 1971) (A dolog szempontjából, ti. az érvelés szerkezetének és implikációjának a szempontjából mindegy, hogy a hatvanas évek balos kritikusi minden részletében a klasszikus ortodox marxista álláspontot fogadták-e.) Paradox módon, ezt a felfogást az emancipáció pszichoanalitikus modellje akaratlanul is alátámaszthatta volna, csak az orvos helyébe a mindentudó szervezetet kellett volna állítani. Ettől a nézet-től Habermast már jelentős elméleti-filozófiai fejlemények és súlyos történeti tapasztalatok választották el.

Mint azt a hatvanas évek vitáinak tanulságait összegző egyik tanulmányában írta, meg kell különböztetni elmélet és gyakorlat közvetítésének három eltérő mozzanatát. A kritikai elméletek kialakítása és továbbfejlesztése vonatkozásában az elmélet igaz volta a fontos, s azt a megfelelő módon kell biztosítani. A felvilágosítási folyamatok megszervezése más logikát követ, s végül a megfelelő stratégiák kiválasztása, a taktikai kérdések eldöntése is külön eljárásokat kíván. A három túlságosan közvetlen összekapcsolása veszedelmes lehet.

„Míg az elmélet a felvilágosító munkát legitimálni képes, s önmagát a sikerületlen kommunikáció révén meg tudja cáfolni vagy legalábbis korrigálni tudja, addig a stratégiai cselekvés konkrét körülmények közt hozott kockázatos döntéseit nyilvánvalóan semmiképpen sem legitimálhatja.“ (Habermas, 1971c, 38)

Az emancipációs érdekek a pszichoanalitikus gyakorlat kapcsán való bevezetése tehát tisztázatlanságokat és kellemetlen mellékkövetkezményeket eredményezett, mindenképpen célszerűnek bizonyult a kérdések újbóli átgondolása.

A másik említett probléma, az ismeretérdekek kvázi-transzcendentális státusának tartása ugyancsak sok gondot okozott. A barát és bizonyos értelemben tanítómester Kari Ottó Apel kifogásai nemcsak a reflexió és az emancipatív gyakorlat tisztázatlan viszonyát érintették, amikor szeméretetette „a gyakorlati elkötelezettség és a reflexió szimpla azonosítását“, mondván, hogy „idealista illúzió“ összekeverni és azonosítani az elméleti reflexió-

ban való érdekeltséget és a gyakorlati kockázatos állásfoglalást. (Apel, 1974, 341-2)¹² Emlékeznünk kell arra, hogy Habermas az ismeretérdekeket (így az emancipatív ismeretérdeket is) egyfelől apriorinak, másfelől empirikusnak tartotta. Apel végeredményben azt vetette a szemére, hogy ezek összeillesztése csak fogalmi bravúrok révén sikerülhet, s végső soron az eredmény nem nagyon meggyőző.

Mindezek a megfontolások még fontosabbá tették az emancipációs érdekek pontos megfogalmazását, márpedig e tekintetben, mint McCarthy kimutatta, korántsem volt minden rendben. Csak a legfontosabbakat vegyük sorra. Habermasnál — a munka és interakció egyenlően eredeti és egymásra visszavezethetetlen volta miatt — azok az ismeretérdekek, amelyek a természet feletti technikai uralomhoz és az interszubjektív megértéshez kapcsolódnak, antropológiailag elsődlegesek. Az emancipációs érdekről, amely a hatalom és ideológia által kialakított torzulások és elfojtások felszámolására irányul, nem mondható el ez. Leszámítottatott jellegű, ahogy maga Habermas is írta a könyvhöz 1973-ban hozzáfűzött utószóban. (1. Habermas, 1973c, 400; McCarthy, 1978, 92-3) A probléma az, hogy az emancipációs érdekek viszont az elméleti konstrukcióban elfoglalt helye következtében tulajdonképpen egyetemes és elsődleges érdekek kellene lennie. A másik két érdek is csak az ő nézőpontjából tárul fel.

Az önreflexió, amely olyan nagy szerepet játszik az *Erkenntnis und Interesse* bevallottan Fichte által befolyásolt konstrukciójában, kettős értelemben szerepel Habermasnál, s ez a kettősség ugyancsak nem segíti elő a problémák világosabbá tételét. Egyfelől filozófiai reflexióról van szó, amely az érvényes tudás és a helyes cselekvés univerzális előfeltételeire irányul (transzcendentális reflexió), másrészt egy olyan reflexióról, amelyben egy partikuláris szub-

12 Henning Ottmann későbbi elemzését (a minket itt érdeklő vonatkozásban) bevallottan Apel és Böhler kritikái inspirálták. Ottman azt állítja, hogy az önreflexió, a felszabadulásban érdekelt, az emancipációs érdek által vezérelt kritika ellentmondásokba bonyolódik bele. Ha ugyanis ez a kritika univerzális ésszerűségi igényeket támaszt, akkor fel kell adnia a közvetlen kapcsolódást a konkrét, specifikus felszabadulási folyamatokhoz. Ha viszont közvetlenül kötődne helyhez és időhöz, történetileg konkrét törekvésekhez (ahogy ezt Böhler kritikája implikálta), akkor az elmélet nem igazolhatja, hogy miért támaszt igényt az univerzális elfogadottságra. „Egy kockázatos, elméletileg megalapozatlan *praxis* emeli fel a fejét a tudás és érdek azonossága mögött.” (Ottmann, 1982, 84)

jektum a saját élettörténete felé fordul a célból, hogy felszabaduljon az önáltatás, a kényszerű önbecsapás alól (kritikai önreflexió). A kettő pedig messze nem ugyanaz. (McCarthy, 1978, 94-5, 264) Ez a fogalmi distinkció könnyen belátható módon kapcsolódik a balos kritikusok által felvetett problémákhoz is, ahogy McCarthy megjegyzi, de az érdekek kvázi-transzcendentálisusa által kiváltott nehézségekhez is. Habermas ugyanis — éppen azért, mert az önreflexió kettős értelmét nem különbözteti meg — azt a látszatot keltheti, hogy egyszerre beszél az elméleti felvilágosodásról a megismerés általános feltételeire való reflexió révén és a szituacionálisan kötött felvilágosodásról, amely értelemszerűen a konkrét emancipatív gyakorlatokkal kapcsolatos. (McCarthy, 1978, 96-99) így keletkezik az a látszat, hogy Habermas egyszerre dolgozza ki a kritikai elmélet általános normatív bázisát és a konkrét felszabadító akciók igazolását, hogy tehát lukácsi módra a filozófiai feltevésekből szervezeti következtetéseket von le. Habermas — láttuk — tulajdonképpen el akarta kerülni ezt a közvetlen azonosítást, hiszen éppen a történetileg konkretizált ideálok és szervezeti formák tönkremenetele-korrumpálódása miatt tett kísérletet a normatív bázis meta-episztemológiai úton való kialakítására. A lépés azonban, úgy látszik, nem volt eléggé radikális.

Habermas számára a megoldás azzal adódott, hogy a hetvenes évek eleji írásaiban egyértelművé tette a rekonstrukció és az önreflexió különbségeit. Arról van ugyanis szó, hogy míg az önreflexió Habermas szerint úgy tudatosítja a tudattalan mozzanatokot, hogy ennek gyakorlati konzekvenciái vannak (ez történik a modellértékűvé avatott analitikus kezelésben), addig az intuitív tudás rekonstrukciója (ilyen rekonstrukciót végzett el a technikai és gyakorlati ismeretérdekek kapcsán) nem jár gyakorlati következményekkel, hiszen a tudás addig is meglévő használatát nem módosítja. (Habermas, 1971c, 29; Habermas, 1973c, 411 sk.; 1. McCarthy, 1978, 101) A kritikai elmélet normatív alapjait az *Erkenntnis und Interesse*-ben az önreflexió és a tőle kellően meg nem különböztetett transzcendentális reflexió kapcsán dolgozta ki Habermas. Láttuk viszont, hogy éppenséggel az önreflexió mozzanatához kapcsolódtak azok a kritikák, amelyek egyfelől a történeti-politikai konkretizálás kellemetlen követelményét támasztották vele szemben, kihasználva kétértelműségeit, másfelől szemére vetették, hogy összekeveri a megismerés általános, apriori és empirikus előfeltételeit.

A rekonstruktív eljárás az *Erkenntnis und Interesse*-ben még nem alkalmas arra, hogy bizonyosságot szerezzen az elmélet normatív alapjai felől. Nem lehet-e azonban a rekonstrukció eljárását magát úgy átalakítani, hogy az betölthesse ezt a megalapozó funkciót? Ebben az esetben arról lenne szó, hogy a rekonstruktív eljárás alapot nyújtana az önreflexió végigviteléhez, így a rekonstrukció indirekt módon kapcsolódna az emancipáció érdekéhez. (Habermas, 1971c, 30-31) Miféle szabályrendszer lehet azonban az, amelynek a rekonstrukciója alapul szolgálhat az emancipatív önreflexióhoz? Feloldhatók-e azok a paradoxonok, amelyek az ismeretérdekek feltételezett — s mint láttuk, a kritikai elmélet szándékával alaposan összefonódtak — kvázi-transzcendentalizmusából származtak?

„Az ideológiakritika már nem kötődhet közvetlenül a konkrét, az életformákban benne lakozó ideálokhoz, hanem csak a racionalitás-struktúrák formális jegyeihez. Ezek bizonyára konkrét életformákban, sajátos kulturális hagyományokban, intézményekben, igazolási mintákban, identitásformákban, stb. fejeződnek ki, de fejlődéslogikailag általános szempontok szerint variálódnak, s a variációs játéktér fejlődés-logikai korlátozása a történeti folyamatok dinamikájának a kérdéseit nem dönti el előre“ (Habermas, 1984a, 526)

1968 után Habermas a kommunikatív cselekvés elméletét kezdte kidolgozni. Kezdetben megoldhatónak vélte feladatát azzal, ha kibontja azt a sejtést, amelyet már frankfurti bemutatkozó előadásában, tehát még az ismeretérdekek koncepciójának részletes kibontása előtt kifejtett. Akkor így fogalmazott:

„A nagykorúság érdeke nem pusztán a szemünk előtt lebeg, hanem a priori belátható.... Az ugyanis, ami minket a természetből kiemel, az az egyetlen tényállás, amelyet természete szerint ismerhetünk: a nyelv. A nyelv struktúrájával a nagykorúság számunkra valóan tételezve van. Az első mondat félreérthetetlenül kimondja az általános és ki nem kényszerített konszenzus intencióját. A nagykorúság az egyet-

len eszme, amely a filozófiai tradíció értelmében birtokunkban van.“
(Habermas, 1971d, 163)

Ez a tétel a nyelv természetének az elemzését, a nyelvi szabályrendszernek a fenti értelemben vett rekonstrukcióját kívánja meg. Ebbe az irányba az első lépéseket Habermas a Luhmannal közös vitakötetében tette meg. Az egybeesés nem véletlen: ekkor kezdődik meg Habermasnál a funkcionalista rendszerelmélet elsajátításának és a rendszerbe való beépítésének hosszú folyamata. Ahhoz, hogy ez ne vezessen a kritikai elmélet felismerhetetlenné válásához, a korábbiaknál világosabban és pontosabban kellett megfogalmaznia hivatkozási alapjait.

Elképzeléseit ekkor mint a kommunikatív kompetencia elméletét fejtette ki; ez lett volna az univerzálpragmatika. Az univerzálpragmatika — mondta Habermas — azokkal a szabályokkal foglalkozik, amelyek szerint a beszélő mondatokból megnyilvánulásokat képez. Az elemi megnyilvánulásokban mint a beszéd elemi egységeiben megmutatkozik a nyelv sajátos kettős természete: egyfelől ugyanis a beszélők egyetértésre jutnak annak a tekintetében, amiről beszélnek, másrészt ugyanakkor rögzítik azt is, hogy mi a pragmatikus értelme annak a személyek közti kapcsolatnak, amelyet a kommunikatív cselekvés jelent. Nem valamiféle a szokványos értelemben vett metanyelvről van szó itt, inkább arról, hogy a szereplők a pragmatika szabályai-ban rekonstruált ún. „pragmatikus univerzálék“ segítségével megteremtik a kommunikáció lehetőségét, létrehozzák a beszédszituációt. (Habermas, 1987c, 9-11)

Ennek az univerzálpragmatikai elképzelésnek az alapját Austin és Searle beszédaktus-elmélete képezi. A beszédaktusok a beszéd elemi egységei, amelyek kimondásával a beszélő végrehajtja azt a cselekvést, amelyet a mondatban alkalmazott performatív kifejezéssel egyben ábrázolt is (pl. „megígérem neked, hogy ...“). A beszédaktusokat a beszéd során hajtják végre, attól nem különülnek el, ugyanakkor ezek azok, amelyek a mondatok szituálásának általános feltételeit, a beszédszituáció struktúráit rögzítik. (Habermas, 1987c, 6-7)

A beszédaktusok megfelelő alkalmazásával vagyunk képesek megadni a kommunikációs szituációban az „igazi“ és a „hamis“ konszenzus feltételeit. (Habermas, 1987c, 13)

Ez az a pont, ahol a szabályrendszerek rekonstrukciója során Habermas a maga szempontjából döntő mozzanathoz eljutott: ha ugyanis ezt az állítást kielégítően plauzibilissé tudja tenni, akkor világossá válik, hogy a nyelv, a társadalmiság alapmozzanata eleve tartalmaz egy olyan normatív elemet (az „igazi“ konszenzus eszményét), amely kellően általános ahhoz, hogy egy emancipációs célokat megfogalmazó kritikai társadalomelmélet hivatkozási alapjául szolgálhasson. Az 1971-es vázlatban mindenestre az elképzelés inkább csak egy kutatási program szintjén fogalmazódott meg.

A nyelvben tételezett normatív bázis mindaddig hatástalan, míg nem tudunk kellő bizonyosságot szerezni afelől, hogy az „igazi“ konszenzus tényleg az-e, s nem vagyunk-e valamennyien, résztvevők és kritikai filozófusok egyaránt egy nagyméretű, ha úgy tetszik transzcendentális csalódás áldozatai. Habermas szerint a tisztázás céljaira maga a kommunikatív gyakorlat kidolgozta a megfelelő eszközöket, csak fel kell ismernünk, hogy a köznyelvi beszéd szintjén is értelmes dolog elkülöníteni a kommunikatív cselekvést a diskurzustól. A diskurzus meghatározása szerint arra szolgál, hogy helyreállítsa az egyetértést (*Einverständnis*), amely problematikussá vált a kommunikatív cselekvés során. A diskurzus ezért lényege szerint megegyezésre (*Verständigung*) irányul. (Habermas, 1987c, 14) Habermas igen erős feltevésekkel él: a diskurzus radikális szakítást jelent nála a kommunikatív cselekvés normális szabályaival.

„A diskurzusok saját igényük alapján megkövetelik a *cselekvési kényszerek virtualizálását*, amelynek ahhoz kell vezetni, hogy a kooperatív nézetegyeztetésre való hajlandóságon kívül minden motívumot kiiktatnak, s elkülönítik egymástól az érvényességet és az eredetet firtató kérdéseket. A diskurzusok másodsor megkövetelik az *érvényességi igények virtualizálását*, amelynek ahhoz kell vezetni, hogy bejelentsük fenntartásainkat a kommunikatív cselekvés tárgyai (tehát dolgok és események, személyek és megnyilatkozások) létezésével kapcsolatban, s hogy vitakozzunk a/ *tényállásokról*, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek, valamint b/ az *ajánlatokról* és a *figyelmeztetésekről*, amelyek helyesek, de helytelenek is lehetnek.“ (Habermas, 1987c, 15-6)

Milyen argumentációs nyereséget remélt Habermas a diskurzus fogalmának a bevezetésétől? Azzal ő maga is tisztában volt, hogy feltevései történeti

értelemben nem reálisak. A történetileg „normális“, azaz legelterjedtebb eset a diskurzus szabályainak a megsértése. Ebben a vonatkozásban az ideológiáknak van döntő szerepe. Az ideológiák sajátos teljesítménye ugyanis az, hogy megakadályozzák annak a felismerését, hogy az egyetértés nem „igazi“, a konszenzus csalóka, s teszik ezt úgy, hogy közben azt a látszatot keltik, mintha igazi egyetértés eredményei lennének (ami a legitimitáshit lényege). (Habermas, 1987c, 17)

Ha itt megállunk, akkor leszögezhetnénk ugyan, hogy az emberek a diskurzusok során igazi egyetértést *vélnek* kialakítani, de valójában, a filozófussal együtt az említett gigantikus csalódás áldozatai. Ezen az úton a kritikához megkívánt normatív bázis teljes feladásához és egy egyébként igen elterjedt relativista felfogáshoz jutunk el.

Habermas ebben természetesen nem nyugodott meg. Úgy vélte, hogy „minden diskurzus során kényszerítve vagyunk az ideális beszédhelyzet előfeltételezésére“ (Habermas, 1987c, 18) Ez természetesen feltevés, s mint ilyen ellenkezik a tényekkel (*kontrafaktisch*). De nem pusztá csalódáson alapul. A kommunikációs szerkezetben ugyanis bizonyos értelemben tényleg megvannak a kényszermentesség és így az ideológiai csalódás alóli mentesség, az „igazi“ konszenzus feltételei. Ez csak akkor lehet igaz, „ha minden lehetséges cselekvő számára adott a beszédaktusok kiválasztása és gyakorlása esélyének szimmetrikus elosztása.“ (Habermas, 1987c, 26) Ha mindenki egyaránt választhat mindenfajta beszédaktust, senkinek sem adatik meg, hogy szándékai felől a többieket megtévessze. Mármost bármennyire is irreális ez a feltevés, mégis mindig élünk vele, ha beszédbe bocsátkozunk (ti. amennyiben feltételezzük, hogy kompetens beszélőkkel állunk szemben, akik kérdésekre válaszolni, tényeket nyelvileg ábrázolni, ígéreteket tenni képesek, stb.). A beszédmegértés feltétele így a beszélők sajátos eleve feltételezett egyenlősége. Ezt a feltételt nem érvényteleníti, ha ténylegesen egy adott esetben ez az egyenlőség — pl. uralmi viszonyokban — nem áll fenn. Ez a beszédben fellelhető normatív tartalom bizonyos értelemben apriori. A „kvázi-transzcendentális“ kifejezés így értelmet nyert: hiszen az esélyek egyenlőségére vonatkozó feltevés egyfelől tényleg empirikus (minden beszédaktusban szükségképpen benne van), másrészt univerzális (amennyiben a nyelvhasználatnak általános feltétele, hiszen csak eme feltevés segítségével lehet megma-

gyarázni a nyelvi megértés fogalmának magvát képező „igazi“ konszenzus fogalmát).

E feltevés jelentősége azonban túlnó a nyelvmegértés magyarázatán.

„Az ideális beszédhelyzet kontrafaktikus feltételei egy ideális életforma feltételeinek bizonyulnak. ... Az esélyek szimmetrikus elosztása azon beszédaktusok végrehajtása és kiválasztása során, amelyek a/ kijelentésekre mint kijelentésekre, b/ a beszélő saját megnyilatkozásaihoz való viszonyára és c/ a szabálykövetésre vonatkoznak — ez a nyelvelméleti meghatározása annak, amit szokásosan az igazság, a szabadság és az igazságosság eszméivel próbálunk megragadni.“ (Habermas, 1987c, 27)

Habermasnak tehát sikerült megbizonyosodnia arról, hogy azok a normatív feltevések, amelyek különböző alakokban a kritikai elmélet bázisát képezték, nyelvelméletileg igazolhatók és bevezethetők, „kvázi-transzcendentális“ státusúak. Amit az emancipációs ismeretérdek koncepciója csak paradoxonok árán és jogos kritikákat kiváltva tudott teljesíteni, azt a kommunikatív kompetencia elmélete lám viszonylag egyszerűen megoldotta. Nem véletlen, hogy a tézisek eredményeit összefoglalva Habermas kicsit patetikusan fogalmaz.

„Az ideális beszédhelyzet fogalma ennyiben nem pusztán kanti értelemben vett regulatív elv, hiszen már a nyelv által közvetített nézetegyveztetés legelső aktusától kezdve ténylegesen mindig is élnünk kell ezzel az előfeltételezéssel. Másrészt az ideális beszédhelyzet fogalma nem létező fogalom Hegel értelmezésében, hiszen egyetlen történeti társadalom sem vág egybe azzal az életformával, amit az ideális beszédhelyzet fogalmában előfeltételezünk. Az ideális beszédhelyzetet leginkább transzcendentális látszathoz lehetne hasonlítani, ha ez a látszat — ahelyett, hogy megengedhetetlen átvitelnek volna köszönhető (mint az értelmi kategóriák tapasztalatmentes használatakor) - nem volna egyben a lehetséges beszéd konstitutív feltétele. Az ideális beszédhelyzetre való előrenyúlás minden lehetséges kommunikáció számára a konstitutív látszat jelentésével bír, amely ugyanakkor egy életforma felsejlése (*Vorschein*) is. Természetesen nem tudhatjuk a

priori, hogy a felsejlés pusztán csak elkerülhetetlen szuppozíciókból származó megtévesztés-e (szubrepció) — vagy hogy gyakorlatilag megteremthetők — hacsak megközelítően is — a szupponált életforma empirikus feltételei.“ (Habermas, 1987c, 28-9)

A kritikai elmélet normatív bázisát így végső soron a nyelvi megértés lehetővé tevő feltételezett diskurzusok szükségszerű normatív tartalma alkotja. A kommunikatív cselekvés és a diskurzus világos megkülönböztetése azonban nemcsak a kritikai elmélet megalapozása és egy (már a Luhmannal való vitában körvonalazódó) kommunikatív etika szemszögéből fontos. A fentebbi idézet utolsó mondatai felvetik — különösen a nyolcvanas évek racionalitáselmélete összefüggésében — egy olyan elmélet problémáját, amely éppenséggel az „ideális életforma“ empirikus feltételeit vizsgálná meg. Ezzel kapcsolatban Habermas a hetvenes évek elején fontos belátásokat fogalmazott meg. A diskurzusokban egyrészt a konstitutív látszat, az empirikus' beszédet lehetővé tevő „előrenyúlás“ jelenik meg, másfelől sajátos intézményesedések magvai is.

Ezeket az intézményesedéseket Habermas a *Theorie und Praxis* új előszavában mint innovációs vívmányokat, az adott társadalmak számára következményekkel teljes rendszerreleváns tanulási mechanizmusokat értelmezi. (Habermas, 1971c, 31) A nyelvezet árulkodik már a kezdődő funkcionalista hatásról. A koncepció azonban lehetővé teszi a megelőző vizsgálódások integrálását az új megközelítésbe, hiszen így a polgári nyilvánosság, a modern tapasztalati tudományosság — más intézményesülési formákkal, mint az antik filozófia, a modern szocializációs gyakorlatok, stb. együtt — egy előrehaladó folyamat állomásaiként értelmeződnek. (Habermas, 1971c, 31-2)¹³ A diskurzus kvázi-transzcendentális jellege így megengedi egy evolucionista perspektíva kibontakozását, amelyben a polgári nyilvánosság már nem csak egy ideálként funkcionáló történeti intézmény, hanem az (egyebek mellett a rendszerdifferenciálódást is lehetővé tevő) társadalmi racionalizálás egyik mozzanata is.¹⁴ A nyilvánosságban rejlő felszabadító potenciál — példaérté-

13 A terápiás beszélgetést azonban — ezt kifejezetten hangsúlyozza — nem tekinti intézményesült diskurzusnak, mert a terapeuta-páciens viszonyra nem jellemző a diskurzus feltételezett egyenlősége. (Habermas, 1971c, 28-9)

14 Ezt az evolucionista szemléletet aztán *A történelmi materializmus rekonstrukciójához* c. kötet tanulmányaiban fejlesztette tovább: 1976c; 1976d; 1976e; 1976f.

két el nem vesztve — egy általánosabb ösztörténeti képesség különös kibontakozásának bizonyul.

A kritikai elmélet normatív bázisának az a funkciója, hogy mintegy mérceként szolgál az elmélet fő tevékenysége — az ideológiakritika — számára. A fejezetet bevezető idézetben Habermas jelezte, hogy az a fordulat, amelyet a hetvenes évek elején a kommunikáció vizsgálata felé végrehajtott, lényegesen megváltoztatta a kritika módját is. Amennyiben a kritika bázisát a beszédben találja meg, úgy nincs kivételezett pozícióban a tényleges cselekvőkkel szemben (mint például a pszichoanalitikus beszélgetés modellje alapján még gondolhattuk az emancipációs érdeket megvalósító tudományról). Az ideológiakritika abból indulhat ki, hogy léteznek általánosításra alkalmas érdekek, ezeket a beszédben rejlő normatív feltevések segítségével azonosíthatjuk. A kritika így mintegy belülről bírálhat, a feltételezett, de érvényesülni nem tudó követelmények nevében. A kritikai beszéd így egyfajta helyettesítő beszéd lesz, amely olyan kérdéseket tesz fel, amiket a résztvevők maguk is feltehettek volna.

Alapvető kérdése a következő:

„Hogyan interpretálták volna egy adott társadalmi rendszer tagjai kollektíve kötelező módon a termelőerők adott fejlettsége mellett szükségleteiket és milyen normákat fogadtak volna el igazoltként, ha eléggé ismerték volna társadalmuk keretfeltételeit és funkcionális imperatívuszait, s így diszkurzív akaratképzés keretében képesek és hajlandók lettek volna társadalmi érintkezésük feltételeiről dönteni?” (Habermas, 1973b, 156)

Ahogy még látni fogjuk, természetesen ezzel a megközelítéssel is szembe-szegezhető, ahogy a korábbiakkal is, hogy egy így eljáró ideológiakritika éppen a politikai gyakorlat követelményeivel nem tud megbirkózni — s ezt ki-ki beállítottága alapján értelmezheti dicséretnek vagy kritikának.

A hetvenes évek munkáját ismeretes módon *A kommunikatív cselekvés elmélete*, a nagy szintézis zárja le. Nem szándéksom e helyen összefoglalni a könyv fő gondolatait.¹⁵ A most minket érdeklő szempontból a könyv alap-tételei nem módosították az évtized elején megfogalmazott tételeket. A pontos

¹⁵ Ezt megtette Papp Zsolt (1987)

kidolgozás a részleteket illetően persze sok mindent hozott. Ilyen például az a — nyelvfizológiai szempontból egyáltalán nem mellékes — korrekció, amelynek eredményeként a beszédaktusok és a kommunikatív cselekvések (azaz az olyan interakciók, amelyekben a megértés (*Verständigung*) a cselekvők terveinek az összehangolását szolgáló mechanizmus) közti különbség élesebbé válik. (Habermas, 1984b, 8) Ez nemcsak egyszerű definíciós módosítást jelentett, hiszen ezzel a beszédben rejlő normatív tartalmakra vonatkozó, az első vázlatban túlságosan egyszerűnek tűnő feltevések is átalakításra kerültek.

Lényeges változást jelentett az érvelésben az, hogy Habermas pontosabban explicitálta, mik azok a normatív feltevések, amelyekkel a beszélő mindig és kikerülhetetlenül (tehát többnyire öntudatlanul) él.

Már az 1971-es vázlatban is szó esett bizonyos, a kommunikatív cselekvés során óhatatlanul megfogalmazott érvényességi igényekről (Habermas, 1987c, 16), de ezek ott nem kaptak elegendő figyelmet. Most Habermas központi jelentőségűnek tartja annak a kérdésnek a vizsgálatát, hogy a cselekvők miért fogadnak el egy közlést, azaz miért lehetséges, hogy a közlés megértése cselekvéskoordináló erővel bír. Ennek megoldásához ki kell mutatni, hogy a megértés és a személyközi viszonyok közt logikai összefüggés van. A problémát a következőképpen oldhatjuk meg:

„Egy beszédaktust akkor értünk meg, ha tudjuk, mi teszi elfogadhatóvá.“ (Habermas, 1986b, 98)¹⁶ Az elfogadhatóság bizonyos feltételek teljesíthetőségét jelenti, s ezek a feltételek — minthogy nyelvi közléstről van szó — nem lehetnek mások, mint azok, amelyekkel a hallgatót motiválni lehet a megerősítő állásfoglalásra. Habermas itt azzal az erős feltevéssel él, hogy az ún. tiszta imperatívuszok speciális esetét kivéve (Habermas, 1986b, 102) (ahol a leplezetlen hatalmi nyomás fedezi a közlést) a beszélő implicit kezességvállalásának van szerepe.

„Most már mondhatjuk tehát, hogy a beszélő *raciónalisán* tudja *motiválni* hallgatóját beszédaktus-ajánlatának elfogadására, mert az érvényesség, az érvényességi igény és annak kielégítése közötti belső összefüggés alapján kezességet tud vállalni azért, hogy szükség esetén

16 A gondolatmenet tömörebb összefoglalását l. Habermas, 1986c.

meggyőző alapokat tud megadni, melyek kibírják a hallgatónak az érvényességi igényt érintő bírálatát. A beszélő tehát nem a mondotak érvényességének köszönheti illokúciós sikerének kötelező erejét, hanem annak, hogy *koordinációs hatása van kezeskedésének arról, hogy beszédaktusának érvényességi igényét adott esetben beváltja.*“ (Habermas, 1986b, 101)

Ha ez elfogadható, akkor világos, hogy a közlés megértése és a cselekvés-koordináló erő között közvetlen összefüggés van, hiszen az érthetőséget egy interperszonális kötelezettségvállalás fedezi. A szempontunkból az most a lényeges, hogy ezek szerint a beszéd érthetősége és cselekvéskoordináló képessége egyaránt összefügg bizonyos normatív feltevésekkel — ahogy ezt már az 1971-es vázlat is megfogalmazta. E normatív feltevések — ama bizonyos érvényességi igények — három osztályba sorolhatók: a mondotak igazságra, a hivatkozott normák helyességére és a közlés őszinteségére vonatkozó igények csoportjaiba.¹⁷ A diskurzusok így nem mások mint azok az eljárások, amelyek segítségével szükség esetén el lehet érni az érvényességi igények felülvizsgálatát ill. beváltását.

A nyelvben rejlő „észelvre“ vonatkozó feltevések¹⁸ így tehát egy kommunikatív cselekvéseméletbe ágyazódnak bele. Ennek egyik szembetűnő következménye, hogy az 1973-as vázlatban még nagyon erős dualizmus az ideális beszédhelyzet, a diskurzus és a normális kommunikatív gyakorlat közt legyengül — vagy ami ezzel egyértelmű, a transzcendentalista feltevések kevésbé erősek. Ez azt is jelenti, hogy míg a hatvanas-hetvenes

17 L. Habermas, 1986b, 103 sk.; a hármas csoportosítást alátámasztó gondolatmenetet a „három világról“ l. Habermas, 1986b, 43 sk.

18 „A kommunikatív cselekvés elmélete továbbá maga elé tűzi azt a feladatot, hogy fölku-
tassa a köznapi kommunikatív gyakorlatban munkáló észet, s hogy a beszéd érvényességi
bázisából kiindulva rekonstruálja az ész megrövidítetlen fogalmát... A kommunikatív racio-
nalitásnak ez a fogalma olyan konnotációkat hordoz magában, amelyek végső soron az
érvelő beszéd kényszermentesen egyezkedő, konszenzusteremtő erejének központi je-
lentőségű tapasztalatára vezethetők vissza, amelynek során a különböző résztvevők me-
haladják saját, eleinte csak szubjektív felfogásukat, s hála az ésszerűen motivált meggyő-
ződések közösségi mivoltának, egyúttal megbizonyosodnak az objektív világ egysége és
életösszefüggésük interszubjektivitása felől.“ (Habermas, 1986c, 199)

évek fordulóján még úgy látszott, hogy Habermas és Apel kisebb hangsúlykülönbségekkel lényegében azonos felfogást képviselnek, addig ma már maga Habermas is szükségesnek tartja, hogy elhatárolja felfogását Apelétől, aki — úgymond — makacsul kitart a transzcendentálpragmatika végső megalapozási igénye mellett, amely csak a tudatfilozófia módszereivel vihető végig. (Habermas, 1983, 106)¹⁹ ő maga a diskurzusetika (és értelemszerűen a kommunikatív cselekvésemélet) számára a rekonstruktív tudományok státusát igényli, amely nem a bizonyosságigény által vezérelt, hanem hipotetikus javaslatokkal él, s ezeket kívánja — más értelmezésekkel konkurálva — empirikusan felülvizsgálni. (Habermas, 1983, 107-8) A diskurzus — a transzcendentalizmustól való egyértelműbb elhatárolódással — maga is veszít valamit ideális jellegéből. Habermas elismeri, hogy legalábbis a gyakorlati diskurzusok — s ezeknek kulcsszerepe van a beszédben támasztott érvényességi igények felülvizsgálatában — nem mentesíthetők teljesen a társadalmi konfliktusok nyomásától, nincsenek annyira kivéve a cselekvési kényszerek alól, mint a teoretikus diskurzusok (és mint a diskurzusok az 1971-es koncepcióban). (Habermas, 1983, 115) Tagadhatatlan, hogy ezzel a koncepció veszített valamit áttetszőségéből és következetességéből (és ezért érthető Apel „transzcendentalistább“ felfogása). Az az észfogalom, amelyet Habermas rekonstruálni kívánt, így már nem olyan egyértelmű és „tisztá“. Joggal merülhet fel a kérdés, vajon mennyiben lehetünk biztosak afelől, hogy az ily módon a cselekvési kényszerektől nem mentesített diskurzusok tényleg képesek-e legalább közelíteni a tényleges egyetértés, a valódi konszenzus felé. Emlékeztetni kell arra, hogy ez a közeledés tényleges előfeltétele annak, hogy elismerjük a nyelvben rejlő racionalitás-potenciált, az ész ama „megrövidítetlen“ fogalmát. Ha csak a mindenkori életvilágunk előfeltevéseinek a tisztázására lennénk képesek a diskurzusban, akkor semmiféle általános észszerűsége igényt nem tarthatunk. Életvilágunk határainak átlépését viszont éppenséggel az biztosította, hogy az eredeti elképzelés szerint — s ezt Habermas természetesen teljesen nem adta fel — a diskurzus módot nyújt az előfeltevések kritikájára is, nemcsak explicitté tételükre. Habermas törekvései tehát, hogy növelje elképzeléseinek szociológiai hihetőségét és megalapozottsá-

19 A fundamentalizmus elleni érvelését l. Habermas, 1981b, 586 sk.

gát, védtelenebbé teszik azokat a relativista ellenvetésekkel szemben. (1. pl. Schnädelbach, 1986, 27 sk.)

Habermas mindenesetre úgy véli, hogy a kommunikatív cselekvés elméletével végre sikerült neki levetnie azt a történelemfilozófiai ballasztot, amelyet a kritikai elmélet tulajdonképpen a marxizmus klasszikus korszaka óta hordozott, s amely megakadályozta, hogy sikeresen és meggyőzően tudjon számot adni azokról a mércékről, amelyek tudományos gyakorlatában vezérlik. Úgy érzi, hogy sikerült neki a racionalitás igényét újra megalapoznia — természetesen a fundamentalizmus csapdáját kikerülve. Ezzel a kritikai filozófia előtt új lehetőségeket nyitott meg.

„A társadalomelméletnek a polgári kultúra, a művészet és a filozófiai gondolkodás normatív tartalmait már nem közvetett úton, azaz ideológiakritikailag kell biztosítania; a kommunikatív, a megértésre orientált nyelvhasználatba bebocsátott ész fogalmával a filozófiának újra szisztematikus feladatokat tulajdonít. A társadalomtudományok kooperatív viszonyba léphetnek egy olyan filozófiával, amely átveszi azt a feladatot, hogy a racionalitás elmélete felé dolgozza magát előre.“ (Habermas, 1981b, 583-4)

IV.

Az a mód, ahogy Habermas a kommunikatív cselekvéselmélet eszközeivel megbizonyosodott a kritikai elmélet normatív alapjai felől, egyfajta formalizmushoz vezetett. Ezt maga Habermas világosan látta, s benne kifejezetten elméletének előnyös vonásait találta meg. Úgy tartotta ugyanis, hogy a történelemfilozófiai ballaszttól, amely a történeti materializmus és a kritikai elmélet korábbi formáit megterhelte, csak ezen az áron lehetett megszabadulni. Egyén és társadalmi integrációs mechanizmusok közvetítések nélküli szembeállítás helyett — ahogy ez Adornonál és Horkheimernél megfigyelhető volt — a kommunikatív cselekvéselmélet „az antropológiailag mélyen ülő struktúrák észszerű tartalmáról egy *mindenekelőtt*

rekonstruktívan, azaz történetietlenül elinduló analízis során bizonyosodhat meg.“ (Habermas, 1981b, 561-2)²⁰

Ugyanez a tudatos formalizmus jellemzi a kommunikatív cselekvésemlethez illeszkedő etikai elképzeléseket. Ez a diskurzusetika Habermas megfogalmazása szerint formális, amennyiben processzuális:

„Nem ad tartalmi eligazítást, csak egy eljárást jelöl meg: a gyakorlati diskurzust. Ez természetesen egy olyan eljárás, amely nem igazolt normák előállítására, hanem a javasolt és hipotetikusan mérlegelt normák érvényességének vizsgálatára szolgál.“ (Habermas, 1983,113)

Ennek a formális etikának ennél fogva egyik jellegzetes vonása, hogy tartalma a tényleges gyakorlati, a résztvevők által folytatott diskurzusokból származik. Ez az etika határozott különbséget tesz a „jó“ és az „igazságos“ (*^w Gerechte*) közt, evaluatív és normatív kijelentések közt, s csak az utóbbiakat kívánja megvitatni. Az evaluatív kijelentések ugyanis olyan mértékben összefonódnak egy-egy különös életformával, hogy nincs remény racionális, azaz a konszenzus reményében folytatott megvitatásukra. Azaz ennek az etikának „nem az értékpreferenciákkal, hanem a cselekvési normák érvényességével (*Sollgeltung*) van dolga.“ (Habermas, 1983, 113-4)

Habermas formalizmusa már a kommunikatív cselekvésemlelet első vázlatában észrevehető volt — hiszen ama kvázi-transzcendentális státus, amit elméletének igényelt, ezt implikálta. Nem csoda, hogy a vele szemben megfogalmazott kritikáknak ez lényeges mozzanata volt.

Charles Taylor Habermas etikai formalizmusát azért tartotta elfogadhatatlannak, mert szerinte az a gondolatmenet, amellyel elválasztotta egymástól a jó (a jó élet) és a helyes, az igazságos kérdéseit, s csak az utóbbiakat

20 Ebben a szellemben bírálja Heller Ágnes, aki — úgy mond — a társadalomelméletet azzal terheli meg, hogy rábízta a „szükségletek rendszerének“ megkonstruálását. „Mivel Heller Ágnes a társadalomelméletben nem elég formalisztikus kiindulást választ, arra kényszerül, hogy — mivel több életforma van — ebből a tényből egy *elméleti* pluralizmust vezessen le. Szerintem Heller Ágnes csak az a formalizmus, amelyet, úgy gondolja, kritizálnia kell, védhetné meg attól, hogy először az elmélet igényét a filozófiai hagyomány emfátiikus igazságfogalma értelmében túlfeszítse (azaz azt a túlzott elvárást fogalmazza meg, hogy az utópikus életforma-vázlatokat kínáljon), hogy aztán az épp így keletkező dogmatikus veszélyt relativizmussal hártsa el.“ (Habermas, 1984a, 489-90)

tartotta racionálisan megvitathatónak, csak azért meggyőző, mert kortársai vagyunk, s implicite ugyanazzal az emberfogalommal élünk. Márpedig ez, a nyugati kultúrában kialakított filozófiai emberfogalom implikálja a szubsztanciális kérdések kirekesztését az etika köréből. Morális intuíciónk nem is viseli el ezt a feltevést. (Taylor, 1986 44-46; 1. még Joas, 1986)

McCarthy átgondolt, politikailag színezett kifogásokat támasztott vele szemben. Mint írja, nem világos, hogy ez a fajta elmélet hogyan orientálhatna akármilyen politikai gyakorlatot *is*. *Ezt* az ismerős ellenvetést azzal folytatja, hogy a habermasi kritikai elmélet nem tudja megtalálni azt a „célcsoportot“, akihez fordulhatna. Igaz, mondja McCarthy, Habermas megtalálja azt a pontot, ahol a későkapitalizmus krízise kibontakozhat: ez a nyilvános szféra repolitizálása lenne. De nem tudja megtalálni azt a szervezett társadalmi mozgalmat, amelynek érdekeit artikulálhatná (amely tehát mintegy e repolitizálás és a nyomában járó átalakulás hordozója lenne).

„Azt hiszem, végső soron ez az, ami Habermas válsággal kapcsolatos érvelésének általánossága mögött van. A társadalmi átalakulás azonosítható 'ágensének' hiánya miatt kénytelen megelégedni azzal, hogy megjelöli azokat a nagy válságtendenciákat, amelyek a fejlett kapitalizmus struktúrájában benne rejlenek. Kritikája anonim jellegű, az 'emberiséghez mint olyanhoz' s ezért konkrétan egyetlen csoporthoz sem szól. E tekintetben a kritikai elmélet kiinduló helyzete ma nem különbözik nagyon attól, amilyenben a frankfurti iskola tagjai magukat az emigráció után találták.“ (McCarthy, 1978, 385-6)²¹

Habermas formalizmusa nem jelentette azt, hogy feladta volna azokat a nagyon általánosan megfogalmazott eszményeket, amelyekhez már fiatalon kötődött. Habermas a nagy polgári ideálok, a szabadság és az egyenlőség, ezek sajátos kombinációja vonzásában élt: a vita folyamata éppen ezeknek az eszményeknek a megvalósulását garantálja, hiszen a vitában — ha az tényleg az — senkire sem lehet semmit sem rákényszeríteni, s mindenkinek lehetősége van mindenre rákérdezni. Ez maga a nyilvánosság eszméje.

21 McCarthy kéziratban ismerte már a *Theorie des kommunikativen Handelns*, így bírálata arra is vonatkozik.

McCarthy kritikája után érdemes kicsit még elidőzni ennél a gondolatnál. Ténylegesen mennyire absztrakt és apolitikus a habermasi elképzelés? Jogosult-e az összevetés a régi frankfurti iskola álláspontjával?

Habermas, aki már korán búcsút mondott a történetfilozófiának, érdekes módon nem vetett el bizonyos evolucionista megfogalmazásokat, s felfedezni vélt egyfajta fejlődéslogikát. Ez a fejlődéslogika pedig — természetesen — nem független a gondolkodását vezérlő nagy eszményektől. Az összefüggés elemzéséhez röviden vissza kell térnünk a nagy szintézis néhány elméleti téziséhez.

Ismeretes módon *A kommunikatív cselekvés elméletében* — a nyelvelméleti feltevések mellett — a már az *Erkenntnis und Interesse*-ben megfigyelt dualista társadalomfelfogás játszik szerepet. Míg ott munka és interakció kettősségéről volt szó, a hetvenes évek elejétől Habermas rendszer és életvilág kettősségében gondolkodik. Úgy véli, hogy a történelemben megfigyelhető bizonyos nagy rendszerkomplexumok önállósulása, kiszakadása az eredetileg mindent átfogó életvilág-kontextusból. Ez a differenciálódási folyamat - amelyet a funkcionalista rendszerelmélet feltevéseihez kapcsolódva mutat be — azonban (és ez az elméleti újítás) feltételezi magának az életvilágnak a racionalizálódását is. Bármennyire is önállósulnak az életvilágtól a rendszermozzanatok (ez az önállósulás és szembefordulás vezet el az „életvilág kolonizálásához“, amely a habermasi társadalomkritika legfontosabb állítása a mai nyugati társadalomról), végső soron az életvilág szerkezeti differenciálódásától, „a kommunikatív racionalizálás önfejűségétől“ függ létük. A rendszerdifferenciálódás terén fellépő evolúciós újítások az életvilág racionalizáltságának függvényei, s itt mindenekelőtt a jog és erkölcs fejlődéséről van szó. (Habermas, 1986b, 194)

Az életvilág racionalizálódását Habermas a Parsonstól kölcsönzött „értékáltalánosítás“ fogalmával jellemzi, azaz azzal, hogy a fejlődés során a cselekvők számára adott intézményes értékorientációk egyre általánosabbá és formálisabbá válnak.

„Minél inkább előrehalad a motívum- és az értékáltalánosodás, annál inkább eloldódik a kommunikatív cselekvés a konkrét és áthagyományozott normatív viselkedési mintáktól. E szétválás révén a társadalmi integráció biztosításának terhe a vallásosán lehorgony-

zott egyetértésről áttevődik a nyelvileg szervezett egyetértést előállító folyamatokra. A cselekvés-összehangolás átvitele a kölcsönös megértés folyamatainak mechanizmusaira egyre tisztábban engedni megjelenni a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés általános szerkezetét. Az értékáltalánosodás ennyiben feltételét képezi a kommunikatív cselekvésben benne rejlő racionalitás-potenciál felszabadulásának.“ (Habermas, 1986b, 199)

Intézményesen ez — éppen a jog területén — a polgári korszakra jellemző nyilvánosságformák megjelenését jelenti. Természetesen, éppen a rendszer-differenciálódás előrehaladásával az önállósult gazdasági és adminisztratív folyamatok egyre hatékonyabban képesek a saját céljaiknak alávetni ezeket a kommunikációs folyamatokat is. Habermas azonban most fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy ambivalens fejleményekről van szó. Minthogy maguk a rendszerfolyamatok függenek az életvilág racionalizálódásától, ez a kommunikatív racionalitás is rendelkezik valamilyen eséllyel az önállósult hatalmakkal szemben.

A tömegkommunikációs folyamatokkal kapcsolatban Habermas pl. figyelmeztet arra, hogy hiba lenne arról beszélni, hogy a nyilvánosságot a posztliberális társadalmakban felszámolják. (Habermas, 1981b, 571) Igaz ugyan, hogy a tömegközlési eszközökben roppant lehetőségek rejlenek.

„A tömegközlési eszközök nagymértékben megnövelhetik a társadalmi ellenőrzés hatékonyságát, amennyiben a kommunikációs folyamatokat egy centralizált hálózatban egyoldalúan, a központból a periféria felé vagy fentről lefelé irányítják. Ennek a *tekintélyuralmi potenciálnak* a kihasználása azonban mindig bizonytalan marad, mert magukba a kommunikációs struktúrákba be van építve egy *emancipációs-potenciál* ellensúlya. A tömegközlési eszközök képesek arra, hogy a megértési folyamatokat összetömrítsék, összesűrítsék és felfokozzák, de az interakciókat csak első fokon mentesíthetik a bírálható érvényességi igényekkel kapcsolatos igen/nem állásfoglalásotól; az absztrahált és összefogott kommunikációt sem lehet megbízhatóan elszigetelni a beszámítható cselekvők ellentmondási képességétől.“ (Habermas, 1981b, 573)

Ezek azok a repolitizációs lehetőségek, amelyekről McCarthy beszélt. Fontosnak kell tartani, hogy Habermas nem elégszik meg a kritikai elmélet és egy védhető, igazolható etika formális lehetőségének a felmutatásával, hanem megjelöli azokat az intézményes lehetőségeket is, amelyek reményt adnak e normatív elveknek megfelelő cselekvésre. A diskurzusok intézményesülése egy emancipatív gyakorlat felé mutat. Éppen ezek a diskurzusok talán azok, amelyek a modern korszakban stratégiai jelentőséggel bírnak.

Habermas ugyanakkor jó okkal vonakodik attól, hogy a kritikai elmélet sorsát valamilyen kollektív cselekvővel, osztállyal vagy csoporttal kösse össze. („Nem számítom magam az avantgárdhoz, s nem álmodom a forradalmi szubjektumról“ — Habermas, 1985b, 256) Az elmélet feltevései alapján némi okkal állítható azonban, hogy a diskurzusok már intézményesült és még intézményesíthető területei azok, ahol egy emancipatív gyakorlat megvetheti a lábát. Habermas, mikor 1984-ben a bürokratikus szocializmusról — s egyáltalán a szocializmushoz való viszonyáról kérdezték — az államszocialista és a munkás-önigazgatási elképzelések bírálata után így nyilatkozott:

„A probléma inkább az, hogy az autonóm nyilvánosságokban hogyan lehet az önszervezés képességeit úgy kibontakoztatni, hogy a használati értékre orientált életvilág célirányos akaratképző folyamatai a gazdasági rendszer és az államapparátus rendszerszerű imperatívuszait sakkban tarthassák, és *mindkét* médiumok által vezérelt al-rendszert az életvilágbeli imperatívuszoktól való függőségbe hozhassák.“ (Habermas, 1985b, 255)

A nyilvánosság intézményeinek tulajdonított központi szerep visszatérést jelent bizonyos fokig a korai nyilvánosság-könyv koncepciójához. Érdekes ebből a szempontból, hogy Habermas maga is úgy gondolta *kommunikatív cselekvés elméletének* lezárása után, hogy újra elő kellene vennie a régi elemzéseket, vagy újra kellene írnia akkori könyvét. (1. Habermas, 1985a, 208)

A röviden felidézett elméleti megfontolások és azok a gyakorlati tapasztalatok, amikre Habermas utalt, arra készítetnek, hogy még egyszer át gondoljuk McCarthy kritikájának a logikáját. Valóban szükséges-e, hogy a kritikai elmélet hagyományos értelemben azonosítható csoportokat jelöljön meg címzettként és célcsoportként? Ha ebből a nézőpontból, a hagyományos (munkás)mozgalmi vagy forradalmi nézőpontból szemléljük, akkor

valóban paradox Habermas elmélete: politikai szándéktól, reformista törekvésektől áthatva csak egy hallatlanul elvont, életidegen és rossz értelemben radikális megalapozást tud nyújtani a saját kritikai törekvéseinek. Ha viszont abból indulunk ki, hogy az emancipatív törekvések nem feltétlenül köthetők csak egy történeti cselekvési-gyakorlati formához, akkor kiderül, hogy a habermasi elképzelések gyakorlatilag egyértelműen relevánsak. A nyilvánosságformák és az információs folyamatok tényleges jelentősége és politikai súlya arra utal, hogy az a kritikai elmélet, amely saját normatív bázisát a kommunikációs folyamatokban leli fel, nem életidegen és használhatatlan.

A habermasi filozófia végig megőrizte azt az eszmét, amely egyebek mellett a korai szocialista törekvéseket is mozgatta: a dologivá és ennyiben embertelenné vált társadalmi világ értelmesebb elsajátítását mint célt. Amikor ma az életvilág kolonizálásáról beszél, nem csak a szemtől-szembeni, érzelmi közvetlenséget védelmezi, hanem a racionális önrendelkezés lehetőségét is. Racionalitásról ma már nem lehet mint valami magátólértetődőségről beszélni. A racionalitás lehetősége igazolásra szorul. Az emberi világ racionálisabb berendezésében pedig csak akkor bízhatunk, ha ki tudjuk mutatni a racionalizálódás történeti-intézményes lehetőségeit. A nyilvánosság elemzésétől induló és a nyilvánosság repolitizálódásában rejlő lehetőségek felmutatásához visszatérő habermasi pálya az egyik legigényesebb, ha nem a legnagyobb igényű vállalkozás a kortársi filozófiában és szociológiában arra, hogy megbizonyosodjunk e lehetőségeink felől.

A kommunikatív cselekvés elméletének vitája

Habermas szociológusi és filozófusi pályáját nyilvános és többé-kevésbé formális viták sorozata kísérte. A hatvanas évek eleji úgynevezett pozitívizmus-vitában való szereplése tette szélesebb körben ismertté a nevét. (Papp, 1976) Nagyszabású ismeretfilozófiai-társadalomfilozófiai áttekintése, az 1968-as *Erkenntnis und Interesse* újabb ellenvéleményeket és kiegészítéseket produkált (ezek egy része kötetbe foglalva: Dallmayr, 1974). Az elméleti újraorientálódás kezdetét a Niklas Luhmann-nal folytatott vita jelentette (Habermas-Luhmann, 1971, illetve ehhez kapcsolódva két sokszerzős kötet: Maciejewski, 1973; Maciejewski, 1974). A hatvanas évek termését a *Critical Debates* című kötetben mérte fel a vállalkozással többé-kevésbé rokonszenvező filozófusok és szociológusok köre (Thompson, Held, 1982). Ahogy várható volt, az 1981-es nagy összefoglaló mű is számos reakciót váltott ki. Ezek egy részéből állt össze a jelen ismertetés tárgyát képező kötet. (Honneth-Joas, 1986)

A viták súlypontja természetesen változott. A pozitívizmus-vita, valamint a megismerés és érdek körüli összecsapások a kritikai társadalomtudomány lehetőségét firtatták, és hozzájárultak ahhoz, hogy a hatvanas-hetvenes évek fordulóján egy ilyen szellemű társadalomtudomány pozíciói megerősödjenek az NSZK-ban. A Luhmann-nal való vitában sokak számára a funkcionalizmus-kritika tűnt fontosnak. Maga Habermas inkább azt kereste, hogyan építheti egybe kritikai előfeltevéseit és az akadémikus „bevett” társadalomtudomány általa legjelentősebbnek vélt eredményeit, elméleti eszközeit.

Az 1982-es *Critical Debates* szerkesztői láthatólag a teljes Habermas-életmű felmérésre törekedtek. A kötet középpontjába mégis az a bizonyosan központi, de az elmélet egészét ki nem merítő kérdés került, hogy egy kritikai elméletben hogyan lehet megbizonyosodni a kritika bázisa felől. Heller Ágnes rámutatott, hogy Habermas politikai és etikai elméletének alapértéke, a racionális argumentáció túlságosan formális, és nem szolgálhat önmagában a kritikai cselekvés/elemzés alapjául. (Heller, 1982,31) John B. Thompson — elfogadva Habermasnak azt az állítását, hogy szükség van ilyen kritikai bázisra — ennek formálpragmatikai érvekkel való bevezetését ki nem elégi tőnek tartotta. (Thompson, 1982, 131-132) Thomas McCarthy is az univerzalista filozófiai és etikai álláspont fejlődépszichológiai elméleti konstrukciókkal való igazolhatóságában kételkedett. (McCarthy, 1982, 69-72)

Mások persze már a kritikai bázis igényét is elhibázottnak tartották. Steven Lukes újra megerősítette azt a régi álláspontot, hogy a decizionizmus, az értékek döntés útján való bevezetése elkerülhetetlen, vagyis a kritika bázisa felől nem lehet megbizonyosodni. (Lukes, 1982b, 145) Rüdiger Bubner álláspontja is hasonló, hiszen azt mondta, hogy a nyelvben rejlő racionális potenciál felismeréséhez eleve el kell fogadnunk azokat a mércéket, amelyeket Habermas éppen az univerzálpragmatikai nyelvelemzés útján szeretne biztosítani. (Bubner, 1982, 48-49)

Persze a *Critical Debates* sem teljesen a kritikai bázis problémája körül forgott (Anthony Giddens (1982) a társadalmi reprodukció, Mary Hesse (1982) a munka és interakció problémájával foglalkozott elsősorban), a végső benyomás mégis az, hogy Habermas munkásságából a bírálók a kritikai elmélet újratereemtésének kísérletét érezték a legérdekesebbnek (ezt erősítette meg az a két esszé, amely a kritikai elméletnek a nyugat-, illetve kelet-európai viszonyokra való alkalmazhatóságát vizsgálta — Dávid Heldtől (1982), illetve Andrew Aratótól (1982)).

Abban Habermas és bírálói egyetértettek, hogy a régi típusú objektivistaevolucionista vagy az instrumentalizált világban az ész maradékait kereső frankfurti kritikai álláspont elvesztette hitelét. Úgy látták, hogy a bázis keresése közben nem lenne helyes egy kollektív szubjektumot vagy ennek szerepét betöltő társadalmi mozgalmat feltételezni mint valóságosan létező kiindulópontot. Igaz — írja Heller Ágnes — Habermas és Marx elméletének szerkezete hasonló, mert az elmélet címzettje és az elmélet alapfeltevése

azonos. Csakhogy míg Marxnál a címzett a proletariátus volt, és az alapvető feltevés a proletariátus világtörténeti szerepe, addig Habermasnál a címzett az emberi ész, és az alapvető feltevés ennek gyakorlati jelenléte az emberi beszédben. (Heller, 1982, 24 sk.)

Habermas a kifogásokra válaszolva a *Critical Debates*-ban (Habermas, 1982) többször utalt elkészült és már megjelenés előtt álló munkájára, amely – úgymond — számos problémát és nehézséget, amit bírálói felfedeztek, megold vagy legalábbis világossá tesz. Az e munkát elemző 1986-os kötetben a vita súlypontja mintha áthelyeződött volna, s ez a tény igazolni látszik Habermas fenti értékelését. Itt a tanulmányok többségében az előtérben nem a kritikai bázis kérdése áll, hanem az elméleti konstrukció magva, rendszer és életvilág kapcsolata.

A kommunikatív cselekvés elméletének kritikusaít — az egyik írás címét kölcsönvéve — életvilág és rendszer, „hermeneutika és funkcionalizmus boldogtalan házassága“ foglalkoztatja. A kérdés a habermasi megközelítés magvát érinti, hiszen az utóbbi tizenöt évben éppen ennek a frigynek a létrehozásán fáradozott. A Habermasnak címzett kifogások három nagy csoportra oszthatók:

- a) kifogásolják a fogalmi megkülönböztetések homályosságát, a különböző osztályozások összekeveredését;
- b) többen kimutatják, hogy empirikusan cáfolhatók Habermas egyes állításai;
- c) többen elméleti megfontolásokból elvetik vagy korlátozzák rendszer és életvilág elkülönítését.

A könyv fő gondolatait e fő csoportok szerint ismertetem.

a) Habermas egymást követő, részben ezért egymást ismétlő és tematikusán egymáshoz kapcsolódó felosztásai, fogalomelemzéseik sok tisztázatlanságot rejtenek. Így joggal mutat rá Johannes Berger (1986)¹ és Thomas McCarthy (McCarthy, 1986),² hogy a reprodukciós szférák és a cselekvéstípusok közt nem lehet közvetlen megfelelés, hiszen még Habermas sem állítja, hogy a materiális reprodukció a célracionális cselekvéshez, a szimbolikus reprodukció csak a kommunikatív cselekvéshez kötődik. Ennek ellenére több-

1 A szerző bielefeldi egyetemi tanár.

2 A szerző egyetemi tanár a Northwestern Universityn, Evanston (Ill.), USA, egy Habermasról szóló monográfia szerzője.

ször úgy tesz, mintha szférák és cselekvéstípusok egyértelműen egymáshoz rendelhetők lennének. (Berger, 1986, 268; McCarthy, 1986, 211)

A sikerorientált/megértésorientált dichotómiát a cselekvések kategorizálásánál Jeffrey Alexander (1986)³ sem gondolja fenntarthatónak. Mint írja, a valóságos cselekvések empirikusan variábilis kontinuumot képeznek, amelyen a sikerorientáció és a megértésorientáció analitikusan elkülöníthető aspektusai összevegyülnek, s az, hogy a cselekvés végül is kooperatív vagy konfliktusos lesz, az adott empirikus feltételektől függ. (Alexander, 1986, 94-96)

Tisztázatlan a viszonya — úgymond — az olyan egymáshoz kapcsolódó fogalmaknak, mint a teleológiai cselekvés, instrumentális cselekvés, stratégiai cselekvés, célracionális cselekvés. Összecsúsznak a cselekvéskoordináció, a cselekvésorientáció különböző módjai, a különböző cselekvéstípusok szerinti osztályozások. (Berger, 1986, 265-74; Joas, 1986, 149)⁴ A rendszerintegráció és társadalmi (szociális) integráció terminusok használata is problematikusnak bizonyul. Eredetileg a szociológiai elméletben ezek analitikus megkülönböztetések voltak, és Habermas is gyakran így él velük. Máskor viszont szétválasztott társadalmi területekként és szférákként kezeli őket. (Joas, 1986, 164)

Fogalmilag tisztázatlan az a szóhasználat — írja Hans Joas -, amely a célracionális cselekvés alrendszeiről beszél, hiszen a rendszerracionalitás nem kíván meg cselekvésracionálitást, azaz egy alrendszer funkcionális értelemben akkor is „racionális“, ha a cselekvők semmilyen értelemben nem azok — illetve fordítva. A rendszer tehát nem jellemezhető a hozzá tartozó cselekvések racionalitástípusa segítségével, minthogy ez a racionalitás az adott szempontból irreleváns. (Joas, 1986, 164)

Más megfontolásokból kiindulva Alexander azt kifogásolja, hogy bár Habermas az életvilág-fogalom kialakításában rá van utalva a kultúraelméletre, ez nála mégis antagonisztikus viszonyba kerül a kommunikációelmélettel, mert míg az utóbbi középpontjában álló megértésfogalom kényszer nélküli, racionális egyetértést jelent, addig a kultúraelmélet, amely jelrendszerekkel foglalkozik, nem tudatos mélystruktúrákat, kódokat tételez fel,

3 A szerző egyetemi tanár a University of Californian, Los Angeles.

4 A szerző egyetemi tanár Erlangenben, NSZK.

ezek pedig az egyénnel kényszerítő erőként kerülnek szembe. (Alexander, 1986, 103)

Mindezek a kritikák arra utalnak, hogy közelebről megnézve a rendszer/életvilág megkülönböztetést hordozó fogalmi szerkezetek életlennek, tompának, elmosódottnak mutatkoznak.

b) Az elmélet empirikus helytállóságát kétségbevonó kritikák két állítást vesznek célba: egyrészt Habermasnak azt a meggyőződését, hogy „a társadalmi rend legbelső kiképződési folyamata a megértésre/egyetértésre irányuló cselekvésen át megy végbe“ (Dux, 1986, 110),⁵ másrészt azt, hogy a rendszerelmélet adekvátnak írja le a modern társadalmak releváns aspektusait.

Günter Dux szerint a társadalmi rendek felépülési folyamatában egy olyan cselekvéstípus a meghatározó, „amelynek immanens struktúrájában az egyedi érdekek követése olyan módon integrálódik a kommunikatív egyetértés keresésével, amely a diskurzusra nem jellemző“ (Dux, 1986,112). Habermas — úgymond — akkor téved, amikor a társadalmasodásban az érdekkövetés helyett a hangsúlyt arra fekteti, hogy a cselekvők a csoport kollektív akaratát, a csoport kollektív tekintélyét internalizálják. (Dux, 1986, 118)

Habermasszal szemben, aki Durkheimre és Meadre támaszkodott, Dux a társadalmi ontogenezis egy másfajta rekonstrukcióját nyújtja, ahol a munka, az érdekek és a kényszer kategóriái sokkal nagyobb szerepet játszanak. (Dux, 1986,122-131). A cselekvési kompetencia megszerzése az emberi egyedek által — mondja — feltételezte a megfelelő én-struktúra kialakulását, a tárgyi oldalon pedig a külvilág megfelelő szerveződését. Minthogy a külvilág a társadalmi másikat is magába foglalja, így a természeti külvilág szerveződése és a társadalmi szerveződés feltételezi egymást. A természeti világ és a társadalmi viszonylatok ilyen egymásba illeszkedése az egyén számára azt jelenti, hogy szükségleteinek kielégítése (amely a természeti tárgyak elsajátításától függ) és a másik megértése, a kommunikatív egyetértés nem választható el egymástól. A szükségleteknek tulajdonított központi szerep révén az érdekkövetés lesz a társadalmi ontogenezis központi mozzanata. Hogy az érdekelvű társadalmasodás-koncepciók dilemmáit elkerülje, Dux hangsúlyozza a cselekvők (természeti eredetű) egymásrautaltságát (hiszen szükségleteiket csak egymás útján elégíthetik ki). A kialakuló szubjektumnak

5 A szerző szociológiát tanít a freiburgi egyetemen (NSZK).

„saját szükségleteivel el kell ismernie a másik szükségleteit is, mivel az saját létezésének feltétele“. (Dux, 1986, 129) A szükségletek és érdekek kölcsönössége a normativitás, a morál kielégítő alapja. Az emberek Dux szerint azért értik meg egymást, mert érdekeik egymásra utalják őket.

Míndez természetesen egy a Habermasétól eltérő uralomkoncepcióhoz vezet. Míg Habermas számára az uralom a morális és kognitív fejlődés során megszerzett kompetenciák organizatórikus értékesítése (tehát az egyetértésen élőködik, s annak kibontakozását gátolja), addig Dux az uralmat a csoport kifelé irányuló érdekkövető cselekvéséből vezeti le — kifelé ugyanis nem áll az érdekek kölcsönössége. Így egy hódításra és háborúra hivatkozó uralomelméletet kapunk. (Dux, 1986, 134-137)

Bármit tartunk is Dux állításairól és metatörténeti rekonstrukcióiról (aligha meggyőző például az, ahogy az utilitarista dilemmából a kölcsönös belátás feltételezésével kikeményez, mint ahogy az uralmat hódításra visszavezető nézete is régi és a maguk egyszerűségében nem túl helytállóan bizonyult elképzelések felmelegítése), e gondolatmenet a habermasi elmélet alapjait érinti. Elutasítja azt a törekvést, hogy a történelmi materializmus nehézségeiből munka és interakció elkülönítésével keressünk kiutat. Az érdekkövetés beépítése az interakció elemi folyamataiba lehetetlenné teszi a célracionális, stratégiai cselekvések elkülönítését a kommunikatív cselekvésektől. A kommunikatív cselekvések elvesztik kitüntetett szerepüket, a koordináció funkcióját egyedül, az érdekek közbejötté nélkül nem képesek betölteni. Ez azonban aláássa a habermasi racionalitáskonceptiót is, hiszen annak magva épp a kommunikatív racionalitás eredeti volta a stratégiai racionalitással szemben. Lehetetlenné válik a modernitás-kritikának az életvilág kolonizálására való alapozása: ha végiggondoljuk, a kommunikatív cselekvés önállóságának eltűnésével nincs is már mit kolonizálni.

A Duxéhoz hasonló megjegyzéseket — kevésbé széles empirikus bázison, lemondva a metatörténeti rekonstruktív eljárásról — mások is tesznek. Így Berger szerint ez az elmélet kevésbé veszi figyelembe azokat a jelenségeket, amelyeket Foucault nyomán a „hatalom mikrofizikájának“ neveznek. Emellett Habermas — írja — túl racionalisztikus, nem veszi figyelembe azokat az ösztönstruktúrában vagy a társadalmi viszonyokban meglévő gátakat, amelyek a kommunikatív ész korlátait jelenthetik. (Berger, 1986, 265)

Thomas McCarthy a Habermas által előszeretettel felhasznált rendszerelméleti megfontolásokat vette kritika alá. Habermas, mint ismeretes, elkülöníti a cselekvők orientációinak egyeztetéséből eredő integrációt (a társadalmi integrációt, amely az életvilágot jellemzi) és a cselekvések nem szándékolt következményeiből, azok rendszerszerű összefüggéseiből származó integrációt. McCarthy számára kérdéses, hogy adekvátan leírhatók-e ezek az úgynevezett rendszerintegrációs területek a funkcionalista rendszerelmélet eszközeivel. McCarthy a Habermas által a gazdaság mellett elsődlegesként kiemelt politikai szférára koncentrál. A ténylegesen létező politikai rendszerek — mondja — nem értelmezhetők mint funkcionálisan differenciálódott és specializált, nyelvi egyeztetésre rá nem szoruló médiumok által vezérelt területek. Az adminisztratív szférában, a nagy bürokráciákban — úgy mond — az interakciók legalább olyan mértékben integrálódnak az orientációk, szervezeti célok stb. révén, mint a cselekvések szándékolatlan következményei által. A szervezetek szociológusok számára közismert informális aspektusára utal, az itt működő normákra és értékekre, rituáléokra és tradíciókra, érzésekre és beállítódásokra — vagyis a szervezetek igenis szociálisan integráltak. A formális szervezet, amely létét parancsok kiadásával és teljesítésével, szankciókkal való fenyegetőzéssel és szankciók alkalmazásával biztosítja, szintén nem tekinthető rendszerszerűen integráltnak, hiszen éppenséggel a szándékolt, nem pedig a nem szándékolt cselekvéskövetkezményektől függ fennállása. (McCarthy, 1986, 190-194) Vagyis „rendszerintegráció és társadalmi integráció úgy, ahogy azokat Habermas definiálta, inkább határesetek, mint alternatívák, melyek a lehetőségek mezejét korlátoznák ...“; „a legtöbb, ha nem minden szociális cselekvési terület mindkét módon szemlélhető“. (McCarthy, 1986, 195)

Hasonló értelmű Arnason⁶ kritikája, aki — a Habermas-könyv részletes elemzését mellőzve saját tézisei kifejtése kedvéért — úgy tűnik, joggal állapítja meg, hogy a politika és gazdaság rendszerelméleti értelmezésében kulcsszerepet játszó médiumelmélet nem képes megfelelően lefedni a megfigyelhető jelenségeket. (1986, 296 sk.)

c) Az a kritika, amely nemcsak a fogalmi pontosságot és az empirikus igazolhatóságot kéri számon, hanem az elméleti alapelgondolás elfogadha-

6 A szerző a melbourne-i (Ausztrália) La Trobe egyetemen tanít szociológiát.

tóságát is, eljárhat úgy is, ahogy ezt Hans-Peter Krüger⁷ teszi, aki feltételezi, hogy létezik egy olyan *másik* elmélet, amely megoldaná a Habermasnál fellelhető paradoxonokat. Abból indul ki, hogy Habermas — helyesen — látja a szokásos cselekvéseméletek (például az analitikus cselekvésemélet vagy a szimbolikus interakcionizmus) korlátait, azt, hogy a nyelvi kommunikáció magas fokú társadalmassági és racionalitási potenciálja cselekvéseméletileg kielégítően meg nem ragadható össztársadalmi fejlődési folyamatokból származik. (Krüger, 1986, 221) Csakhogy — úgymond — épp ezeket a társadalmi fejlődési folyamatokat igazán meg sem próbálja kommunikatív cselekvéselfogásával összhangban értelmezni (nem is teheti, mert a materiális reprodukció, a szubjektum-objektum-viszonyok elemzését kirekeszti), így a rendszerfunkcionalizmusnak engedi át a terepet. (Krüger, 1986, 224-227) Ezzel Krüger szerint eljátszik olyan lehetőségeket, melyek adva lettek volna a jelentés és érvényesség objektivitását össztársadalmi reprodukciós kontextusban megalapozó megközelítésben. Így mindazokat a nehézségeket, amelyeket mások Habermas szemére vetettek, elsősorban életvilág és rendszer dualizmusát és az ebből eredő paradoxonokat, annak tulajdonítja, hogy Habermas nem látja egy új „össztársadalmi kommunikációs mód“ kialakulását, amely átfogja a kommunikációs tevékenységet, gyakorlatokat és viszonyokat. (Krüger, 1986, 233,245) Ez utóbbi elméletről ugyan maga Krüger is elismeri, hogy annak kidolgozása még hátravan, de elvi lehetőségéről meg van győződve. (Krüger, 1986, 249) Mindazt, amit Habermas az interaktív viszonyok szerkezetéhez kapcsolt mint lehetőséget és eredményt (racionalitás, emancipáció), Krüger objektív, materiális, az interakciókat és a rendszerszerű összefüggéseket egyaránt átfogó folyamatokhoz szeretné kötni. Nyilván vissza szeretné venni az életvilág/rendszer megkülönböztetést, de ehhez elégségesnek tartja egy alternatív elmélet lehetőségének pusztá deklarációját.

Joas is szerencsétlenül tartja az életvilág/rendszer dualizmust, kritikája azonban nagyjából Habermas immanens nehézségeihez kapcsolódik. Alaptétele az, hogy Habermas elméletének egyes részei — cselekvésemélete, a társadalmi rend feltételeire vonatkozó elképzelései és a mai kapitalista-demokratikus társadalmak problémáival kapcsolatos elképzelései — nem

7 A szerző az NDK Tudományos Akadémiája Tudományelméleti és Tudománytörténeti Intézetének munkatársa.

következnek egymásból, az egyik elméleti komplexum sajátos megoldási módjai nem prejudikálják, hogyan kellene a másik komplexum kérdéseit megoldani (Joas, 1986, 145) Úgy véli, hogy ez nem az elmélet kidolgozatlanságának következménye, ezt a koherenciát meg se lehetne teremteni, s Habermasnak több ponton más irányokba kellene elindulnia.

A cselekvéseméletben szükség lenne szerinte egy olyan modellre, amely az expresszív, nem-teleologikus cselekvéseket és a nem-nyelvi vagy nyelv előtti szocialitást is tekintetbe venné (Joas, 1986, 147-151). A szó szoros értelmében vett testiség és a testhez kapcsolódó interakciók beépítése azonban aláásná Habermasnak azt a törekvését, hogy a kommunikatív cselekvés őseredeti voltához kapcsolja normatív, etikai feltevéseit.

A cselekvésemélet ilyen kitágítása is amellet szól, hogy szükségtelen a funkcionalista rendszerelmélet igénybevétele. Joas legfontosabb érve az, hogy minden cselekvésemélet implicit vagy explicit módon tartalmaz vagy egy „rendelméletet“ (*Ordnungstheorie*) vagy rendelméleti előfeltévéseket. (Joas, 1986, 155 sk.) Habermas ismeretes módon — Mead és a korai Parsons példáján — ennek az ellenkezőjét igyekezett demonstrálni, tudniillik azt, hogy a cselekvésemélet inherens okokból képtelen a társadalmi „rend“ értelmezésére, ezért van egy kvázi-belső kényszer a cselekvéseméleti megfontolásokon való túllépésre. Ha mármost ez nem áll (s legalábbis Parsons esetében tényleg az a helyzet, hogy ő korai elméletében is élt erős feltevésekkel a rend mibenlétére vonatkozóan — igaz, ezek még nem funkcionalista feltevések voltak), s ha ráadásul a cselekvésemélet sem redukálható a kommunikatív cselekvés elméletére, akkor tényleg elképzelhető egy olyan szociológia, amely nem dualisztikus megoldásokkal próbálja értelmezni a cselekvés és rend jelenségeit.

Amellet, hogy ezek szerint a funkcionalista rendszerelmélet igénybevétele nem szükséges, Joas szerint az, hogy Habermas mégis hozzá folyamodik, súlyos elméleti-episztemológiai nehézségekhez vezetett. Joggal utal arra a furcsaságra, hogy míg a funkcionalisták általában normatív irányultságúak voltak, és a szimbolikus reprodukció jelenségeire összpontosítottak (erre Parsons a legnyilvánvalóbb példa), addig Habermas (legalábbis részben) a funkcionalizmust éppenséggel a materiális reprodukció, a gazdaság értelmezéséhez kívánja igénybe venni. (Joas, 1986, 163) Ez természetesen önmagában még nem kifogásolható. Csakhogy a funkcionalizmus ilyen „materia-

lista“ értelmezése még nem mentesít az úgynevezett „célérték“ (*Sollwert*)-probléma megoldása alól. Arról van szó, hogy a társadalmi rendszerek nem rendelkeznek magától értetődő célértékekkel, határfeltételekkel. A társadalmi rendszerek nem „halnak“ meg, átalakulnak, a külső megfigyelő tehát nem tudja megállapítani, hogy egy funkcionálisan fontosnak minősített folyamat kimaradása tényleg veszélyezteti-e az adott rendszer fennállását. A célértékeket az adott társadalom kultúrája, identitásképző folyamatai határozzák meg. A társadalom tehát mintegy maga dönti el, hogy a funkcionális teljesítmények elmaradása miatt mikor került a léte veszélybe. Mindezeket épp a fiatal Habermas mutatta ki módszertani kritikáiban. Csak hogy ha ez igaz, akkor értelmetlenség az életvilágról leválasztott, önállósult rendszerfolyamatokról beszélni még a materiális reprodukció esetén is. Persze a célértékeket a kutató is meghatározhatja önkényesen — de ebben az esetben is elveszti az értelmét az önállósult reális rendszerfolyamatokról való beszéd. (Joas, 1986,165) Ha ez a kritika helytálló, akkor persze nem lehet az életvilág kolonizálásáról beszélni, mert nincs ki kolonizáljon.

A rendszer/életvilág dualizmusban episztemológiai paradoxon is rejlik. Habermas szerint az életvilágban mint szociokulturális mezőben alakulnak ki a résztvevők perspektívái, azok a módok, ahogy a világot látják. A szociológia szerinte maga is az életvilág kulturális erőforrásaiból táplálkozik, azzal próbálkozik, hogy ezeket a résztvevő-perspektívákat objektiválja. A rendszerfolyamatok szemügyre vétele azonban úgy, ahogy azt Habermas elgondolja, szélsőséges objektívációs követelményeket támaszt, hiszen teljesen függetlenül kellene az életvilágbeli értelmezésektől (eltekintve most attól, hogy ez a függetlenülés a célérték-probléma tekintetében milyen nehézségekhez vezet). Habermas — mondja Joas — ezt az objektíválást kommunikációelméletében gondolja el, éspedig úgy, hogy annak két módját összeforrasztja. Az első objektíválási mód az elbeszélő vagy történészé, aki nem külső megfigyelő, hanem megértő módon törekszik mások (az elődök) cselekvésének a megértésére. A másik objektívációs mód az ismeretelmélet specialistájáé (vagy a fenomenológusé), aki reflexív módon a megismerés és cselekvés előfeltételeit igyekszik tisztázni. A történész ugyan egyre jobb és jobb történeteket fog elmondani, a fenomenológus ugyan egyre tisztábban fogja látni a saját gondolkodásának és cselekvésének előfeltevéseit, de egyik állásponttól sem lehetséges Joas szerint az áttérés a rendszerfolyamatok

külső megfigyelőjének az álláspontjára. A történész mindig a résztvevő perspektívájából fogja leírni a történeteket, a fenomenológiai rekonstrukció empirikus plauzibilitása mindig független lesz magától ettől a rekonstrukciótól. (Joas, 1986, 166-170) Joas kritikája alapján tehát az a következtetés adódik, hogy a rendszerperspektívára való áttérés egyrészt nem szükséges (lásd a cselekvéseméleti megfontolásokat), másrészt módszertani nehézségeket támaszt (célérték-probléma), harmadrészt episztemológiai okokból kivitelezhetetlen.

Ugyancsak ismeretelméleti kritikát gyakorol Schnädelbach⁸ hallatlanul világos és precíz recenziójában. Igaz, magát a „kétlépcsős“ társadalomelméleti modellt nem bírálja, sőt azt szociológiailag sikerültnek tartja (Schnädelbach, 1986, 27), de egy olyan dilemmára mutat rá, amely a kétlépcsős modellt életre hívó szándék jogosultságát is aláássa. Ervelésének kiindulópontja a Joas által is elemzett perspektívaváltás: az tehát, hogy Habermas a résztvevő perspektíváját meg kívánja őrizni a megfigyelő perspektívájában, az 1. személyt a 3. személyben. Mármint a probléma kétféleképpen oldható fel Schnädelbach szerint. Egyrészt feltehetjük, hogy a megfigyelő 3. személy mindenképpen részese annak az életvilágnak, amely a tematizált cselekvés-szelethez tartozik, de ekkor egy univerzális perspektivizmus lesz az eredmény. A megfigyelő megőrzi ugyan kritikai beállítottságát, de csak a relativizmus vállalása árán. Vagy a megfigyelő 3. személy teljesen kilép a résztvevői szerepből (ezt Joas lehetetlennek tartotta, s tulajdonképpen Habermasnak is ez a véleménye), s akkor a világot képes komplementer módon mint életvilágot és rendszert értelmezni. Ezt Schnädelbach keresztülvihető programnak tartja, de csak azon az áron, ha az elmélet lemond kritikai jellegéről. (Schnädelbach, 1986, 29-33) A kritikai jelleg ugyanis — mondja Schnädelbach — nem egyszerűen azt jelenti, hogy valakinek történetesen nem affirmatív, hanem elutasító a véleménye a fennálló állapotokról, hanem azt, hogy az illető megalapozott és kritikailag újra csak megítélhető mércéket alkalmaz a világra. (Schnädelbach, 1986, 32-34) Erre viszont az, aki lemond a résztvevői szerepéről, képtelen, hiszen felmondta a kommunikációs közösséget azokkal, akiket megítél. Ha mércéket alkalmaz, azok esetlegesek és megítélhetetlenek lesznek.

8 A szerző a filozófia professzora a hamburgi egyetemen.

Schnädelbachnak a filozófiai beszédmódon belül maradó kritikája tehát ahhoz a végeredményhez vezet, hogy Habermas rendszerelméleti feltevései csak a kritikai igényről való lemondás mellett tarthatók. Ha viszont így van, lehet-e egyáltalán kolonizálásról beszélni, hiszen e fogalom eleve kritikai indíttatású?

Észre kell vennünk, hogy a habermasi elméletnek a módszertani alapokig elmenő kritikája visszavezetett minket a kritikai mérce, a kritika bázisa problémájához — s ez korántsem esetleges.

Pusztán pszichológiai szempontból is érdekes, hogy Habermas válasza (Habermas, 1986a) a nagyon mélyre hatoló és a könyv alapgondolatait és állításait felforgató kritikára végső soron megáll az alapgondolatok újbóli affirmációjánál. Ez mintha merevséget és a kritika elviselésére való képtelenséget sugallna, ami furcsa lenne az uralom nélküli kommunikáció egykori teoretikusánál — de talán más okok magyarázzák e magatartást.

Habermas persze sok ponton módosítja is téziseit, finomítja a gondolatmenetet, néhol még önkritikát is gyakorol. Ilyen nem túl hangsúlyosan előadott, de szerintem lényeges módosítás az, amely az úgynevezett tiszta imperatívuszokkal kapcsolatos. *A kommunikatív cselekvés elméletét* ismerők tudják, hogy a kommunikatív cselekvés értelmezésében fontos szerepet játszik az eredetileg Austintól származó beszédaktus-elmélet, az a feltételezés, hogy a beszéd nem egyszerűen kíséri vagy leírja a cselekvést, hanem (Austin szerint sokszor, Habermas szerint gyakorlatilag mindig) maga is cselekvés. Az imperatívusz esetében ez világos: a „Fel a kezekkel!“ maga a felszólító cselekvés. Habermas eredetileg a „tiszta“ imperatívuszokat egy önálló beszédaktus-osztályba sorolta; jellegzetességük az, hogy a felszólítás itt pusztán hatalmi eszközökön alapul. Ebben különböznek más felszólításoktól, amelyek egy közösként elismert vagy annak vélelmezett normatív rendre való implicit vagy explicit utaláson nyugszanak (például „Idegeneknek tilos a bemenet!“). Ha volnának normatív le nem fedezett imperatívuszok, ezzel rés nyílna a „hatalom mikrofizikájának“ elemzése felé. Habermas most bezárja a rést, s kijelenti, hogy a tiszta imperatívuszokat is normatíván lefedezett felszólítások mintájára kell elemezni, parazita esetnek kell őket tekinteni. (Habermas, 1986a, 361) Le is szögezi: a hatalom és az egyet nem értés elemzésének feltétele a sikerült kommunikáció és az egyetértés elemzé-

se. „Szigorúan véve a disszenzus, az egyet nem értés csak a megértés-orientált cselekvés feltételei mellett léphet fel...” (Habermas, 1986a, 371)

A fogalmi pontatlanságokat, tisztázatlanságokat illető megjegyzéseket az alap gondolat újbóli kifejtésével igyekeznek elhárítani. Úgy látja, hogy az életvilág és rendszer, a szociális integráció és a rendszerintegráció, amelyek kezdetben valóban csak analitikus megkülönböztetések, egységes folyamatok különböző aspektusai voltak, a fejlődés során valóban önállósulnak, szétválnak, s így teljesen jogosult őket egyszerre analitikus aspektusokként és önállósult szférákként, illetve mechanizmusokként kezelni. (Habermas, 1986a, 379-383, 386) A fogalmi koherenciát számonkérő kifogásokra Habermas tehát evolucionista feltevések segítségével válaszol.

Újra megerősíti azt a kritikusai által nagyon különböző módon megítélt szándékát, hogy a kommunikatív gyakorlatban lelje fel a kritika bázisát és azt a vezérlő eszmét, az észnek azt a felfogását, amely nemcsak az elméleti kritika számára nyitja meg az utat. „Nem vállalkoztam volna a beszéd észszerű potenciáljának a rekonstrukciójára, ha nem számítottam volna arra, hogy ez úton szert tehetek a kommunikatív ész fogalmára a mindennapi megértés meg nem kerülhető gyakorlata általános és szükségszerű előfeltevéseinek normatív tartalmából. Nem ilyen vagy olyan preferenciákról van szó, nem a racionális élet 'nálunk' vagy 'náluk' szokásos elképzeléseiről; az ész hangjának rekonstrukciójáról van szó, s ezt a hangot nem hallgattathatjuk el a mindennapi élet kommunikatív gyakorlatában, akár akarjuk, akár nem.” (Habermas, 1986a, 368)

Természetesen nemcsak a racionalitás mércéje körül forog a vita. Habermas újra megerősíti, hogy a patológiák feltárása útján elmélete nem mentes bizonyos gyakorlati szándékoktól. „Egy olyan társadalomelmélet, amely lemondott a történetfilozófiai magabiztosságról, de a kritikai igényt nem adta fel, politikai szerepét csak abban láthatja, hogy eléggé érzékeny jelenkor-diagnózaival felhívja a figyelmet a jelenkori helyzet lényeges ambivalenciáira. Csak a strukturálisan lehorgonyzott, de ellentétes fejlődéstendenciák ismerete láttatja meg a gyakorlati beavatkozási lehetőségeket.” (Habermas, 1986a, 391)

Mindkét mozzanat lényeges: az is, hogy a kritika bázisát egy univerzális emberi képességben és gyakorlatban, a beszédben leli fel, s az is, hogy a krízis-

tendenciák gyökerét egy objektív, jól azonosítható és megfigyelő álláspontjáról is leírható folyamatban fedezi fel.

Habermasnak jó okai voltak arra, hogy válaszcikkében makacsul visszatartsa ama „szerencsétlen házasság“ felbontását. Ehhez csak végig kell nézni, hogy milyen eredményre vezetnének a kritikusai által megfogalmazott javaslatok.

Az egyik lehetőség az lenne, ha a kommunikációelméletben megfogalmazott erős feltevéseket a beszéd ésszerű alapjairól feladná, és az életvilágelemzést erőteljesebben a rendszerelemzés alá rendelné. Körülbelül azt jelentené ez, hogy — Schnädelbach szavaival — lemondana arról a lehetetlen kísérletről, hogy 3. személyben (a megfigyelői álláspontban) megfogalmazott leírásokban megőrizze az 1. személy (a résztvevő) szempontjait. A 3. személy így elvesztené azt a lehetőségét, hogy leírásait kritikai szellemben fogalmazza meg, hiszen nem tudna állást foglalni a megfigyelt állítások érvényessége tekintetében (mert nem résztvevő, nem 1. személy többé).

Alexander brutális nyíltsággal körülbelül ezt javasolja. Arra hivatkozik, hogy a modern gazdaság és politika nem minősíthető teljesen instrumentálisnak, hogy az elnyomó és veszélyes elemek a modern társadalmakban nemcsak ebből a szférából származnak, hanem legalább annyira az életvilágból is (autoriter család, vallási szekta, kortárs csoport). (Alexander, 1986, 91-92) A modern életvilág — mondja Alexander — korántsem racionalizált, tele van irracionális elemekkel, misztériumokkal, a szentség modern formáival, mítoszokkal. A racionalitás relativisztikus formáját védelmezi, s arra hívja fel Habermast, dobja le végre a kritikai elmélet terhét, lépjen már ki végre teljesen a marxi hagyományból. (Alexander, 1986, 105, 106)

Nem vizsgáljuk most Habermas bonyolult viszonyát Marxhoz. Az világos e nélkül is, hogy az Alexander által követelt lépésre Habermas nem hajlandó. Ez nemcsak alkotói és életstratégiai döntés dolga. Jó érveket sorakoztat fel, nem utolsósorban erről szól az egész vitatott mű. A kritikai igény feladása Habermas számára lehetetlen, ez a kiút a nehézségekből nem létezik.

Sok tekintetben hasonló a megoldás, amit Krüger és Berger kínál neki. Mindkettőjüknél arról van szó, hogy az elmélet segítségével olyan ösztársadalmi, objektív kríziseket kell azonosítani, amelyek az adott rend fennállását veszélyeztetik. Feltételezik: vannak a valóságban olyan folyamatok és

jelenségek, amelyeken a változás iránya mintegy objektíven felismerhető. A változás szükségességét tehát nem belátni kell jó érvek alapján, hanem megfigyelni. A kritikai elmélet így a rendszerfolyamatok oldalára állna, azok ügyvédje lenne.

Hogy Krügernek ez a véleménye, azt inkább csak sejtem, mert részletesen nem fejt ki. Berger viszont nagyon egyértelmű e tekintetben. Azt mondja, hogy a habermasi kordiagnózis nem érzékeli megfelelően a gazdasági világfolyamatokat, az „immanens ellentmondásokat“, állam és gazdaság konfliktusait, amelyek a modern kapitalizmust jellemzik. (Berger, 1986, 272-276) Berger maga sem ortodox marxista, hiszen leszögezi, hogy nem tartható az a marxi tétel, miszerint a munkásosztály a történelmi változás hordozója, szubjektuma. De úgy véli, értelmes dolog „strukturális törésekről“ beszélni, s ezek fontosabbak, mint a „kolonizálási“ jelenségek (sokban hasonlóak Arnason fejtegetései is).

Egyfajta strukturalista objektívizmus ez, amely nagyon sokban különbözik a habermasi vállalkozástól. Ez utóbbi ugyanis nem elégedett meg azzal, hogy a rendszerracionalitás deficitjeit felmutassa, hanem kereste azokat a mércéket is, amelyek szerint a cselekvők elfogadhatatlannak vagy elviselhetetlennek tartanak egy állapotot, amelyek szerint a helyes és igazságos fogalmait kialakítják. Ezek a kérdések Berger modelljében megfogalmazhatatlannak, s ez túl nagy árnak tűnik a cserébe nyert kétségtelen nagyobb fokú egyértelműségért.

Joas és még néhányan mások egy másfajta átorientálódást kívánnak. Mint Joas A. Giddensre hivatkozva írja, az igazán radikális funkcionalizmuskritikának a kollektív cselekvés elméletének irányába kell elindulnia. Olyan kérdéseket kell vizsgálnia, mint az egyéni és kollektív cselekvések szándékolt és nem szándékolt következményei, a kollektív cselekvők és a kollektív identitások konstitúciója, a normatív szabályozások és a normatív konfliktusok kollektív kezelésének módozatai. (Joas, 1986, 165-166)

Habermas ezt az elméleti irányvételt már régen elutasította, félve azoktól a — nemcsak elméleti — következményektől, amelyek a kollektív szubjektum, illetve egyfajta hiposztázált világtörténeti szubjektum feltevéséből adódnak. Hogy részéről nemcsak elméleti vitakérdésről van szó, azt látszik igazolni az is, hogy épp ezen a ponton Habermas válasza szokatlanul heves. Amikor Joas (és Honneth-et meg McCarthyt) a kollektív cselekvő kérdésé-

nek felvetése miatt praxisfilozófiai eltévelyedésekben leledzőként bélyegzi meg, válasza érzelmileg átfütötte válik, s minősítő jelzők sokaságát alkalmazza.

Kétségtelen, hogy a megbélyegzettek a társadalmelemzésben olyan struktúrákat akarnak kibontani, amelyek a kommunikatív cselekvés közvetlen szerkezetein túlnyúlnak, de nem is kvázi-önálló, médiumvezérelt alrendszer. Az e törekvással való rokonszenv sem fedheti el e megközelítés komoly buktatóját. Előbb-utóbb ugyanis azonosítani kell a történelemben ezeket a kollektív cselekvőket, s mi történik az elmélettel, ha nem találja őket, illetve ha valamilyen szervezet, mozgalom, párt rabul ejti az elméletet. Habermas elképzelése ezeket a buktatókat próbálja elkerülni, s ennek ára van. Hiszen az a kérdés is feltehető, hogy kik lesznek azok, akik védekeznek az életvilág kolonizálása ellen, s ha lesznek ilyenek, akkor hogyan fognak védekezni. Habermasnál ezekre a kérdésekre nincs válasz, mert nem tud s nem akar kollektív cselekvőkben gondolkodni.

A kollektív cselekvő problémájához kapcsolható Charles Taylor⁹ és Habermas vitája a formális és materiális etikáról. Taylor, aki rokonszenvzik Habermas anti-individualista és kommunikatív etikai nézeteivel, elfogadhatatlannak tartja formalizmusát. (Taylor, 1986, 44) Habermas etikájának formalizmusát mindig eredménynek s nem hibának tartotta. A „jó élet“ kérdésének tárgyalását mindig mellőzte, úgy gondolta, hogy ebben mindig egy adott kultúra értékei döntenek úgyis, s a kérdés eldöntését a cselekvőtől nem veheti el a morálfilozófus. Eljárási etikát (*Verfahrensethik*) konstruál, amely nem azt mondja meg, hogyan kell cselekedni, hanem azt: hogyan lehet tisztázni azt, hogy hogyan kell cselekedni.

Taylor szerint Habermas érvei csak azért hatnak meggyőzően, mert kortársai vagyunk, implicite ugyanazon emberfogalommal élünk. Kétségtelen - mondja Taylor — ha az érdekeimet elébe helyezem az egyetértés kialakításának, partnerem érveit negligálom, akkor megsértem a diskurzus formális szabályait. De mi okom lenne arra, hogy ne tegyem ezt? Erre csak egy másik, szubsztanciális szinten lehet válaszolni, ahol az egyetértést olyan célként határozom meg, amelyre érdemes törekedni. (Taylor, 1986,46) Taylor jogosulatlannak tartja az igazságosság formális elveinek és a „jó élet“ kérdé-

9 A szerző a politikai filozófia professzora a McGill egyetemen (Montreal, Kanada).

seinek az elválasztását, s morális intuíciónkra hivatkozik, amely ezt az elválasztást képtelen végigvinni.

Könnnyű elképzelni Habermas ellenérveit. Taylor érvelése nem eléggé kidolgozott, s álláspontja nem is túlságosan népszerű a filozófiai közvéleményben. Érdekes viszont, hogy Joas és McCarthy mennyire rokonszenveznek elképzeléseivel, s ez logikus is. Aki kollektív cselekvőről beszél, s kritikai elméletet művel, nem kerülheti meg, hogy ne szóljon a „jó életéről“ a gyakorlatban kialakított elképzelésekről, ne foglaljon állást azokkal kapcsolatban — s ehhez Habermas formális etikája tényleg nem nyújt támpontot.

Habermas jó vagy legalábbis megfontolandó érvek alapján, indokolt politikai és filozófiai félelmektől mozgatva vetette el azt a lehetőséget, hogy egy kollektív cselekvésemélet talajára lépjen át. Az objektív krízistendenciák, egyfajta neo-ökonómizmus vállalását is jó okokkal utasította el. Így viszont aligha maradt számára más lehetőség, mint hogy a „boldogtalan házasság“ keretein belül próbáljon mozogni továbbra is, életvilág és rendszer dualizmusában gondolkodjon. Ezt a dualizmust jogos episztemológiai, módszertani és tartalmi kritikák érték. Habermas ragaszkodását hozzá mégse tekinteném megkövesedésnek vagy patológikus makacsságnak. Paradox helyzete a kritikai elmélet paradoxona.

Ennek a kritikai elméletnek nem kell objektív rendszerfolyamatok, gazdasági krízistendenciák ügyvédjévé válni, hiszen az önállósult rendszerfolyamatok kritikája független attól, hogy ez vagy az a rendszer képes-e működési problémáit megoldani. A kritika bázisa lehet az életvilág, a benne kibomló procedurális racionalitás, s nem kell elköteleznie magát a társadalmi élet egyik szereplője mellett sem, mindegyikkel szemben megőrizheti önállóságát, álláspontja nem függ ettől vagy attól a konkrét célkitűzéstől. S az úgynevezett értékmentes szociológiával szemben a folyamatok oksági vagy funkcionális elemzését úgy végezheti, hogy nem kell félnie attól, hogy magyarázata igazolássá válik.

Mindennek ára van — ez derül ki ebből a kötetből -, s nem tudom, hogy még mindig nem kisebb-e ez az ár, mint a nyereségek, amikre szert tesz.

Adalékok a nyilvánosságfogalom kritikájához

A nyilvánosság változása — párhuzamosan a politikai mező átrendeződésével — 1989 legszembetűnőbb folyamata volt. Ezen változás közben a „nyilvánosság” fogalma abszolút magától értetődőnek tetszett. Evidenciákról nem szokás elmélkedni — most mégis ezt teszem. Magyar nyelvterületen továbbra is Jürgen Habermas lassacskán harminc esztendő könyve (1971g; Habermas, 1993) az egyetlen komoly hivatkozási alap. Igaz, Habermas ma már sokak számára túl baloldali; én mégis tőle indulok ki, amikor arra vagyok kíváncsi, hogy valóban olyan magától értetődő és egyszerű-e az egész nyilvánosság-probléma.

Habermas nyilvánosság-könyve annak idején azért volt alapvető támpont, mert segített elképzelni azt, ami hiányzott. Nálunk elsősorban nem a későkapitalista tömegkommunikációt bíráló gondolatai hatottak igazán - noha az ő szemszögéből ezek voltak az igazán fontos gondolatok. Sokkal fontosabbnak tűntek azok a fejtegetések, amelyek a habermasi társadalomkritika normatív bázisát megteremtve a nyilvánosság „alaprajzát” vázolták fel. Erről a normatív bázisról lehetett értelmezni a magyar „korlátozott”, „negyed” vagy „fél” vagy akárhányad nyilvánosságot, mint amelyik nem valósítja meg a nyilvánosság alapeszméjét (azt, hogy csak az érvek számítanak), s figyelmen kívül lehetett hagyni, hogy Habermas szerint éppenséggel a modern nyugati pluralizmus sem valósítja meg ezt.

Az elemzést mindenképp célszerű Habermas könyvének fogalmi (nem gondolati) központjában, a nyilvánosság „alaprajzának” tárgyalásánál kez-

deni. Habermas itt (grafikusan ábrázolva) a nyilvánosságot egy szélesebb fogalmi keretbe helyezi el. E fogalmi keret vázát a közhatalom/polgári társadalom megkülönböztetés adja. A nyilvánosság ezen belül a polgári társadalom oldalára kerül („a közönséggé összegyűlt magánszemélyek világaként foghatjuk fel“ — Habermas, 1971g, 44). Itt azonban elválik a magánélettől: „A magánemberek területe fogja át a szűkebb értelemben vett polgári társadalmat, tehát az áruforgalom és a társadalmi munka területét; ebbe van beágyazva a család a maga intimszférájával.“ (Habermas, 1971g, 48) Ez az elkülönítés természetes: hiszen a nyilvános a köznapi kommunikációban éppenséggel a magánnal kerül szembe. A nyilvánosság így tulajdonképpen köztes pozícióban van, s ez is a lényege: a nyilvánosságnak éppenséggel politikai funkciója van társadalom és közhatalom között, de ezt mintegy a magánemberek „oldaláról“, a magánszemélyek világához tartozva látja el. Ebbe a politikai funkciójába azonban a nyilvánosság Habermas szerint csak fokozatosan nő bele. Még a politikai nyilvánosság kialakulása előtt létrejött „irodalmi előalakja“, a nyilvános okoskodás „gyakorló tere“, a közép- és városi, irodalmias nyilvános kultúrája. (Habermas, 1971g, 46-7)

Látható, hogy a polgári társadalom/közhatalom oppozíciója mellett a nyilvánosság mellérendelt harmadik. Ezért az a gondolat is felmerülhet, hogy a nem nyilvános (=magán?)/nyilvános oppozíció talán ugyanolyan fontos a polgári világ jellemzésében, mint az előző. Ennek megvizsgálására azonban csak később kerülhet sor.

Habermas „alaprajzában“ lényeges az irodalmi és a politikai nyilvánosság mintegy genetikai összekapcsolása, hiszen csak így igazolható, hogy a polgári nyilvánosság valóban a magánszemélyek társalgásából nőtt ki. Kiegészíti ezt a feltevést az a másik, itt hallgatolagos sugalmazás, hogy a nyilvánosság a polgári társadalom ügye, a közhatalom maga csak a nyilvánosság partnere. A nyilvánosság ezzel a politikai rendszer területén kívülre tevődne át — ami intuíciónknak első pillantásra abszurdnak tűnik, hiszen nekünk — és Habermasnak is — a nyilvánosság mégiscsak politikai ügy. A harmadik elemzésre érdemes kérdés a gazdaság, az áruforgalom és a nyilvánosság viszonyára vonatkozik. Az áruforgalmat Habermas egyértelműen a polgári társadalom nem-nyilvános rekeszébe utalja, nem logikátlanul. Egyfelől csak így őrizhető meg ugyanis a séma tisztasága és átláthatósága. Másfelől közvetítő szerepre csak az a nyilvánosság vállalkozhat, amely valóban független

az árucseré világától és az ott uralkodó részérdekektől. Csak így válhat a nyilvánosság az „okoskodás“ birodalmává. (Habermas, 1971g, 44,110) A nyilvánosság és a gazdaság (az áruforgalom, a különérdekek világa) jelentős eleme tehát az „alaprajznak“. A következőkben azt kell megvizsgálnunk, hogy ezeket a feltevéseket Habermas maga mennyire tudta igazolni, illetve extern megfontolások alapján mennyire tűnnek egyáltalán igazolhatónak, s ha nem, akkor ebből milyen konzekvenciák adódnak.

Kezdjük a dolgot hátulról, gazdaság, áruforgalom és nyilvánosság viszonyától. Habermas a polgári nyilvánosság keletkezése kapcsán vázlatos áttekintést ad a kapitalizmus keletkezéséről, amely ahhoz vezet, hogy az „alattvalók“ helyére a „közönség“ lép, amely képes és hajlandó arra, hogy a „felsőbbiséget“ számadásra szorítsa. „Mivel egyrészt az állammal szembe került társadalom világosan elkülöníti a közhatalomtól a magánterületet, másrészt azonban az élet újratermelését a magánháztartás korlátain túl közérdekű üggyé teszi, a közigazgatással való folytonos érintkezés zónája abban az értelemben is „kritikaivá“ válik, hogy az okoskodó közönség kritikáját idézi elő.“ (Habermas, 1971g, 41) Mi az, ami közérdekű ügy az élet újratermeléséből a „magánháztartás korlátain túl“? Habermas joggal véli úgy, hogy az irodalmi és politikai nyilvánosság kialakulása nem magyarázható a tőkés gazdaság követelményeiből (az „alaprajzban“ ennek a logikának felel meg a nyilvánosság köztes helyzete). A nyilvánosság ebben az értelemben (egyebek mellett) a „polgári társadalom“ terméke. Azokra a társas viszonyokra utalunk e kategóriával, amelyek a XVIII. század kora-polgári (párizsi és londoni) városi társadalmaiban, a középrétegek körében kialakultak és megszilárdultak, s amelyeknek messzenyúló hatásuk volt a nagy forradalom utáni társadalmi formaképződésre, még ha az sok tekintetben meg is tagadta ezeket az „ősi“ formákat (így például fokozatosan, romantikus gesztussal felszámolta ezek szertartásosságát, az érintkezési formák, módok gesztusok kidolgozottsága iránti érzékenységét) (Sennett, 1998). A szorosan vett gazdaság nem tartozik a nyilvánosságra, azt éppen a gazdasági kapcsolatoktól való viszonylagos függetlenedés lehetősége teremtette meg — s ez összefügg azzal, hogy a társadalmi státus világa és a személytelessé váló árukapsolatok világa egy bizonyos közép-polgári szinten elválik egymástól.

Habermas azonban elfeledkezni látszik arról, amit maga is leírt az előző lapokon: a kapitalista gazdaság maga is bizonyos értelemben csak „nyilvánosként“ képes működni. A forgalmi összefüggés (a lokális és interregionális piacok hálózata) kezdettől fogva rá volt utalva a hírforgalomra, amely nem külső elem, függelék a tényleges áru- és pénzforgalomhoz képest, hanem annak szerves része. Igaz, ez a hírforgalom megszervezhető volt magánalapon vagy oligopólikus módon is. Csakhogy a forgalom kibővülése elképzelhetetlen az információk titkossága mellett. A tőzsdék működése már csak nyilvános kommunikációra alapozva képzelhető el: maga a tőzsde értelmezhető mint egyfajta kommunikációs centrum.

Elméleti megfontolások arra intenek, hogy a kifejlett piaci gazdaságot csak mint nyilvános gazdaságot lehet elképzelni. A piac ugyanis csak fejlett pénzrendszer mellett képes nagyobb területek áruforgalmát bonyolítani. Triviális, hogy a pénz mint általánosított, szimbolikus kommunikációs médium implikálja, hogy a pénzforgalomban résztvevők a lényeges információknak (árfolyamoknak, forgalmi volumeneknek, stb.) könnyen a birtokába juthatnak — azaz ezeknek az információknak egy elég nagy része nyilvános. A piaci nyilvánosság jellegzetes példáját a közismert Lloyd kávéház adhatja, a hajóbiztosítási ügyletek XVIII. századi londoni centruma: az ilyenféle ügyletek nagy méretekben a nyilvánosságnak az információkból való kizárása alapján nem folytathatók.¹ Elméleti megfontolásokból állítható, hogy egyáltalán, ha szimbolikus általánosított médiumokról beszélünk, akkor fel kell tételeznünk egyfajta nyilvánosságot. Luhmann nyomán feltételezhetjük, hogy e médiumok sajátos teljesítménye éppen az, hogy a kommunikációt kioldják az interakciók esetlegességéből, biztosítják az elfogadást nagyon erősen változó feltételek mellett is. (Luhmann, 1984) Ezek a változó feltételek éppenséggel a résztvevők magánlétéből eredő feltételek. A pénzre (s Luhmannál a tulajdonra mint iker-médiumra) az jellemző, hogy a mindenkori interakciós partner helyzetétől, speciális vágyaitól, gazdasági és kognitív felszereltségétől (azaz egész emberi, „magán“ lététől) eltekint, éppenséggel csak az számít, hogy ki képes az interakcióban a médium

¹ Ebben az értelemben a gazdaság „nyilvánossága“ a rendszernek a Kornai értelmében vett „súrlódását“ csökkenti. Természetesen, ahogy lentebb majd látjuk, tökéletesen nyilvános, így tökéletesen súrlódásmentes gazdaság nincs, a gazdasági cselekvések teljes transzparenciája éppoly illúzió, mint a politikaiaké.

megfelelő mennyiségét „lehívni“ azaz fizetni. (Luhmann, 1987)² Az e médiu-
mok által vezérelt viselkedés így nyilvános abban az értelemben, hogy a
sajátos körülményekre, adottságokra, egyedi szituációra hivatkozva senkit
sem zár ki a partnerek közül — azaz feltételezi az általános hozzáférhetőség
elvét.

Megfelelő alappal állítható, hogy a kapitalista gazdaság nyilvános gazda-
ság — és sokkal inkább az, mint a prekapitalista oikosz vagy uradalmi gazda-
ság, amely ugyan egy reprezentatív nyilvános központ, az udvarház köré
épül, de működése szempontjából nem szorul rá a piachoz hasonló kom-
munikációs központra. Ha azonban ez így van, akkor a habermasi „alap-
rajz“, amelynek nem pusztán pedagógiai, magyarázó funkciója van, hanem
nagyon is fontos elméleti téziseket összegez, összezavarodott. A polgári
nyilvánosság nem úgy jelenik meg most már, mint két önmagában nem-
nyilvános szféra közvetítője, hanem mint irodalmi és politikai nyilvános-
ság, egy a nyilvános cselekvés és társalgás lehetséges szférái közül.

Eszre kell persze vennünk, hogy noha érvelésünk plauzibilisnak tűnhet,
de suba alatt a nyilvánosság-fogalom átértelmezéséhez vezetett. Ha a piaci
viselkedést is nyilvánosként értelmezzük, akkor ennek már nem attribútuma
a Habermas által emlegetett „okoskodás“. A piaci szereplőtől ugyan
ideáltipikusan elvárhatjuk a racionális gondolkodást, de a nyilvánosság
Habermasnál eredetileg valami többet jelent. A nyilvános okoskodást ugyanis
olyan eszme vezeti, amely „mindenféle uralommal szemben áll“, a nyilván-
osság „olyan intézményeket fejlesztett ki, amelyek objektív értelmüként,
magukban foglalják tulajdon megszüntetésük eszméjét“. (Habermas, 1971g,
130) Habermas egyfajta utópikus többletet lát tehát a nyilvánosságban -
épp ezért működhet ideológiakritikája bázisaként.

2 Épp ezért viszont kevésbé plauzibilis, hogy Luhmann a barátságot és a szeretetet is ilyen;
médiumpént értelmezi — hiszen itt, mint írja, a vezérlő szabály épp a „Te és senki más“
elve, azaz az interperszonális általánosíthatóság eszik. (Luhmann, 1987,105-6) Különb-
séget kell tenni aközött, hogy egy viselkedésminta meglehetősen elterjedt-e (ez igaz a
romantikus szerelem mintájára), s hogy feltételezi-e a minta követése az interakció par-
tikuláris körülményeitől való eltekintést (ez a romantikus szerelem esetében nyilvánva-
lóan nem igaz, míg minden szimbolikusan általánosított médium — a pénz, a hatalom,
az általánosított befolyás, az igazság — esetében viszont igen).

A piac és a polgári nyilvánosság közt számos analógia van. A piac bázisa is a személyes, polgári magánautonómia és egyenlőség (a tulajdon autonómiája), ez is a közhatalomtól egyre inkább a független szféraként szerveződik meg, ebből sem lehet kizárni senkit, ez is elvileg lezáratlan (ti. azok előtt, akik a szükséges kvalifikációkkal rendelkeznek — itt a tulajdonnal, a nyilvánosságban a műveltséggel),³ ez is autonóm dinamikával terjeszkedik, állandóan újabb és újabb területeket profanizál, azaz tesz kérdésessé (eladhatóvá). (Habermas, 1971g, 56-58) De utópikus többletet a piaci szerkezet nem tartalmaz.

Tulajdonképpen azonban nem a nyilvánosság (a „tulajdonképpeni“ nyilvánosság) és a piac közti analógiáról van szó. A piac és a Habermas értelmében vett „nyilvánosság“ egyaránt felfoghatók a társadalom strukturálisan-funkcionálisan elkülönült részterületeiként. A piac és a nyilvánosság homológiája (és funkcionális elkülönülése) egy ilyen elméleti keretben is jól értelmezhető lenne. Amikor azonban a piaci viselkedés „nyilvánosságról“ beszélünk, akkor nemcsak arra utaltunk, hogy a piac működése feltételezi bizonyos kommunikációs centrumok és csatornák meglétét, hanem arra is, hogy a piaci cselekvőknek repertoárjukban rendelkezniük kell a nyilvános viselkedés képességével (a nyilvános/nem nyilvános közti különbségtétel és e különbségtétel stratégiai szándékú alkalmazása képességével). A „nyilvánosság“ és a piac azért látszik homológiának, mert a cselekvők mindig képesek arra, hogy a (verbális és nem-verbális) kommunikációikban különbséget tegyenek a között, ami másokra is tartozik, s a között, ami „magántermészetű“. Ez a különbségtételt kétségtelenül megkönnyíti az általános kommunikációs médiumok megjelenése: mintegy automatizálják ezek a döntéshozatalt a tekintetben, hogy mi maradhat meg az interakciók partikuláris kereteiben, s mi az, ami akarva-akaratlan „mindenkire“ tartozik. Ezekkel a megfontolásokkal a „nyilvánosság“ cselekvéseméleti értelmezése felé tettünk egy lépést, a „nyilvánosság“ helyett inkább 'nyilvános viselkedésről' beszélhetünk. Mint majd demonstrálni fogjuk, valójában ez a perspektívaváltás fenyegeti igazán a „nyilvánosság“ „utópikus többletét“. Meg kell azonban vizsgálnunk, hogy van-e még olyan elem a habermasi megközelítésben, aminek a kritikája indokolja e perspektívaváltást.

3 Ha Bourdieut követjük, akkor itt két tőkefajta kell látnunk, s nem kell semmi csodálatot látni abban, hogy ezek körforgása homológ szerkezeteket eredményez.

Az irodalmi és a politikai nyilvánosság viszonyának stratégiai jelentőségéről az érvelés szempontjából már szóltunk. Habermas erősen támaszkodva Ernst Manheim munkájára (1979) a nyilvánosság elsődleges intézményeit a polgári és irodalmi társaságokban, salonokban találja meg (Habermas, 1971g, 49), amelyek fokozatosan megszabadulnak kezdeti rituális-titolózó külsőségeiktől, s egy az udvaritól eltérő irodalmi-társasági kultúra központjai lesznek. Ez tehát ama „előkészületi terep“, s innen kell megtalálnunk az átlépést a politikai nyilvánosságba. Habermas kétféle érvet ad elő amellett, hogy lehet ilyen átlépésről beszélni. Az első lényegében a szimbolikus szférában mozog, egyfajta *Wahlverwandschaftot* állapít meg az irodalmi és a politikai nyilvánosság között. Arra utal ugyanis, hogy amint az irodalmi nyilvánosságban érvényesül a felvilágosodás folyamata, a résztvevők „az érv tekintélyén kívül semmi más tekintélyt nem ismernek“ (Habermas, 1971g, 65), ugyanígy a politikai racionalításban uralomra jut az a felfogás, amely a törvény tekintélyét a nyilvános kihirdetéshez, az egyetértéshez, az emberi értelem általánosságához köti (Habermas, 1971g, 81-3). Mindez természetesen önmagában még nem meggyőző.

Habermas másrészt történeti érveléssel támasztja alá tételét. Az angol fejlődésből a politikai sajtó kialakulását, a parlamenti tárgyalások — mint tudjuk, mind a mai napig nem teljes — nyilvánosságának a megteremtését emeli ki. (Habermas, 1971g, 86) A folyamat kezdetét a XVII. században még általános politikai cenzúrának az enyhítése jelzi 1695-ben. A XVIII. század elején működik a politikai pamfletírók klasszikus generációja (természetesen a politikusok és a kormányzat szolgálatában): Defoe, Swift, Tutchin; a század elején szaporodnak el a politikai lapok, s a század utolsó harmadára már kvázi-modern állapotok alakulnak ki, miután a parlament üléseinek a titkosságát is áttörik (nem utolsósorban a plebejus támogatással rendelkező Wilkes-féle zavargások következtében). E röviden összefoglalt történetben természetesen szerepet játszik az irodalmi nyilvánosság, a vezető publicisták révén, mint ahogy a sajtó szerkezetének átalakulása sincs hatás nélkül a polgári társasági formákra. Habermas tézise azonban ennél sokkal erősebb. A nyilvánosság közvetítő funkcióját emeli ki, s átmenetet tételez fel, amelynek során az irodalmi nyilvánosságban mint valamiféle oltalmazó üvegházban felnevelkedett okoskodás kiterjed a parlamentben tárgyalt ügyekre is. „A közönség politikai okoskodása a XIX. század küszöbére már oly-

annyira megszerveződött, hogy az állandó kritikai kommentátor szerepében kifejezetten megszüntette a parlament exkluzivitását, és a képviselők hivatalosan elfogadott vitapartnerévé fejlődött.“ (Habermas, 1971g, 98)

Úgy tűnik, hogy Habermas itt több, egyébként jól elvlasztható mozzanatot összeolvaszt. Viszonylag jól ismert az irodalmi nyilvánosság kialakulása. Ebben a folyamatban a különböző társadalmakban sok a fejlődésbeli analógia, s a magyar irodalmi nyilvánosság — természetesen jókora időbeli „késéssel“ — nagyon hasonló intézményeket és viselkedésformákat épített ki. Túlzás lenne azonban azt mondani, hogy akárcsak Angliában is az irodalmi nyilvánosságban felnevelődött közönség kényszerítette volna nyilvános számadásra a közhatalmat. A folyamatot sokkal pontosabban írjuk le, ha azt mondjuk, hogy az örökölt titkosságon, oligarchikus csoportok befolyásán és rivalizálásán alapuló hatalom — nem utolsósorban az új polgári érdekcsoportok betörése és a rendszer intézményes elemeinek (király, kormány, parlament, helyi önkormányzatok) részben ezzel összefüggő konkurenciája miatt — egy akkor teljesen új politikai formát dolgozott ki, terv nélkül, próba-szerencse alapon. Ennek a politikai rendszernek vált szerves részévé a nyilvános politizálás, amely valóban sorsdöntő evolúciós újítás volt Európában. Nem egyszerűen arról van szó, hogy egyfajta kiegyezés és tárgyalási viszony jött létre két fél, a közönség és a hatalom között (ez sokkal inkább jellemző Kelet-Európára), hanem arról, hogy maga a közhatalom, annak szerkezete, belső felépítése és elemeinek kapcsolatrendszere alakult át. Ha, mint Habermas említi, „Fox a közönséghez fordulva beszél“ (Habermas, 1971g, 98), akkor ez egy olyan struktúra kialakulását jelzi, amelyben a régi típusú, titkos, oligarchikus politizálás lehetetlenné vált. A nyilvános politizálás (a nyilvános parlamenti vita s mutatis mutandis minden analóg változás) új erőforrásokat nyit meg a hatalom képviselői előtt is (éppen a „közönséghez való beszélés“ lehetőségét, azt hogy támogatóként, legitimáló erőként aktívan bevonják a politikai folyamatba), új erőviszonyokat teremt, a témák viszonylagos súlyát megváltoztatja (éppen közön-séghatékonyságuk függvényében), a politikai folyamatot átalakítja (az angol esetben végső soron így jött létre a helyi nagyságok patrónusi befolyásán alapuló oligarchikus hatalom helyén a képviseleti demokrácia). Mindez együtt járt azzal, hogy a XVIII. század elejétől a XIX. század közepéig a városi népesség nyilvános viselkedésének az alapmintája is megváltozott:

a korporatív, nagyon erősen a helyi közösséghez és ritualizált alkalmakhoz (vásárok, ceremóniák) kötött kollektív cselekvést felváltotta az érdekkövető, meghatározott ügyek körül szerveződő kollektív cselekvés (a tüntetés, a tömeggyűlés). E változások jól tettenérhetők a Habermas által is emlegetett Wilkes-féle mozgalmakban. (Tilly, 1981)

Mindezek a bonyolult folyamatok, amelyek történetileg egyszeri módon együtt vezetnek el a modern demokratikus politikai rendszerhez, nem értelmezhetők abban a fogalmi konstrukcióban, mely szerint a „nyilvánosság” mint strukturálisan-funkcionálisan elkülönült „alrendszer” racionalizálja és közvetíti a magánemberek véleményét a közhatalom felé, s ellenőrzi ezt a közhatalmat (ez a habermasi „alaprajz” értelme). A habermasi konstrukció elvetése a nyelvhasználatban abban nyilvánul meg, hogy értelmesebbnek tartjuk, ha valaki általában (és nem valamely külön alrendszerre szűkítve) „nyilvános stratégiákról” beszél. Elméletileg egy „cselekvéseméleti” nyilvánosságfogalmat tettünk a habermasi helyébe. Ebben az esetben a „nyilvánosság” nem jelent mást, mint a hallgatók, a nézők elé való kilépést, azt, hogy a politikai aktusok annak tudatában és annak figyelembevételével történnek, hogy mások, a polgárok, a nyilvánosság is látják, tudják, ami történik (vagy, mint a parlamentben, hogy nemcsak a tagok tudnak arról, ami történik). Vagyis bizonyos fokig abban az értelemben beszélünk nyilvánosságról, ahogy Habermas a reprezentatív nyilvánosságot leírta. Ez utóbbit ő lényegében kizárta a nyilvánosság szorosán vett fogalmából. Meg kell tehát vizsgálni, hogy fenntartható-e a reprezentatív nyilvánosság és a polgári nyilvánosság Habermas által végig vitt következetes teoretikus elválasztása, s milyen következményekkel fog járni, ha ezt az elválasztást felszámoljuk.

Habermas a középkori reprezentatív nyilvánosságot azon az alapon tartja a polgári nyilvánosságtól lényegében különböző társadalmi képződménynek, hogy az „nem társadalmi területként, nem a nyilvánosság világaként jön létre, hanem — ha szabad ezt a kifejezést alkalmaznom — sokkal inkább státus ismertetőjel.” (Habermas, 1971g, 16) A kései középkori reprezentatív nyilvánosságot — úgymond — nem lehet szociológiailag, intézményi kritériumok alapján kimutatni. A nyilvános státus birtokosa úgy jelenik meg, mint egy magasabb hatalom megtestesülése. A nyilvánosság ennek megfelelően nem a hozzáférése, nem a titkon alapul — ti. azon, hogy ami lényeges

a státus hordozója számára (pl. az egyház szent nyelve), az a köznép számára hozzáférhetetlen, érthetetlen. (Habermas, 1971g, 16, 19)

Ez a gondolatmenet nem tartozik Habermas legvilágosabb és legmeggyőzőbb gondolatmenetei közé, de kulcsfontossága van: itt alapozódik meg a modern tömegkommunikáció „refeudalizált” nyilvánosságáról szóló tézis.⁴ Habermas elképzelése a konstrukción belül logikus: a polgári nyilvánosságot meghatározott „helyhez” és intézményekhez köti: a polgári társadalom és a közhatalom közti helyhez és a polgári társadalmi formákhoz mint intézményekhez. A reprezentatív nyilvánosság nem intézményekhez, nem helyhez kötöttségének állítása így erősíti a kettő közti kontrasztot. Valójában a klasszikus polgári nyilvánosságban is bőven felfedezhetők a reprezentativitás és a státus megjelentésének elemei.

4 Aligha tartható egyébként az az állítás, hogy a reprezentatív nyilvánosság nem alkot „külön területet”, nincsenek „intézményi kritériumai”. Egyrészt az, amit a középkor társadalmi világáról tudunk, arra utal, hogy igenis az úr reprezentatív nyilvános fellépése nagyon is alkalmakhoz, intézményekhez, ilyen értelemben társadalmi területekhez kötött. Ilyen volt mindenekelőtt az úri lakóház (donjon, vár, udvarház), amelynek mindenkor alaprajza az úri hatalom reprezentálását szolgálta, s az úr élete nem is volt más, mint ennek az architektúrában is kötött területnek a megfelelő viselkedéssel való kitöltése. Egyáltalán a státus világa, ha értelmesen akarjuk a fogalmat használni, intézményesen és területileg körülhatárolt. Érvényes ez a szent nyilvánosságra (ezt mint kivélt Habermas is megengedi — Habermas, 1971g, 19), a hívők jelenlétében végrehajtott szent aktusokra, amelyek időben, térben és szimbolikusan jól körülhatároltak és kötelezően nyilvánosak. Ha ebből a szempontból vesszük szemügyre, akkor a polgári nyilvánosság éppenséggel az intézményesen, alkalm szerűen jól körülhatárolt nyilvánosság „feloldozását” jelenti, amennyiben a protestantizmusban a magánéletnek az evilági aszkézissel vagy mindennapi kegyességgel való átitatása a szent nyilvánosság eltűnését, a mindennél jelenlévő keresztényi közösséget alakítja ki, s ezzel a hívőket mint magánembereket ruházza fel a korábban csak nyilvánosan elvégezhető vallási funkciók gyakorlásának a képességével. A polgári társadalmi formák pedig épp azt eredményezték, hogy a nyilvános kommunikáció meghatározott intézményekhez és helyekhez kötöttsége megszűnik. Habermas maga is belegabalyodik saját konstrukciójába, ahogy a következő idézet bizonyítja. A feudális státusról beszél: „Ezért nincs is megadható „helye”: a lovagi viselkedési norma minden úr számára, a királytól kezdve egészen az utolsó félpaszti lovagig, közös norma: nem meghatározott helyeken és meghatározott alkalmakkor, mintegy a nyilvánosságon belül orientálja őket, hanem mindig és mindenhol, ahol csak úri jogaik gyakorlása során reprezentálnak” — vagyis meghatározott alkalmakkor. (Habermas, 1971g, 18-9)

Az egyházi nyilvánosság a titkon alapul — már idéztem erről Habermast. Vajon csak az egyházi nyilvánosság? A polgári nyilvánosság a tulajdonosi lét autonómiáján és a polgári műveltségen alapult — s ez abban az értelemben „titok“, hogy ez a szféra (és a családi intimitás szférája is) még a társak számára is tiltott, a nyilvánosságba be nem engedett alantas nép, a „mob“ számára pedig ugyanúgy hozzáférhetetlen, mint a papok egyházi műveltsége a laikusok számára. Ezen a ponton még csak sejtés formájában fogalmazhatom meg: egyáltalán a nyilvánosság elé való kilépést a cselekvő számára mindig az teszi lehetővé, hogy létezik a „titok“ — a nem-nyilvános — szférája, amelytől a nyilvános elhatárolódik, amelyre a nyilvános életből visszavonulhat, s ahol lényeges erőforrásokat halmozhat fel. A kormányzat nyilvános ténykedésének és a parlamenti vita nyilvánosságának feltétele egyfelől a modern bürokratikus igazgatás (amelynek fontosabb folyamatai *per definitionem* nem nyilvánosak), másfelől a modern, tömegbefolyásoló, támogatás megszerzésére, választói bizalom felhalmozására alkalmas politikálási stílus — hiszen csak ez teszi lehetővé, hogy „Fox a közönséghez beszélhessen“.

A reprezentatív nyilvánosság kifinomult végső formája az abszolút udvarok társadalmában bontakozik ki. Költséges és erősen szabályozott ez a nyilvánosság, helyhez, alkalomhoz és intézményekhez kötött. Habermas ennek kapcsán említi meg, hogy a reprezentatív nyilvánosság rá van utalva a környezetre, a közönségre, a népre, amelynek szájtátisága még az arisztokratikus udvari társadalom ünnepeinek a kereteként is fontos volt. (Habermas, 1971g, 21) A dolog nyilvánvaló, és ártatlannak látszik. Pedig egy feloldatlan probléma rejlik benne: miért szorul rá az arisztokratikus társadalom, a státus hierarchikus világa mindig a közönségre? A hatalom, a gazdagság miért nem tud megleenni önmaga kényszeres fitogtatása nélkül? A közönség alárendelt és kiszolgáltatott szereplő — de mintha mégis rendelkezne valamivel, ami nélkül sem a hatalom, sem a gazdagság nem igazán az, ami. A közönségnek ez a képessége mintha nem is lenne más, mint hogy ott van, hogy néz, hogy statisztál.⁵

5 „Bármely olyan társadalmi formában, ahol a politikai és gazdasági uralmat valamilyen arisztokratikus elvnek vagy 'természeti jognak' megfelelően legitimálják, az uralkodó csoport érdeke, hogy biztosítsa hatalmi igényeinek elismerését társadalmi láthatóságának növelésével.“ (Giddens, 1973, 176) E jelenség természetesen Veblen óta közismert a szociológiai irodalomban. (Veblen, 1975)

A polgári társas formák és az udvari reprezentatív nyilvánosság közti különbség természetesen nyilvánvaló. A polgár számára társai vagy alkalmi beszélgetőpartnerei a kávéházban más értelemben jelentenek közönséget, mint az úr számára környezete és alkalmi bábész közönsége. Strukturálisan azonban van hasonlóság: mindkét viselkedésforma azzal válik el a privát szférától, hogy kiteszi magát mások pillantásának, kérdéseinek, hogy hagyja magát megszólítani. Mindkét viselkedésforma pozitív szankciója a közönség helyeslése: ésszerű egyetértés vagy pusztán akklamáció formájában (s negatív szankciója a közönség általi visszautasítás, a nyilvános fellépésnek mint hamisnak, nem helyénvalónak a megbélyegzése).

A polgári nyilvánosság Habermas által megadott három ismérve (a státus egyenlősége, a problematikussá tétel lehetősége és a közönség elvi lezáratlansága) közül ugyancsak a harmadik igaz egyértelműen a reprezentatív nyilvánosságra: mindenki, aki az adott aktus szempontjából a közönségbe tartozónak számít, jelen lehet. E kritériumot Habermas másutt így fogalmazza meg: „A polgári nyilvánosság az általános hozzáférés elvével áll vagy bukik. Olyan nyilvánosság, melyből körülhatárolható csoportok eo ipso ki vannak zárva, nemcsak tökéletlen, hanem egyáltalán nem is nyilvánosság.“ (Habermas, 1971g, 126) Mit értsünk az „elvével való kizártság“ tagadásán? Habermas nyilvánvalóan egy olyan kritériumot fogalmaz meg, amelynek - ha szó szerint vesszük — maga a polgári nyilvánosság sem tudott soha eleget tenni, épp ezért minősítették utópiának, az ideológiakritikát lehetővé tevő mércének a nyilvánosság eszméje, míg a ténylegesen létező polgári nyilvánosság intézményesen nem tudta valóra váltani ígéreteit.⁶ A nyilvános megszólalás valójában sosem szól „mindenkihez“. Egyrészt a határok korlátozatlansága megoldhatatlan technikai és intézményi kérdéseket vetne fel. A nyilvános aktusokat valójában az jellemzi, hogy közönség tartozik hozzájuk, amely mint személyek egy adott kategóriája határozható meg, s e kategória vonatkozásában áll fenn a kirekeszthetlenség elve. Ilyen érte-

6 Habermas eljárása kétértelmű: egyrészt empirikus tapasztalatokra támaszkodva a polgári nyilvánosság megfigyelhető vonásának tartja az elvi nyitottságot, másfelől ezt a teljes körű nyitottságot mintegy a racionalitás transzcendentális előfeltételének tartja (más kérdés, hogy ez a nyilvánosság-konstrukció transzcendentális feltételként sem működik meggyőzően). Empirikus és transzcendentális eme kategóriáisan kétséges összeolvastásával az ismeretérdekekkel kapcsolatos későbbi elképzeléseit előlegezi meg.

lemben lehet tudományos nyilvánosságról beszélni (az adott diszciplína egyetlen tényleges vagy virtuális tagja sem zárható ki — míg a laikust eleve kizárja, hogy nincsenek tekintettel tudatlanságára) vagy politikai nyilvánosságról (ahol az állampolgári kompetencia, az állampolgári szerep komolyan vétele a kritérium, s ilyen értelemben zárják ki magukat mindazok, akik happeningé transzformálják a nyilvános aktusokat), szervezete* belüli nyilvánosságról (ahol a szervezeti tagság a döntő kritérium), stb.

A régi reprezentatív nyilvánosságban, az egyes úri aktusok szempontjából különböző személyek számítottak potenciális közönségnek (a *levée* az udvar nyilvánossága előtt zajlott, a nagy ünnepélyek, felvonulások a népet is beengedték), de a polgári nyilvánosság alapmodellje is korlátozó e tekintetben: csak az autonóm (tulajdonos) polgár és az ésszerű (művelt) ember lehet a polgári nyilvánosság közönsége, mert csak az ilyen ember rendelkezik az általános emberi attribútumaival. A nyilvánosság elve ebben a vonatkozásban tehát nem a ténylegesen teljes nyitottságot, abszolút hozzáférhetőséget fogalmazza meg — az irodalmi nyilvánosság jellegzetes társiasági formái (szalonok, társaságok, kávéházi körök stb.) ezt nem is tették lehetővé. A nyilvánosság ismérve egy gyakorlati eljárási elv, amely azt mondja ki, hogy a nyilvánosan beszélő (cselekvő, megjelenő) nem választhatja meg, hogy kihez szól (ki tekintetének teszi ki magát) az adott vonatkozásban releváns közönségből: aki a kategória tagja, potenciális néző/partner. A cselekvő természetesen képes lehet arra, hogy magát a nyilvános/nem nyilvános különbségtételt kezelje, azaz megválassza, hogy mikor lép fel nyilvánosan. Ez a definíciós képesség más erőforrások függvénye, elsőrendű stratégiai eszköz, amennyiben az, aki képes kontrollálni a nyilvánost a nem-nyilvánostól elválasztó határt, eleve főlényben van a partnerével szemben. (A hatalmi szervezetek erre általában képesek, ebből ered a magán (!) ember alávetettsége — s ez addig tart, amíg meg nem szerzi a nyilvános határa feletti ellenőrzést.) (Dobbelaere, 1985) A polgári nyilvánosság sajátos ideológiája a kategória sajátos megválasztásából adódik, s ebből folyik a korábban idézett másik két ismérv is. Az elvi lezáratlanság ebben a formális értelemben igaz a reprezentatív nyilvánosságra is: épp ez a nyilvános szó értelme ebben az esetben.

Amikor a fentiekben megerősítettük az áttérést a nyilvánosság strukturális értelmezéséről a nyilvános viselkedés cselekvéseméleti értelmezésére,

egyben a nyilvános viselkedés újabb fontos aspektusai derültek ki. Ugyanaz az aktus, amellyel a cselekvők elkülönítik a nyilvánost (beszédet, gesztust, stb.) a nem-nyilvánostól, egyben definiálják a potenciális közönséget, s definiálják az aktív és passzív szereplők, a protagonisták és a nézők (hallgatók, pusztá jelenlevők) körét. Meglepő, hogy a „néző“ problémája szinte teljesen elsikkad Habermas fejtegetéseiben, hiszen a nyilvános cselekvés minden formája úgy megy végbe, hogy a protagonisták az esetek többségében szóval vagy gesztussal kifejezetten utalnak a „nézők“ jelenlétére. Sokszor ez az utalás jelzi azt, hogy itt nyilvános cselekvésről van szó, mint ahogy léteznek olyan utalások is, amelyek jelzik, hogy a cselekvés folytatása a „magán-szférában“ várható, s ezért a „nézőknek“ „távozniuk“ kell. Mindez arra utal, hogy a nyilvános cselekvésekben (a mindennapokban és a magas fokon intézményesített formákban egyaránt) a bourdieu-i értelemben vett gyakorlati logika egyik fajtája működik. A cselekvők akkor kompetensek, ha kezelni tudják a nyilvános viselkedést strukturáló oppozíciókat (nyilvános/nem nyilvános, releváns/nem releváns közönség, protagonista/néző). Mindez arra utal, hogy a nyilvános cselekvésnek bonyolult grammatikája van — noha e grammatikát nem feltétlenül fogalmazzák meg explicit formában és tanítható módon.⁷

A státus nyilvános megmutatása — ismeretes módon — egyben a státus igazolásának, fenntartásának, újratermelésének a feltétele is volt. A nyilvános viselkedés grammatikája talán ebben a vonatkozásban tudatosodott legegységesebben. A király, aki meghatározott alkalmakkor nem mutatkozott meg nyilvánosan, a francia királyok esetében nem gyakorolta mágiikus gyógyító képességét, az úr, aki udvarházából visszahúzódott egy mégannyi luxussal felszerelt magányba is, azt kockáztatta, hogy elveszti úri, királyi státusát. A hatalom, ha nem reprezentálja magát a modern városok zűrzavaros architektúrájában (legyen az kormányhatalom vagy a multik

7 A XVIII. és a XX. századi polgári létezés közötti különbség talán abban van, hogy a nyilvános viselkedés grammatikája a XVIII. században egyszerűbb és explicitebb, azaz megtanulható volt — s nem abban, mint Sennett állítja, hogy a XIX. és XX. században az intimitás, a magánügyek elárasztották és szétforgácsolták volna a nyilvános létezést. (Sennett, 1998) A mindennapi nyilvános viselkedés grammatikájának az elemzése szempontjából természetesen Goffman kutatásai az alapvetők. (Goffman, 1981)

tisztán gazdasági hatalma), a bünszövetkezetek tisztán tényleges, illegitim hatalmához válik hasonlónak.⁸

A reprezentatív nyilvánosság legitimációs szerepét természetesen Habermas is ismeri. De erőteljesen hangsúlyozza, hogy ez a legitimáció nem racionális. Ezzel szemben a polgári nyilvánosság újszerű szerkezeteket fejlesztett ki, sajátos belső racionalitással rendelkezik. A pusztá hatalmat, az igazolással nem rendelkező státust, a csak tekintéllyel fedezett véleményt delegitimálja, s egyben racionális szentesítéssel látja el azt, ami kiállta a nyilvános vitás próbáját. Ennek a legitimációs erőnek a forrása az, hogy a nyilvánosság résztvevői „... az érv tekintélyén kívül semmi más tekintélyt nem ismernek ... „ (Habermas, 1971g, 65 — az adott szövegrészben a művészeti kritikáról van szó). A polgári jogállam kapcsán mondja: „A politikailag működő nyilvánosság a pouvoirt mint olyat teszi kérdésessé. *Ennek a voluntast olyan ratiová kell átalakítania, mely a magánérvek nyilvános versengésében jön létre, megegyezésként arról, hogy a közérdek szempontjából mire van praktikusán szükség?* (Habermas, 1971g, 122-123 — kiemelés az eredetiben) Mivel az érv kizárólagos tekintélyének elismerése az, ami a polgári nyilvánosságot definiálja (az említett három ismérv az ész tekintélyének a feltételeit adja meg), a legitimitás nem valami olyan, amelyet külön létre kell hozni: a nyilvánosság azzal legitimál, hogy van. Ami nyilvános vitatás alá került, s onnan nem üzetett ki, legitimitást nyert (akkor is, ha kognitív értelemben elbukott: a tolerancia a nyilvánosság levezetett attribútuma — e tekintetben különbözik az a tudományos diskurzustól; legitim az, ami megvitatható — de ez nem igazságdefiníció).

Csakhogy amikor legitimáló erőt tulajdonítottunk (empirikus történeti megfontolások alapján) a reprezentatív nyilvánosságnak is, a polgári nyilvánosság — a habermasi rajz szerint — elvesztette csodálatos hatékonyságát. A polgári nyilvánosság próbáját kiállt nézeteket ugyan több vagy jobb okkal tarthatjuk legitimnek, mint a pusztán hatalmi tekintéllyel deklarált nézeteket, mert ez a nyilvánosság racionális — de a nyilvánosság pusztá ténye már kölcsönöz a nézeteknek egyfajta „alaplegitimitást“. Normális körül-

8 Giddensnek igaza van ugyan abban, hogy a modern felső osztályok — összeverve az ancien régime vagy akár a XIX. század uralkodó osztályaival — „láthatatlanok!“ (Giddens, 1973, 176) Korántsem váltak viszont „láthatatlannak!“ az intézmények és szervezetek, amelyek a modern hatalom igazi fészkei.

menyek közt annak, amit az újság megír, van bizonyos esélye arra, hogy elhiggyék — minden más indoklás nélkül.

Habermas koncepciójának a lényege a legitimitás és a racionalitás szoros összekapcsolása⁹ — legalábbis egy történetileg törekeny, példaértékű képződmény ábrázolásában. Ezt a konstrukciót joggal érheti kritika utópikussága

9 Analóg probléma tér vissza a kommunikatív cselekvés elméletében. Habermas itt a kölcsönös megértés folyamatának magyarázatát keresi. A kölcsönös megértés a felek részéről racionálisan motivált beleegyezést jelent — egy olyan egyetértést, amelynek a felek intuitíven tudatában vannak. (Habermas, 1986b, 91) Ezt az egyetértést az garantálja, hogy vissza lehet nyúlni a diskurzusokig. A diskurzus ismeretes módon a cselekvési kényszerek alóli mentesítést, azok felfüggesztését jelenti, s célja a megbomlott egyetértés helyreállítása. A résztvevők tehát racionális egyetértésre törekszenek — ez az egyetértés a szokásos kommunikációban csak mint lehetőség volt jelen, mint a beszédmegértés általános, de nem aktualizált, kvázi-transzcendentális feltétele. A diskurzusok egyrészt specializálódnak meghatározott érvényességi igények szerint, másrészt egyre nagyobb terhet vállalnak át, amennyiben az életvilág differenciálódása egyre inkább megkívánja ilyen diskurzusok folytatását, amelyekben csak a jobbik érv számít. Ez a leírás empirikusan plauzibilissé tehető, amennyiben utalás történik történeti intézményesítési formákra, speciális rész-nyilvánosságok intézményesülésére. Habermas maga utal a demokratikus akaratképzési formákra, a demokratikus nyilvánosságra, mint a politikai diskurzus intézményesedésére. Hasonló intézményesedések leírhatók pl. a tudományos kommunikáció területén, s másutt is. A racionalitás és az elfogadás értelmében vett legitimitás összekapcsolása azonban nem szükségszerű. Ismeretes, hogy Habermas kommunikatív cselekvésemlélete Austin és Searle beszédaktus-elméletének az általánosításával született. Ismeretes, hogy a beszédaktusok egy adott kultúrán belül elfogadottak (legitimé) — valójában ez a definíciójuk: a „megnyitom az ülést“ kijelentést az teszi beszédaktussá, hogy az illető kultúrában ez tényleg az ülés megnyitásának számít. Austin eredetileg éppen ezekre az ún. intézményesedett beszédaktusokra figyelt fel, a performativokra. A beszélő ezekkel az aktusokkal társadalmilag jól lokalizálható, egyértelműen körülírható kötelezettségeket vállal, kapcsolatokat hoz létre vagy szüntet meg stb. Az ígéret beszédaktusa világosan köti azt, aki kimondta (s tulajdonképpen a befogadót is, amennyiben az nem cselekedhet úgy, mintha az ígéret nem létezne). Korántsem minden közlés rendelkezik ezzel az egyértelmű kötéssel. Habermas éppen azzal tágítja ki a beszédaktus-elméletet, hogy szerinte bármely tetszőleges közlés igazsága, a hivatkozott normák helyessége és a saját közlése őszintesége tekintetében kezességet vállal. Felvethető a kérdés, hogy ez a kitágítás meggyőző-e. Ebben az esetben ugyanúgy el kell választani a közlések elfogadásának magyarázatát (a beszéd eredendő racionalitásának a magyarázatát) a beszédaktusok elfogadásának (a „legitimitásnak“) a magyarázatától, mint ahogy a társadalmi racionalizálás elemzését meg kell különböztetni a nyilvános közlések legitimáló erejének problémájától. Ezzel természetesen a megoldás nem könnyebb, hanem nehezebb lett.

miatt. A fentiek után azonban azt is meg kell állapítani, hogy alighanem a racionalitás és a legitimitás problémáját el kell választani, bármilyen veszteségekkel járjon is az. A legitímáló erő forrására vonatkozó kérdést itt függőben kell hagynunk.

Habermas szerint a virágkornak tartott XVIII. század után a nyilvánosság tekintetében fokozatos hanyatlás, ama bizonyos „szerkezetváltozás“ következett. Két párhuzamos mozzanatot emel ki a nyilvánosság tönkremenetelének gyökereit megmutatva: „...a nyilvánosság a társadalomnak mind újabb és újabb szféráit hatja át, s egyidejűleg elveszti politikai funkcióját, nevezetesen azt, hogy a nyilvánosságra hozott tényállásokat egy kritikai közönség ellenőrzésének vesse alá... Úgy látszik, hogy a nyilvánosság ply mértékben veszti el elvének a kritikai publicitásnak az erejét, ahogyan mint szféra kiterjed, és a magánszférát még inkább aláássa.“ (Habermas, 1971g, 203) Szükségtelen itt annak részletezésébe belemenni, hogy ez a gondolat mennyire hasonló strukturálisan a kritikai elmélet alapító generációjának pozíciójához. Ez ugyan magyarázza, hogy Habermas személy szerint miért fogalmaz meg ilyen állításokat, de közvetlenül elméletileg nem járul hozzá az állítás értelmezéséhez. Lényeges viszont, hogy Habermas a fentebb idézett végeredményt empirikusan egyrészt annak tulajdonítja, hogy a XIX. században a tömegek belépnek a politikába, másrészt annak, hogy — részben ennek következtében — a konszenzusképtelen, mert racionálisan megvitathatatlan érdekek behatolnak a nyilvánosság területére (vagy: a nyilvánosság kiterjed az érdekkérdések vitatására is, ahol racionális konszenzust nem lehet elérni, csak kompromisszumot). (Habermas, 1971g, 187) Ennek a folyamatnak egyik sajátos következménye, hogy a munka és a (gazdasági, bürokratikus) szervezet világa is nyilvánossá válik, azaz a magánszféra elveszti egyfelől védettségét, másfelől a nyilvánosság határán a magánérdekekkel és a magánlét problémáival szemben emelt gátak átszakadnak — ami megint csak racionalitásvesztéssel jár. (Habermas, 1971g, 220) A hanyatlást erősíti s az előbbieket logikus következménye a kultúra fogyasztási cikké válása, azaz a polgári kultúra emancipációs ígéreteinek a megcsúfolása. (Habermas, 1971g, 230)

Mindezek nagyrészt — és nemcsak a frankfurti elmélet révén — ismert modernitás-kritikai tételek. Belőlük egy sajátos, nem konzervatív hanyatlás-

történeti koncepció áll össze.¹⁰ Fontos, hogy Habermas hangsúlyozza: a nyilvános/nem nyilvános megkülönböztetés maga is a történeti változás tárgya (a politikai hatalom behatolása a nyilvánosság területére (Habermas, 1971g, 281, 288-289, 296-297) azért romboló, mert a racionálisan érvelő nyilvánosság eredendően a magánemberek politikával, közhatalommal szembeállított nyilvánossága; magán és közzféra elválása a modern vagy későkapitalizmusban nincs meg többé (Habermas, 1971g, 204-205) — ez az oka a nyilvánosság sorvadásának, hiszen az magánélet és közzféra elválásán alapult). Másfelől az elképzelés magva a nyilvános kommunikáció és az érdekezérelt cselekvés és gondolkodás szembeállítás. Az érdekszerű nyilvános kommunikáció veszélyeztetheti a racionális nyilvánosságot, mert a racionális nyilvánosság „alaprajzszerűen” nem érdektagolt. Amennyiben nem ragaszkodunk a nyilvánosság és a racionalitás következetes összekapcsolásához, a hanyatlástörténeti következtetések is elesnek.

A politikai rendszer nyilvánosságával kapcsolatban Habermas arról ír, hogy egyfelől „az állami szervként megalapozott nyilvánosság, a parlament” elveszt bizonyos funkciókat, s ezeket egyrészt a közigazgatás (amely a nem nyilvános hatalom kezében van), másrészt „a társadalmat az állammal közvetítő transzformációs tényezők (szervezetek és pártok)” (Habermas, 1971g, 282-3) veszik át — ez utóbbiak magánérdekeket képviselnek, ezeket viszik be a politika rendszerébe. Mindezek következménye egy illegitim hatalomgyakorlás és a refeudalizáció, a modern *publicity*, amely a régi reprezentatív nyilvánossághoz felszínesen hasonló struktúrákat hoz létre. (Habermas, 1971g, 289) Nyilvánvaló, hogy Habermas következtelen, amikor itt a közhatalom részét, a parlamentet mint eredetileg a polgári nyilvánosság részét ábrázolja — holott az „alaprajz” szerint a nyilvánossággal a közhatalom szemben áll, vele szemben érvényesíti a független magánemberek vélemé-

10 Érdekesek az elképzelés társadalompolitikai konzekvenciái. Mint minden hanyatlástörténet, ez is értékvesztésnek látja a modernizálódást — de Habermas pontosan azokat a folyamatokat utasítja el, amelyeket a felvilágosult, racionalisztikus liberális vagy szocialista tradíció fontosnak tartott: a tömegek politikai emancipálódását az állampolgári és szociális jogok biztosítását, a racionális érdekszerű szerveződést, a tömegek politikai aktivitását lehetővé tevő kommunikációs eszközrendszert. Habermas pontosan azt az intézményrendszert tagadja, amelyet ma (1989-ben Magyarországon) a politikailag aktív cselekvők többsége megteremtendőnek vél. Ez természetesen lehet ugyan a kritika motívuma, de érvnek nem alkalmas.

nyét és kritikáját. A valós folyamat a Habermas által is említett előzmények folytatása. Láttuk, hogy a polgári politikai rendszer megteremtése Angliában egyebek mellett a parlament üléseinek nyilvánosságát jelentette, s ez a nyilvánosság már akkor sem nélkülözött reprezentatív mozzanatokat. A XIX. és XX. századi fejlődés ezeket a kereteket tágitotta. Ennek leírásában sem jutunk sokra, ha nem tételezzük fel, hogy a nyilvánosság egyik fő eleme a hatalom nyilvánossága, s ha nem látjuk, hogy a hatalom nyilvánossága mindig bizonyos fokig a hatalom önmegjelenítése — tehát reprezentatív is. A „refeudalizáció“ szerencsétlen kifejezése egy nagyon is valós tényállást jelöl — ha úgy tetszik a nyilvánosság dialektikáját. Azzal párhuzamosan ugyanis, ahogy a közhatalom nyilvánosabbá válik, megnő a viszonylagos súlya azoknak az instanciáknak, amelyek a tényleges döntés-előkészítést végzik — nem-nyilvánosan. Ha a parlament egyik feladata, hogy ama többször említett Foxhoz hasonlóan a választópolgárok előtt demonstrálja az általuk megválasztott képviselők eszességét, bátorságát és megfelelő érzületét, akkor értelemszerűen a kompromisszumok kidolgozása áttevődik a parlamenti pártklubok, a tömegpártok esetében azok bürokráciája és a közigazgatás területére. Jól ismert és épp a német esetben jól elemzett jelenség ez. A jelenség arra utal, amit már többször említettünk: a nyilvánosság és nem-nyilvánosság összetartozik, a nyilvános szereplő mindig rá van utalva nem-nyilvános erőforrásaira.¹¹ Így van ez a habermasi modellben is, ahol a polgári nyilvánosság garanciáját a polgárok magánautonómiája adja. Így van a modern politikai rendszerekben is, ahol a képviseleti demokrácia versója a hatékony és nem-nyilvános bürokrácia illetve a nem-nyilvános érdekképviselő. Leírásunkban a nyilvánosság reprezentatív és racionális jellegét, a közhatalom szükségképpen nyilvános jellegét, a nyilvános és nem-nyilvános aspektusok összetartozását kell tekintetbe venni.

¹¹ Luhmannál ez a probléma mint a látencia problémája jelenik meg. Minden rendszerben szükségképpen latens kell hogy legyen sok minden, ami a struktúra védelme szempontjából létfontosságú. (Luhmann, 1984, 456-459) Csak hogy ez a modern társadalmakban az előrehaladó felvilágosodással problematikussá válik — éppenséggel a közvélemény (*öffentliche Meinung*) szerepe lényeges ebből a szempontból. Egy minimális látenciát mindenesetre Luhmann szerint az garantál, hogy a közvéleménynek ez a szerepe latens maradhat. A gondolatmenet konzervatív implikációi nem fedhetik el a valós problémát, azt, hogy a cselekvés mindig rá van utalva olyan erőforrásokra, amelyekről nem adhat számot, de egyébként nem is tudna számot adni. A bourdieu-i gyakorlati logika is e paradoxonra hivatkozik.

Lényeges eleme Habermas koncepciójának, hogy az érdekezérelt cselekvők nyilvánosságát nem tartja igazi nyilvánosságnak. Ennek megfelelően a modern pluralizmus a birtoktalan tömegek politikai megszerveződésével az igazi nyilvánosság hiányának egyik szimptomája. (Habermas, 1971g, 255-6) Eltűnt ugyanis — úgymond — a polgári nyilvánosság bázisa, de új nem jött létre. Ez a régi bázis nyilvánvalóan a polgári magán-szféra, a magánautonómia volt éspedig azért, mert a polgári magánérdekek akadálytalanul érvényesülhettek itt, így a nyilvánosság nem terhelődött meg érdekkonfliktusokkal. Nem így a tulajdon nélküli tömegeknél (és a XX. században az új közép- és alsórétegeknél, amelyek magasabb életnívója nem jelenti a régi típusú polgári autonómia megszerzését): ők nyilvános szervezeteik révén kénytelenek érdekeiknek súlyt kölcsönözni. Teljesen világos, hogy Habermas szerint érdekalapon racionális konszenzus nem jöhet létre, csak racionális, de időleges kompromisszum. Márpedig a nyilvánosság lényege éppen a konszenzusképesség, a diskurzus, amely a konszenzust garantálja.

Habermas érdekképfogása itt¹² a szociológiai és mindennapi konszenzust követi, amely szerint az érdekek irracionálisán terheltek, a „mélyből“, a meggyőzés számára hozzáférhetetlen rétegekből irányítják a cselekvést, sokszor (Mannheimet követve) úgy tekintik őket, mint „vitálisán“ meghatározottakat. Lényeges, hogy e közkeletű képfogás szerint a cselekvések általában vagy az esetek jelentős részében érdekezéreltek, az érdek tehát cselekvésmeghatározó, cselekvésmotiváló szerepet játszik. Ez is egyik oka konszenzusképtelenségének: a megfontolások (a *derivációk*) „előtt“ fejt ki hatását (tehát *residuum*). Ezt a magától értetődő és realista érdekképfogást érdeemes lenne újragondolni.¹³

12 Későbbi munkájában, az *Erkenntnis und Interesse*-ben (Habermas, 1973 a) egy alapjában eltérő érdekképfogalmat alkalmaz, amelynek csak annyi a köze a másikkhoz, hogy ez is irányító, motiváló szerepet játszik.

13 Érdekesek e szempontból az eszmetörténet Hirschman által összefoglalt tanulságai. (Hirschmann, 1998) Hirschman kimutatja, hogy a XVI-XVII. században túlnyomórészt az a képfogás uralkodott, hogy az embert alapvetően „szenvédélyei“ kormányozzák, amiből az a politikai és etikai probléma adódott, hogy miképp lehet megfékezni, kordában tartani ezt a kiszámíthatatlan lényt. Több konvergáló gondolatszál vezetett el oda, hogy itt is az egymást egyensúlyozó erők taktikáját kell alkalmazni, s végül is az egyetlen szenvedély, amely a többit korlátozni, kiszámíthatóvá tenni képes, csak az önszeretet, az érdek lehet. (Hume, 1976, 662 sk) Hirschman eszmetörténeti vizsgálódásainak egyik, talán banális,

Az érdekvezérelt és érdekérvényesítő közönség természetesen bizonyos értelemben úgy jár el, ahogy Habermas leírja. Általános elvekre, racionális megfontolásokra, a közös emberi értelemre hivatkozik (ahogy ezt már Marx is megfogalmazta), amikor partikuláris racionális stratégiákat követ. Valószínűleg nem is tehet mást, és ez az egyetlen módja a racionális kompromisszum kialakításának is. A lényeges különbség, amiben a nyilvánosság „cselekvéseméleti“ modellje eltér a Habermasétól, az, hogy az első szerint az általános elvekből kiinduló okoskodás nem mint utópia szegeződik szembe a piszkos érdekalkuval, hanem maga is az érdekalkú stratégiailag bevethető eszköze — legalábbis a nyilvános érdekalkué. Lényegesnek látszik ugyanis megkülönböztetni a nyilvános alkudozást és a magánegyezkedést: a játékszabályok a kétféleben lényegesen különböznek. A különbségek a két racionalitás ütközéséből adódnak, s ezért jár a nyilvánosság felhasználásával elért siker legitimitásnyereséggel. A magánalkuban rábeszélés, fenyegetés vagy bármi más révén el lehet érni sikert, de ez pusztán csak a tényleges nyereségre korlátozódik. A nyilvános egyezkedés csak akkor lehet sikeres, ha legitimitált elveket tud maga mellett mozgósítani. Ezeket az elveket ugyan mindig rosszszisztemen használja — ugyanakkor legitimitásukat nem is áshatja alá, mert akkor saját remélt nyereségeitől is elesne. A teljes cinizmus nemcsak erkölcsstelen, de nem is fizetődik ki.

Ha ez így van, az érdekvezéreltség nem vezet szükségképp mindannak az eltűnéséhez, amit „nyilvánosságnak“ nevezünk — mint ahogy közemberi tapasztalataink szerint nem tűntek el ezek a struktúrák a „későkapitalizmusban“ sem. Joggal feltételezhető, hogy a kiterjedtebb és gazdagabb érdekek nem haszontalan tanulsága, hogy az „érdek“ nem valamiféle elemi adottság, hanem a

szó szoros értelmében vett konstrukció. Az efféle nominalista megfontolások mindenesetre megvédene mindenfajta elszített dogmatizmustól. Másfelől az érdekek — a XVIII. századi felfogásban — eredendően racionálisak, sőt tulajdonképpen a viselkedést csak ők teszik racionalizálhatóvá. Úgy gondolom, érdemes visszatérni ehhez a gazdaságtan alapját is képező felfogáshoz, már csak azért is, mert a közgondolkodás érdekfogalma (amely bizonyára nem véletlenül tolódtott el az irracionális irányába) a tudományos elemzésben kibogozhatatlan komplikációhoz vezetett (gondoljunk csak a „nem tudatosult érdekek“, „objektív érdekek“ paradoxonjaira — amelyek ésszerűen feloldhatók a klasszikus felfogásban). Tanulásképpen azt vonhatjuk le, hogy a nyilvánosság és az érdekérvényesítés esetében nem a racionalitás szegül szembe az irracionális erőkkal, hanem kétfajta racionalitás találkozik egy stratégiai interakcióban.

szerveződést (mert artikuláltabb és hosszabb távú érdekkalkulációt tett lehetővé) éppenséggel a nyilvános viselkedés repertoárjának a gazdagodását eredményezte. Mindenesetre a modern (és érdekek köré szervezett) társadalmi mozgalmakat a korakapitalizmus indulatos „primitív lázadóitól“ elválasztó távolság nem arra utal, hogy itt a nyilvánosság degenerációja ment volna végbe. Álláspontjának paradox mozzanatai Habermas előtt sem maradhattak rejtve.

Habermas elméleti magatartása és politikai állásfoglalása a nyilvánosság-könyv megírása idején ellentmondásban állt egymással. Elméletileg, kritikája módszertanában még erősen kötődött a hagyományos frankfurti elképzeléshez, politikailag ugyanakkor már elvetette az ebből az elképzelésből szervesen következő attentizmust vagy fatalizmust. A könyv egy radikális demokrata reform-program vázlatát is tartalmazza a nyilvánosság vonatkozásában, azonban e program elméletileg összeegyeztethetetlen a hanyatlástörténeti koncepcióval. A következőkben ezt kísérlem meg bizonyítani.

Habermas politikai javaslatai két — a szövegben teljesen egymásba fonódó — koncepciót tartalmaznak. Az első a teljes transzparencia követelése, a második a belső szervezeti nyilvánosságok felépítésének a programja. Az első utópikusnak látszik, a másik józan reformer szellemű. Habermas arra gondol, hogy a modern nyilvánosság ellenőrizhetetlen hatalmai, a sajtó, a manipuláló tömegszervezetek, a politikai mechanizmus átalakíthatók, ha rájuk is kiterjesztetnek a nyilvánosság régi követelményei, azaz ha „... a publicitást olyan intézményekre is kiterjesztik, melyek eddig inkább más intézmények nyilvánosságából éltek, mintsem hogy maguk is alá lettek volna vetve a nyilvánosság felügyeletének...“ (Habermas, 1971g, 300) E szervezeteket „mindenekelőtt belső felépítésükben kell a nyilvánosság elve szerint megszervezni, és intézményesen lehetővé kell tenni a párton belüli, ill. a szövetségben belüli demokráciát — lehetőséget kell teremteni az akadálytalan kommunikációra és nyilvános okoskodásra.“ (Habermas, 1971g, 301) Ez a teljes átláthatóság követelménye. Utópikusnak azért tekintem, mert fentebb előadott megfontolások alapján úgy látom, hogy a nyilvánosság csak egy hozzátartozó nem-nyilvánosság révén létezhet, azaz társadalmi cselekvés nem lehetséges a teljes nyilvánosság közegében. Egyéni szinten a magán-szféra megszüntetése vélhetően viselkedési és pszichikus zavarokkal járna, társas szinten a nyilvános viselkedést teljesen kiüresítené. A nyilvános visel-

kedés és kommunikáció ugyanis egyrészt nem nyilvános erőforrásokból táplálkozik, a nem-nyilvános szféra konstitúcióját szolgálja, másrészt olyan stratégiákat kényszerít a cselekvőkre, amely stratégiák csak paralel nem-nyilvános viselkedéssel ellensúlyozhatók (így pl. a már említett univerzalizációs kényszer bizonyos dolgok kimondását, kommunikációját megengedhetlenné teszi, de amelyek mégis közlésre várnak; a nyilvános vita morálja tiltja a személyes érvelést — noha ezt a szabályt sokszor megsértik -, de természetesen vannak személyes indulataim, s ezek közlésre várnak, s nem csekély a szerepük az informális koalíciók és egyezkedések kialakításában az irodalmi mezőben pl.). Habermas implicálja, hogy minden nyilvánossá tehető. Úgy gondolom, a nyilvánosság dialektikájának épp az az ironikus következménye, hogy ugyan minden egyes konkrét intézményes eljárás, közlésfolyamat, döntésfolyamat nyilvánossá tehető, de azonnal kialakítja a maga nem-nyilvános ellenpárját.

Habermas azonban, amikor a nyilvánosságot mint transzparenciát követeli a pártok, szervezetek, stb. esetében, már egy egészen más nyilvánosság-fogalommal él, mint a polgári nyilvánosság elemzése kapcsán. Nyilvánosságról itt pontosan abban az értelemben van szó, mint a reprezentatív nyilvánosság esetében. A szervezet pl. láthatóvá válik, megjelenik a nézők előtt. Igaz, hogy ez „kritikai reprezentativitás”: a nézők szerepe több, mint a pusztá megtekintés és akklamáció. De ez a kritika nem a polgári nyilvánosságnak mint társadalom és közhatalom közt közvetítő szférának az okoskodó kritikája. Itt nyilvánosságról olyan értelemben van szó, ahogy ott nem volt. A polgári nyilvánosság a kritika médiuma, a nyilvánosság mint átláthatóság, megmutatkozás pedig az intézmények működésének egyik aspektusa. Nem is arról van szó, hogy meg kell teremteni az autonóm polgárok közösségét mint nyilvánosságot (erről Habermas láthatólag már letett), hanem arról hogy meg kell változtatni a kialakult gyakorlati eljárás módokat.

A refeudalizálás másik ellenszere magánszemélyek újfajta közösségének megteremtése lenne. Ez csak „a szervezett magánemberek közönsége” lenne, a párton belüli és szervezeten belüli nyilvánosság. Erre — úgymond — az ad lehetőséget, hogy a szociális állam a liberális jogállam örököséként megőrzi a politikailag működő nyilvánosság igényét. „Eszertint a szervezetek által mediatisált közönségnek, éppen ezeken a szervezeteken keresztül működésbe kell hoznia a nyilvános kommunikáció kritikai folyamatát.”

(Habermas, 1971g, 333) Ehhez kapcsolódhat azok okoskodása, akik a kritikai igényt megőrizték, nyilvánosságra alkalmas véleményeket dolgoznak ki, de ténylegesen nem tudnak a nyilvánosságba eljutni — vagyis a kritikai értelmiség tevékenysége. (Habermas, 1971g, 355) Ez a nyilvánosság hasonlítana az okoskodó polgári nyilvánosságra, amennyiben valóban sajátos közeg lenne, polgárok közössége. Ezeknél a polgároknál azonban már nincs nyoma a polgári magánautonómiának. A kritikai értelmiségről igazán keveset tudunk meg. Ami a szervezetekben tömörült és azok által mediatizált közönséget illeti (azaz a szakszervezetek tagságát, a párttagokat, az érdekszervezetek, mozgalmak tagjait), őket közönséggé elsődlegesen sajátos érdekpozíciójuk teszi: hiszen épp ezért hagyják magukat a szervezetek által mediatizálni.¹⁴ Habermas nem is azt követeli tőlük, hogy érdekeiket adják fel, hanem azt, hogy épp érdekeikhez kapcsolódva, mint pl. szakszervezeti tagok alakítsanak ki egy kritikai publicitást. Ez volt az azonban, amit a könyv elemző részében lehetetlennek tartott. Arról volt ott ugyanis szó, hogy az érdekérvényesítés lehetetlenné teszi a racionális konszenzus kialakítását. Az elméleti előfeltevések értelmében tehát a szervezeten belüli nyilvánosságot építő, demokratikus folyamatoktól sem várhatjuk a kritikai potenciál megőrzését, noha politikailag jó okokból csak onnan várhatjuk. Habermas radikális demokrata ajánlásai teljesen összeegyeztethetők egy olyan felfogással, amely lemond bizonyos utópikus-kritikai elméleti előfeltevéseiről. Ezek az előfeltevések a nyilvánosság-fogalom körül csoportosulnak, ezeket kellett felülvizsgálnunk. Nyitva maradt természetesen az elméleti összefüggések tisztázása mellett az a kérdés, hogy az ajánlások normatív előfeltételei hogyan tisztázhatók, ha a klasszikus polgári nyilvánosság koncepcióját feladjuk. A javasolt „cselekvéseméleti“ nyilvánosságfogalomból nem nyerhető semmiféle kritikai normatív szempont, ez a nyilvánosságfogalom alkalmatlan arra, hogy az elmélet filozófiai és etikai előfeltevéseinek plauzibilitást kölcsönözzön. Habermas maga is későbbi munkáiban a normatív bázis problémájának más megoldásával kísérletezett.¹⁵ Valószínű azonban, hogy a nyilvánosság ilyen „cselekvéseméleti“, a stratégiai kalkulá-

14 A „klasszikus“ nyilvános viselkedéstől a „modern“ szervezeti és egyesületi nyilvános cselekvés valóban nagy mértékben eltér — s ezért első pillantásra plauzibilis az a javaslat, hogy mint „félnyilvánosságot“ elkülönítsük tőle. (Steininger, 1988)

15 L. erről ebben a kötetben: A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál

ció elemét bevezető fogalma ezekkel a későbbi feltevésekkel sem egyeztethető össze — legalábbis erre utal Habermasnak a nyilvánossággal kapcsolatos újabb gondolatmenete. (Habermas, 1989) E dolgozatban nyitva kívánom hagyni a kérdést, hogy ezeket a nehézségeket, ha egyáltalán lehet, hogyan lehetne feloldani.

A „helyrehozó“ forradalom gondolata Habermasnál

Amikor Habermas az NDK megdöbbenően gyors összeomlásának élményét önmaga számára feldolgozta (Habermas, 1991b, Mezei György fordítása),¹ ahogy e cikkének alcíme is jelezte, az igazán fontos kérdés számára a nyugati baloldali (ahogy visszatérően önmagát jellemzi: radikális demokrata) gondolkodás és politika jövője volt. A „keleti“ változások értelmezését tulajdonképpen ez az alapprobléma kívánta meg. A „helyrehozó“ (Mezei György fordítása) vagy „pótlólagos“ (Wessely Anna fordítása)² forradalom (die nachholende Revolution) szó már jelez valamit az értékelés alaphangulatából. A magyarul nehezen visszaadható „*nachholende*“ jelző óhatatlanul a diákot juttatja eszünkbe, aki — önhibájából vagy külső kényszer következtében, mindegy — kimaradt az iskolából, s most kinkeseresven kell, hogy behozza a mulasztásokat.³ Habermas is így gondolja. „A forradalom — írja — mintha 'visszafelé' gördülne, az elmulasztott fejlődés utólagos helyrehozásának pályáit teszi szabaddá.“ „A forradalmi változások forradalmi eseményekké sűrűsödtek össze, s ezekben az országokban (ti. Lengyelországban, Magyarországon, Csehszlovákiában, Romániában és Bulgáriában) érzékelhető a legvi-

1 Az eredetiben (Habermas, 1990d) a magyar főcím alcím volt.

2 Lásd Habermas, 1990c (fordította Wessely Anna, Die Zeit, 1990. március 30. Der DM-Nationalismus címmel megjelent rövidebb szöveg alapján, a tanulmány teljesebb változata: Habermas, 1990e)

3 nachholen. I. *etw.* *Versäumt* *nachträglich* *erledigen*: versäumte Arbeitsstunden, Schlafen; das Abitur im Abendkursus n.“ Handwörterbuch der deutschen Gegenwartssprache, Berlin: Akademie-Verlag, 1984, 804.

lágosabban az a törekvés, hogy alkotmánypolitikailag visszatérjenek a polgári forradalmak örökségéhez, társadalompolitikailag pedig a fejlett kapitalizmus érintkezési viszonyait és életformáit újítsák fel...“ Konkrétan az NDK-ról: „Az emberek be akarják hozni azt a politikailag szerencsésebb és gazdaságilag sikeresebb fejlődést, amely Németország nyugati felét négy évtizeden keresztül elválasztotta keleti részétől.“ Mindennek természetesen e forradalmakra nézve az a summázata, hogy „... csaknem teljes mértékben hiányoznak belőlük az innovatív, a jövőbe mutató eszmék.“ (Habermas, 1991b, 104-105)

Míndez meglehetősen common sense bölcsességnek látszik, mintha csak elegánsabban fogalmazná meg az Európába való visszatérésnek a politikai mindennapokban mostanra meglehetősen agyonnyúzott jelszavát. Habermas megállapításait számunkra az teszi mégis érdekessé, hogy a nyolcvanas évek egyik legnagyobb igényű elméleti szintézise mint háttér előtt tudjuk őket olvasni, s ebből a szempontból lehet felvetni az elmélet kordiagnosztikai alkalmazhatóságának, plauzibilitásának kérdését. Ha a szó igazi értelmében „nagy“ elméletről van szó, akkor az eseményeknek a habermasi elmélet szemüvegén keresztül való olvasata új, mindaddig talán kellően észre nem vett mozzanatokra is felhívhatja a figyelmet.

Habermas értékelése összetett. Nem osztja ugyan — ez nyilvánvaló — Offe komorabb megfogalmazását, miszerint „a társadalom egésze talán katasztrofálisan rossz irányba fejlődik“, de a *Die nachholende Revolution* című kötetnek a bevezetője (Habermas, 1990f) és az utolsó szakaszt megnyitó megjegyzés⁴ egyaránt szkepszist és kiábrándulást mutat, s ez érződik legfrissebb publicisztikájából is. (Habermas, 1991a) Az mintha természetes lenne, hogy magától a „keleti“ forradalomtól semmi új nem várható — éppen, mert „bepótló“: „Egyáltalán nincs szó arról, hogy a berlini fal ledöntésével a mi rendszerspecifikusan jelentkező problémáinkra is egyszerűen megszületett volna a megoldás.“ (Habermas, 1991b, 114) De ha ez így van, miért a szkepszis? Miért lehetett volna arra gondolni, hogy a „keleti“ forradalmak valamit is jelenthetnek a „Nyugatnak“? A lemaradt diák nem segíthet az emnensnek. A jól hangzó metafora mögött megbúvó elméleti feltevés, sorozat alapján lehet megfejteni ezt az összetett és — benyomásom szerint — önelentmondásos értékelést.

4 „Igazan ritka, hogy a forradalmi ujjongás olyan gyorsan elnémuljon, mint Németországban 1989 november 9-e után.“ (Habermas, 1990a)

A „bepótló“ forradalom koncepciója világos módon csatlakozik Habermasnak az 1981-es *a kommunikatív cselekvés elméletében*. (Habermas, 1981a; Habermas, 1981b; Habermas, 1986b) kifejtett modernizációs elméletéhez. Habermas feltételezte, hogy a társadalmi evolúció önállósult rendszerek kialakulását jelenti, amelyek egyre inkább leválnak a közvetlen magától-értetődés és a kommunikatív egyetértés életvilágáról, önálló rendszerfolyamataikat specializált médiumok: a pénz és a hatalom vezérlik — vagyis Habermas szemében a modernitás két domináns rendszere a gazdaság és az igazgatás. (Habermas, 1986b, 179 sk.) Ez az elképzelés bevallottan csatlakozik Parsons és Luhmann rendszerelméletéhez — itt Habermas nem különösképpen eredeti. Persze, nem a közkeletű liberális elképzelésről van szó. Nem véletlen, hogy Habermas olyanoktól kölcsönöz, akik a liberális módszertani individualizmust elvetik — hogy miért, ez nyomban kiderül. A „bepótló“ forradalmakra vonatkoztatva persze ez is csak azt jelenti, amire a közember elsőként gondol, ha modernizációról beszél: vissza kell állítani a pénz által vezérelt piaci gazdasági rendszer rendszereszerű önállóságát. Habermas megfogalmazásában: „...a komplex társadalmak nem képesek önmaguk újratermelésére, ha nem hagyják érintetlenül a piacok révén szabályozott gazdaság önirányító logikáját.“ (Habermas, 1991b, 114) A helyrehozó forradalom ebben az értelmezésben a bürokratikus szocializmus mint alternatív „modernizációs út“ felszámolását jelenti. Milyen szerepe volt a Habermas által még 1981-ben diagnosztizált tervezői racionalitásválságnak az „útváltásban“, milyen más tényezők játszottak szerepet a „helyrehozásban“ — ezek olyan kérdések, amelyeket itt most nincs hely megvitatni. (Habermas, 1981b, 563-565)⁵ Ha Habermas itt megállt volna, aligha lenne érdemes esszéivel foglalkozni: túl bonyolultan mondják el azt, amit mindennap lehet az újságban olvasni.

A „helyrehozatalnak“ van egy másik értelme is. Ez is akkor derül ki igazán, ha Habermas utalásait modernizációs elméletére vonatkoztatjuk.

5 Nem lenne érdektelen egyébként átgondolni azt, hogy pontosan jellemzi-e a bürokratikus modernizációs út (vagy modernizációs kísérlet, modernizációs változat) fő jegeit a piac/igazgatás — pénz/hatalom fogalmi dualizmus keretében való elhelyezés. Habermas 1981-es elképzelésének alighanem az a legkomolyabb hibája, hogy a bürokratikus szocializmust a kapitalista modernizáció tükrképének fogja fel. Úgy sejttem, hogy a „helyrehozó“ forradalom gondolata ebből az elméleti elképzelésből ered. Az elmélet módosítása a „helyrehozatal“ elképzelését is aláásná.

A rendszerszerű mechanizmusok ugyan eloldódnak az életvilágbeli normáktól és értékektől, a folyamatokat önállósult médiumok irányítják, de mind a rendszermechanizmusok, mind az önállósult médiumok rá vannak utalva alapvető intézményi formákra, ezen keresztül pedig mégiscsak az életvilágra. Annak, hogy a piac önállósulhatott, erkölcsi és jogi előfeltételei voltak — ezeket rendszeresen a racionalizálódás és az univerzalizálódás címszavai alatt szoktuk tárgyalni.⁶ Habermas nem riad vissza attól, hogy igazi felvilágosult módjára morális fejlődésről is beszéljen — hiszen erről van szó. A modernizálódás meghatározott racionalizálódást és univerzalizálódást kíván. Természetes, hogy az általánosított médiumok — így a pénz — működésképtelenek egy olyan életvilágbeli környezetben, amely partikuláris értékorientációk szerint szerveződik (értsd: a tranzakciókat a státuskülönbségek, a szentségben való részesedés különböző fokozatai, stb. szervezik). A politikai uralomnak „a jog iránti elvont engedelmesség” válik a normatív (életvilágbeli) feltételévé, a magánjellegű érintkezésben általános elvek alkalmazása szükséges, hogy a piaci csere kiszakadhasson a lokális, kliensi, rokoni, stb. függőségek hálózatából. Ez a morális racionalizálódás teszi lehetővé, hogy elváljanak a sikerre, illetve a kölcsönös megértésre irányuló cselekvések — ez viszont a pénz típusú általánosított médiumok megjelenésének a feltétele. E morális, jogi racionalizálódás és univerzalizálódás során „... a társadalmi integráció biztosításának terhe a vallásosán lehorgonyzott egyetértésről áttevődik a nyelvileg szervezett egyetértést előállító folyamatokra.” (Habermas, 1986b, 199-200)⁷

E morális modernizáció példajaként elemezte Habermas az NSZK „nyugatosodását”. (Habermas, 1987d) A még újraegyesítés előtti perspektívából

6 A „... rendszerdifferenciálódás során minden újonnan vezető helyzetbe került mechanizmust le kell horgonyozni az életvilágban, és státus, hivatali tekintély vagy polgári magánjog révén intézményesíteni kell. A társadalmi formációk végeredményben azon intézményes komplexumok szerint különböznek, amelyek marxi értelemben a társadalom alapját definiálják. Ezek az alaphoz tartozó intézmények már most egy sor evolúciós újítást képeznek, amelyek csak azzal a feltétellel valósulhatnak meg, ha az életvilág eléggé racionalizált, ha főként a jog és erkölcs megfelelő fejlődési fokot ért már el. A rendszerdifferenciálódás új szintjének intézményesülése átalakításokat követel meg a cselekvési konfliktusok erkölcsi-jogi, azaz egyetértésen alapuló szabályozásának intézményes központi tartományában.” (Habermas, 1986b, 194)

7 Vö. Habermas, 1986b, 173-4, ahol ugyanennek a kulturális aspektusaira utal.

írott cikkben a Szövetségi Köztársaság elismerésre méltó teljesítményeként értékeli nyugati kötődését, a „német különüt“ álmainak és rémálmainak a feladását. Különbséget tesz e nyugati kötődés hatalmpolitikai és gazdasági értelme és realitása és „a nyugati felvilágosult kultúrához való kötődés“ között. (Habermas, 1987d, 162) Ennek legfontosabb eleme az „alkotmány-patriotizmus“ megjelenése Nyugat-Németországban. Ezt a patriotizmust meg kell különböztetni a klasszikus nacionalizmustól. A nacionalizmus (1) identitásképző eszméit a vallástól független profán hagyományból meríti, (2) a nyelv, irodalom és történelem közös kulturális örökségét az állami szerveződési formával hozza fedésbe, és (3) a jogállam és demokrácia univerzális értékeszméi és a kifelé elhatárolódó nemzet partikularizmusa közti feszültségben él. (Habermas, 1987d, 165) A klasszikus nacionalizmus, a nemzeti identitás is — ez belátható — a hagyomány, a morál racionalizáló, univerzalizáló feldolgozásának eredménye. Habermas szerint azonban a morális tartalmak racionalizációja a felvilágosodás kultúrájában élő országokban tovább haladt — Nyugat-Németországban is. Az „alkotmánypatriotizmus“ ennek eredménye, „amely csak azután jön létre, miután a kultúra és az állami politika erősebben differenciálódott egymástól, mint a régi vágású nemzetállamban. Ennek során a saját életformákkal és hagyományokkal való azonosulást átfedi egy absztraktabbá váló patriotizmus, amely már nem a nemzetre mint konkrét egészre, hanem absztrakt eljárásokra és elvekre vonatkozik. Ezek a különböző, egyenjogúan egymás mellett létező életformák együttélésének és kommunikációjának feltételeit szabják meg - belső és külső vonatkozásban egyaránt... A demokrácia és az emberi jogok általánosításának absztrakt eszméje képezi ... azt a kemény anyagot, amelyen most már a nemzeti hagyományok — a nyelv, az irodalom és a nemzeti történelem — sugarai megtörnek.“ (Habermas, 1987d, 173-4)

Az „alkotmánypatriotizmus“ mellett (ennek meghatározását az itt elemzett konkrét probléma miatt volt célszerű hosszabban idézni) más, rokon folyamatokat is lehetne említeni: így például a „polgári státus“ (*citizenship*) kiterjedését a személyi szabadságjogokról a szociális jogokra, a polgári társadalomnak mint férfitársadalomnak az átalakulását egy olyan társadalommá, amelyben a nőknek és a gyerekeknek(?) is helye van, stb. A lényeg az, hogy a „helyrehozó“ forradalom útján elindult országoknak nemcsak a gazdaság mint piaci rendszer önszabályozó logikáját és médiumát kell hely-

reállítani, hanem mintegy levelező tanfolyamon be kell pótolniuk az elmaradt racionalizálódást, értékáltalánosodást, el kell érniük az erkölcsi-jogi racionalizálódásnak a nyugati országokban megfigyelhető szintjét, mert ez az első értelemben vett „helyrehozatalnak“ is feltétele.

Ez még mindig laposnak látszik — hiszen mi ez, ha nem a civil társadalom ideológiája, ahogy Keleten és Nyugaton ma szervírozzák? Habermas megközelítésének igazi értelme az, hogy a rendszerdifferenciálódás és az életvilágból kiinduló, kognitív és erkölcsi-jogi értelemben vett racionalizálódás, értékáltalánosítás, univerzalizálódás viszonyát dialektikus értelemben ellentmondásosnak látja. Igaz ugyan, hogy az életvilág racionalizálódása előfeltétele a rendszerdifferenciálódásnak, a rendszerszintű modernizációnak, de a rendszerek egyben „kolonizálják“ is az életvilágot. A kolonizálás azt jelenti, hogy az életvilág racionalizációja során létrehozott képességeket és lehetőségeket a rendszerek a saját funkcionális követelményeiknek megfelelően és a saját médiumaikhoz (a pénzhez és a hatalomhoz) illő formában újra redukálják. Habermas itt beszél arról is, amit eldologiasodásnak szoktak volt nevezni, valamint az „eljogiasításról“, a szerep-fragmentálódásról, a politikai és közéleti apátiáról, a privatizálódásról is. (Habermas, 1986d, 159-160) Erre a diagnózisra épül az a javaslat, amely a baloldali gondolkodás mai stratégiai célját fogalmazza meg az elemzésünk magvát alkotó cikkben: „A piacgazdaság társadalmi és ökológiai megzabolázása vált azzá az elismert törekvéssé, amely általános egyetértésre készítő formában viszi tovább a kapitalizmus szociális csillapításának szociáldemokrata célját.“ (Habermas, 1991b, 114)

Ebből a perspektívából sajátos fény vetül a „helyrehozó“ forradalomra - és ez egyben megvilágítja Habermas szkepticizmusát és szinte az első perctől észlelhető csalódottságát. Amennyiben ugyanis a „helyrehozó“ forradalom megmarad helyrehozónak a szó szótári értelmében, akkor a baloldali, radikális demokrata álláspont számára, ahogy azt Habermas bemutatja, nem adhat általánosítható tanulságot. A „helyrehozatal“ a világ, kapitalizmus kiterjedését jelenti azokra a területekre, amelyeken eddig a bürokratikus szocializmus gátat vetett a racionalizációs és modernizációs folyamatnak. Habermas ugyan a bürokratikus szocializmust a kapitalizmussal szemben alternatív modernizációs útnak tekintette, de az igazi modernizációt sosem benne látta: az a kapitalista Nyugaton bontakozott ki. Ha nem így lenne, az

NSZK vonatkozásában nem beszélt volna a „nyugatiasodásról“ úgy, ahogy tette. A bürokratikus szocializmus kikapcsolódása sem az elméletben, sem az elméleti-politikai ajánlásokban nem kíván változást — ha ez a kikapcsolás egy szűken vett „helyrehozatalra“ korlátozódik. Úgy gondolom azonban, hogy a szkepticizmus, amely Habermas többi írását (épp a „helyrehozó“ forradalomról szólót nem) annyira jellemzi, csak akkor érthető, ha feltesszük, hogy Habermas valami többre is „számított“, mint pusztán a „helyrehozatalra“.

Ezt a többlet-igényt Arató András világosan megfogalmazta. A civil társadalom Kelet-Európában kialakult eszméjéről írja, hogy az „igencsak alkalmas volt arra, hogy az új baloldali illuzórikus forradalmainak helyére lépjen.“ (Arató, 1990, 11) Ez pedig nyilván csak azért lehet így, mert a civil társadalom (a „helyrehozó forradalmak“ feltételezett fő aktora!) a „kolonizációs“ folyamatoknak általában is — nemcsak Kelet-Európában — hatékony ellensúlya lehet. „Mindazonáltal egy szervezett, aktív és befolyásos civil társadalom, a létező paternalista-bürokratikus formák lebontásának szükséges, negatív időszakán túl nem képes sokáig elfogadni egy olyan gazdasági berendezkedést, amely egyebek mellett lerombolja a társadalmi szolidaritást, kommercializálja a nyilvánosságot és elbürokratizálja vagy leépíti az egyesülési élet jórészét. Az elit-demokrácia és a gazdasági liberalizmus céljai tehát szinte egybeesnek, és legnagyobb ellenségük a szervezett civil társadalom.“ (Arató, 1990, 19) Arató szerint lehetséges olyan „alternatív gazdasági stratégia“, olyan „társadalmi autonómiára“ épülő modell, „mely szembehelezkedik mind az állami beavatkozással, mind pedig a szabályozatlan piaccal.“ (Arató, 1990, 20) Ha így lenne, a keleti forradalmak nem pusztán „helyrehozóak“ lennének, hiszen „innovatív, a jövőbe mutató eszméket“ termelnének ki, olyanokat, amelyek a „nyugati“ társadalmak számára is értékesíthető tanulsággal szolgálnának. Arató ezt sugallja.

A fal ledőlése utáni első napokban érdekes módon Habermas is realisztikusnak tartotta, hogy az NDK-ban alternatív modernizációs utak nyílhatnak meg. 1989 november 23-i dátumot viselő jegyzeteiben így ír: „Nem a 'kettős államiság' vagy a 'csatlakozás' (*Anschluss*) az alternatíva, hanem a fenntartás nélküli törekvés a radikális demokratizálás mint cél felé, azaz afelé, hogy azok dönthessenek, akik a következményeket viselik, vagy ezzel szemben, az önrendelkezési retorika eszközként való felhasználása a kül-

gazdasági eszközökkel üzött csatlakozási politika érdekében.“ (Habermas, 1990b, 157) Ez a demokratizálás Habermasnál is a rendszer-életvilág kapcsolatok újrendezését jelentené: „A radikális demokrata társadalmi reform esélyei bizonyosan nem nagyok. ... De senki nem zárhatja ki eleve, hogy a piac, az adminisztratív hatalom és a nyilvános kommunikáció közti hatalommegosztás nálunk kialakult mintája ne nézhetne ki másként és ésszerűbben.“ (Habermas, 1990b, 165) Valami ezekből a bizonytalan körvonalú várakozásokból *A nyilvánosság szerkezetváltozása* új kiadása elé írt előszóban is feltűnik. (Habermas, 1999g) 1989 novembere és 1990 márciusa között azonban megtörtént az a „váltóállítás“, amire Habermas idézett jegyzeteiben utalt, a „radikális demokrata társadalomreform“ illúziónak bizonyult — ez kielégítően megmagyarázza Habermas szkepticizmusát. Fontos azonban annak a belátása, hogy ezek az „illúziók“ szükségszerűen adódnak, ha a bürokratikus szocialista modernizáció összeomlásának Habermasi elméleti értelmezését használjuk. Ez az összeomlás a kapitalista modernizációs út fölényét mutatja. Nem érvényteleníti azonban mindazt, ami az életvilág „kolonizációjáról“ leíratott. Tekintetbe kell venni, hogy az életvilág racionalizálódása és az életvilágbeli struktúrák reprodukciója szükséges feltétele a modern társadalmak továbblétezésének. Ha ugyanis a „kolonizáció“ elérné és szétrombolná az életvilág magvát, a társadalmi integrációt lehetővé tevő kommunikációs képességeket, az egyetértés lehetőségének a feltételeit (azaz a társadalom metaerkölcsi dimenzióját), akkor maga az egész modernitás omlana össze. Rendszerszinten a társadalom nem termelhető újra hiánytalanul — ez Habermas egyik központi gondolata. Habermasnak tehát — legalább impliciten — fel kell tételeznie, hogy a kapitalista társadalmak patológiájának létezik valamiféle megoldása, létezik egy alternatív modernizáció. Annál is inkább fel kell ezt tételeznie, mert egész elméletének a normatív bázisa (amely a kritikai eljárást lehetővé teszi) az életvilág eredeti ésszerűségének feltételezéséhez kapcsolódik. Ez pedig ahhoz vezet, hogy akkor, amikor a megkövesült struktúrák valahol fellazulnak, óhatatlanul arra kell figyelnie, hogy nem bukannak-e fel új lehetőségek, nem mutatkoznak-e meg a társadalmi szintű innováció lehetőségei.

Habermas a modernizáció elméleti értelmezésében a régi „eldologiasodás“ elméletet ugyan bírálva, de alapintencióját tovább vive, a „kolonizációban“ jelölte meg a modern társadalmak patológiájának fő forrását. A nyolc-

vanás években egy másfajta torzulás lehetősége is kirajzolódott. Már a nyolcvanas években érezhető volt, hogy az alkotmánypatrióta, nyugatias identitás-felfogás korántsem jellemzi a nyugatnémet értelmiség egészét. Az ún. „*Historikerstreit*”⁸ világosan mutatta egy nemzetibb irányzat jelentkezését. Németországon belül a nacionalista alternatíva Habermas előtt politikailag küszöbönálló veszélyként az NDK utolsó választásai előtt mutatkozott meg. Ez ugyan „márkás nacionalizmus”, egy „gazdaságnemzeti érzület” előretörését jelenti szerinte, de teljesen világos, hogy nem a rendszerkövetelmények gátlástalan érvényesülésére gondol csak. Ellenkezőleg: ez a fajta hangsúlyozottan nemzeti azonosságtudat „szükségképp összeütközésbe kerül az egymással egyenjogúan kommunikáló életformák egyetemes együttélési szabályaival”. (Habermas, 1990c, 107) Itt tehát az életvilágban végbemenő regresszióról van szó: már legyűrt, a racionalizáció (a felvilágosodás!) folyamatában meghaladott integrációs formák újraéledéséről. Figyelembe véve azt, hogy a keleti „helyrehozó” forradalmak egyik legnagyobb erőforrását éppen a nemzeti identitás újraélesztése adta, még problematikusabbnak tűnhet éppen Habermas szemében e forradalmak innovatív jellege. Ha az egyetértés előállítását a régi, klasszikus típusú nacionalizmus mintáját fogja követni, ez az ő szemében csak regressziót jelenthet. A „kölcsonös megértés formái” (*Verständigungsformen*) tekintetében ez a szakrális tartomány újramegerősödését jelenti, az érvényességi igények kommunikatív tisztázásának korlátozását. (Habermas, 1986b, 205 sk.) A „helyrehozó” forradalmaknak a nacionalizmus integratív erejére való támaszkodása óhatatlanul felveti ezért egy hosszú távú társadalomszerkezeti regresszió lehetőségét. Azt kell ugyanis tekintetbe vennünk, hogy ezeknek a „kölcsonös megértési formáknak” konstitutív szerepük van, nem lehet őket a kísérőjelenségek, az elhanyagolható felszíni tünetek szintjére redukálni.

Úgy tűnik tehát, hogy Habermas végső soron három, egymással nem mindig össze, egyeztethető diagnózist állított fel a „keleti” változásokról. A „helyrehozó forradalom” koncepciója a „hivatalos” változat, mert a mo-

8 L. Habermas hozzászólásait: 1987a; 1987b; 1987e; 1987f.

dernizáció átfogó elméletén alapul. Realista színezetű, jól illeszkedik a változás főszereplőinek az elképzeléseihez. Talán éppen ez teszi gyanússá: nagyon is egybevág a változás domináns ideológiájával. A második diagnózisnak nincs Habermasnál neve — én a „kritikai — civil társadalmi“ elképzelésnek nevezném. Az a remény táplálja, hogy a modernizáció kimutatott patológiáira van megoldás, lényegét az a hit alkotja, hogy épp a „keleti“ változások teremthetik meg az új formákat. Utópikus ez a koncepció, és épp akkor az, amikor a „keleti“ változások legtöbb kommentátora az utópiák végső diszkreditálódásáról beszél. Az utópikus, innovatív kezdeményezések vereségének a tapasztalata miatt válik Habermas hangja kiábrándulttá. Ugyancsak a német változások tapasztalása ösztönzi a harmadik diagnózist, amely szerint a korszakos „nacionalista regresszió“ lehetősége is megvan.

Habermas diagnózisaival nem az a probléma, hogy azok életidegenek lennének. Ellenkezőleg, mindegyik nagyon bizonyos vonatkozásban. Mindegyik mögött súlyos elméleti megfontolások állnak. Nem állnak össze azonban egységes értelmezéssé — s ennek egyik oka, hogy a kommunikatív cselekvés elmélete, ill. a belőle adódó modernizáció-elmélet nem adja meg azokat a kereteket, amelyek között integrálni lehetne a különböző megfigyeléseket. A Habermas által „helyrehozó forradalmaknak“ nevezett változások (amelyekkel kapcsolatban éppen az ő kordiagnosztikai publicisztikája mutatta ki, hogy a „helyrehozatalra“ nem redukálhatók) nemcsak azt a (persze nem egyedül Habermasnál fellelhető) feltevést morzsolták szét, hogy a bürokratikus szocializmus alternatív modernizációs út volt, hanem a XX. századi kapitalista modernizáció alapjellegzetességeivel kapcsolatos vitát is újra megnyitják. A Habermas diagnózisainak a háttérét alkotó, rendszer/életvilág dualizmusából kiinduló modernizációs elmélet egésze újragondolást kíván.

A dolog persze bizonyos szempontból sokkal egyszerűbb, mint ahogy azt eddig bemutatni igyekeztem. Egyikőnk sem ismeri a most lefutó történet végét. E nélkül pedig elmesélni sem tudjuk, csak találgatunk.

A tanulmányok adatai

- Durkheim és a modern cselekvésemélet. *Szociológia*, 18., 1988, 3. szám 275-304.
- Durkheim és az „erős program“ a tudományfilozófiában. *Filozófiai Figyelő*, X. 1988. 3. szám, 39-58.
- Das Problem des Todes in der Durkheimschen Soziologie. in: Klaus Feldmann — Werner Fuchs-Heinritz (szerk.): *Der Todestein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 1214), 1995. S. 59-79.
- Durkheim Németországban. *Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae Series Historiái*. XLDC Történeti Tanulmányok V., Debrecen: KLTE, 1997. 147-158.
- Durkheim as a Historián of Sociology. Conference of the Research Committee on the History of Sociology, Amsterdam, 1996 április
- Parsons Reads Durkheim. Conference on Talcott Parsons: Current Relevance of a Theory Program, University of Innsbruck, 1999 május
- Az értékmentesség elve a szociológiában (Kísérlet a probléma felvázolására). *Valóság* 1984.1. szám 30-43.
- A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál. *Medvetánc*, 8., 1988. 2-3. szám, 3-32.
- Adalékok a nyilvánosságfogalom kritikájához, in: *Logosz*. Tanulmánykötet Huszár Tibor 60. születésnapjára. Budapest: ELTE Szociológiai és Szociálpolitikai Intézet, 1990. 113-129.
- A „helyrehozó“ forradalom gondolata Habermasnál. in: *Csendes?Forradalom? Volt?* Budapest: Twins, 1991. 87-94.

Bibliográfia

- Albert, Hans 1966.** Wertfreiheit als methodisches Prinzip (1963). in: Ernst Topitsch (szerk.): *Logik der Sozialwissenschaften*. Köln-Berlin: Kiepenhauer & Witsch. 181-210.
- Albert, Hans 1972.** Theorie und Praxis, in: Hans Albert: *Konstruktion und Kritik Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg: Hoffman und Campe. 41-73.
- Albert, Hans 1976.** A totális és mítosza (1969), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Budapest, Gondolat, 369-419.
- Alexander, Jeffrey 1986.** Habermas' neue kritische Theorie: Anspruch und Probleme. (1985), in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 73-109.
- Alexander, Jeffrey C. 1981.** „Looking for Theory: Facts and »Values« in the Intellectual Legacy of the 1970s“. *Theory and Society*. 10 (2): 279-292.
- Alexander, Jeffrey C. 1982.** *The Antinomies of Classical thought: Marx and Durkheim*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Apel, Kari Ottó 1974.** Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der »Kritischen Theorie«. in: Winfried Dallmayr (szerk.): *Matériáiên zu Habermas', Erkenntnis und Interesse“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 318-348.
- Arató, Andrew 1982.** Critical Sociology and Authoritarian State Socialism, in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London, Macmillan. 196-218.
- Arató András 1990.** „Forrádalom, civil társadalom és demokrácia Kelet-Európában“. *Mozgó Világ* 16(8): 11-22.

- Arnason, Johann P. 1986.** Die Moderné als Projekt und Spannungsfeld. in: Axel Honneth - Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas', Theorie des kommunikativen Handelns*“. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 278-326.
- Ayer, A. J. 1971.** *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Badura, Bernhard 1974.** Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Jürgen Habermas. in: **Winfried Dallmayr (szerk.): Materieden zu Habermas', „Erkenntnis und Interessé“**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 386-400.
- Barnes, Barry 1977.** *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Barnes, Barry 1982.** *T. S. Kuhn and Social Science*. New York: Columbia University Press.
- Bayer József 1989.** *Az értek antinómiái. Az újkantianus értékelmélet és hatása a szociológia módszertanára*. Budapest: Akadémiai.
- Becker, Howard S. 1967.** „Whose Side are We On?“ *Social Problems*, 14 (Winter): 239-248.
- Berger, Johannes 1986.** Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. (1982) in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas', „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 255-277.
- Berger, Péter L. — Hansfried Kellner 1981.** *Sociology Reinterpreted*. Garden City.
- Berger, Péter L. — Thomas Luckmann 1998.** *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. (1966) Budapest: Józsvöveg.
- Besnard, Philippe 1982.** „L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim“. *Sociologie etsociété*, 14:45-53.
- Besnard, Philippe 1983.** „Le destin de l'anomie dans la sociologie du suicide“. *Revue française de sociologie*, 24: 605-629.
- Besnard, Philippe 1984.** „Modes d'emploi du »Suicide«. Intégration et régulation dans la théorie durkheimienne“, *Année sociologique*, 34: 127-163.
- Besnard, Philippe 1987.** *L'anomie, ses usages et sesfonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: Presses Universitaires de Francé.
- Black, M. 1981.** A van és a „kell“ közötti szakadék. (1964) in: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest: Gondolat, 537-563.
- Bloor, Dávid 1976.** *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, Dávid 1982.** „Durkheim and Mauss Revisited. Classification and the Sociology of Knowledge“. *Studies in History and Philosophy of Science*, 13: 267-297.
- Bloor, Dávid 1983.** *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*. London: The Macmillan Press.

- Boriandi, Massimo 1993.** Durkheim lecteur de Spencer. in: Philippe Besnard — Massimo Boriandi — Paul Vogt (szerk.): *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après.* Paris: Presses Universitaires de France, 67-109.
- Bourdieu, Pierre 1979.** *Entwurf einer Theorie der Praxis.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1980.** *Le sens pratique,* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Böhler, Dietrich 1974.** Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses, in: Winfried Dallmayr (szerk.): *Matériáién zu Habermas" „Erkenntnis und Interessé“.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 349-368.
- Bubner, Rüdiger 1982.** Habermas' Concept of Critical Theory. in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates.* London, Macmillan. 42-56.
- Caillois, Roger 1988.** *L'homme et le sacré.* (1950) Paris: Gallimard.
- Camic, Charles 1989.** „Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter“. *American Journal of Sociology,* 95: 38-107.
- Camic, Charles 1991.** Introduction: Talcott Parsons before The Structure of Social Action. in: Talcott Parsons: *The Early Essays.* Chicago-London: The University of Chicago Press, ix-lxix.
- Cicourel, Aaron V. 1964.** *Method and Measurement in Sociology.* New York.
- Clark, Terry N. 1973.** *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences.* Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Comte, Auguste 1968.** *Cours de philosophie positive. Première volume. Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique.* (1830) Paris: Anthropos.
- Comte, Auguste 1969.** *Cours de philosophie positive. Quatrième volume. Partie dogmatique de la philosophie sociale.* (1839) Paris: Anthropos.
- Comte, Auguste 1979.** A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkák terve (1822), in: Auguste Comte: *A pozitív szellem. Két értekezés.* Budapest: Magyar Helikon, 5-185.
- Dallmayr, Winfried, (szerk.) 1974.** *Materialien zu Habermas' Erkenntnis und Interessé.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deploige, Simon 1923.** *Le conflit de la morale et de la sociologie.* Paris: Nouvelle Librairie nationale.
- Digeon, Claude 1959.** *La crise allemande de la pensée française (1870-1914).* Paris: Presses Universitaires de France.

- Dobbelaere, Karel 1985.** „Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration“ *Sociological Analysis*, 46: 377-387.
- Douglas, Jack D. 1967.** *The Social Meanings of Suicide*. Princeton: Princeton University Press.
- Durkheim, Émile 1928.** *Le socialisme. Sa définition, ses débuts. La doctrine Saint-Simonienne*. Paris: Alcan.
- Durkheim, Émile 1955.** *Pragmatisme et sociologie*. Paris: J. Vries.
- Durkheim, Émile 1960.** *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. (1912) Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile 1966a.** La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale. (1892) in: Émile Durkheim: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie., 25-113.
- Durkheim, Émile 1966b.** Le „Contrat social“ de Rousseau. (1918) in: Émile Durkheim: *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie., 115-198.
- Durkheim, Émile 1969a.** *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. (1950) Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile 1969b.** Préface à l'Année Sociologique. Vol. II. 1897-1898. (1899) in: Émile Durkheim: *Journal sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 135-139.
- Durkheim, Émile 1970a.** Cours de science sociale. Leçon d'ouverture. (1888) in: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 77-110.
- Durkheim, Émile 1970b.** La sociologie en France au XIX^e siècle. (1900) in: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 111—136.
- Durkheim, Émile 1970c.** Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. (1914) in: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France, 314-332.
- Durkheim, Émile 1970d.** L'individualisme et les intellectuels. (1898) in: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 261-278.
- Durkheim, Émile 1970e.** Sociologie et sciences sociales. (1909) in: Émile Durkheim: *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 137-159.

- Durkheim, Émile 1973.** *Les règles de la méthode sociologique.* (1895) Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile 1975a.** Deux lettres sur l'influence allemande dans la sociologie française. (1907) in: Émile Durkheim: *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale.* Paris: Les Éditions du Minuit, 401-405.
- Durkheim, Émile 1975b.** Ideal moral, conscience collective et force religieuse. (1909) in: Émile Durkheim: *Textes 2. Religion, morale, anomie.* Paris: Les Éditions du Minuit, 12-22.
- Durkheim, Émile 1975c.** La „Pédagogie“ de Rousseau. Plan de leçons. (1919) in: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions.* Paris: Les Éditions de Minuit, 371-401.
- Durkheim, Émile 1975d.** La philosophie dans les universités allemandes. (1887) in: Émile Durkheim: *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions.* Paris: Les Éditions de Minuit, 437-486.
- Durkheim, Émile 1975e.** La science positive de la morale en Allemagne (1887) in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale.* Paris, Les Éditions de Minuit, 267-343.
- Durkheim, Émile 1975f.** La sociologie. (1915) in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale.* Paris: Les Éditions du Minuit, 109-118.
- Durkheim, Émile 1975g.** Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. (1913) in: Émile Durkheim: *Textes 2. Religion, morale, anomie.* Paris: Les Éditions du Minuit, 23-59.
- Durkheim, Émile 1975h.** Notice biographique sur Robert Hertz. (1916) in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale.* Paris: Les Éditions de Minuit, 439-445.
- Durkheim, Émile 1975i.** Organisation et vie du corps social selon Schaeffle (1885), in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale,* Paris: Les Éditions de Minuit, 355-377.1.
- Durkheim, Émile 1975J.** Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. (1909) in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale.* Paris: Les Éditions de Minuit, 184-188.
- Durkheim, Émile 1975k.** Suicide et natalité. Étude de statistique morale. (1888) in: Émile Durkheim: *Textes. 2. Religion, morale, anomie.* Paris: Les Éditions de Minuit, 216-236.

- Durkheim, Émile 1975i.** Tönnies R: Gemeinschaft und Gesellschaft. (1889) in: Émile Durkheim: *Textes. I. Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Editions de Minuit, 383-390.
- Durkheim, Émile 1975m.** Victor Hommay. Notice biographique. (1887) in: Émile Durkheim: *Textes. I. Elements d'une théorie sociale*. Paris: Les Editions de Minuit, 418-424.
- Durkheim, Émile 1978a.** Az erkölcsi tény meghatározása, in: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 161—195.
- Durkheim, Émile 1978h.** *De la division du travail social*. (1893) Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile 1978c.** A szociológia módszertani szabályai (1895), in: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 21-158.
- Durkheim, Émile 1978d.** Tényítéletek és értékítéletek, in: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 197-218.
- Durkheim, Émile 1978e.** A vallási jelenségek meghatározásáról (1899), in: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 219-252.
- Durkheim, Émile 1980.** A nevelés természete és szerepe (1911), in: Émile Durkheim: *Nevelés és szociológia*. Budapest: Tankönyvkiadó, 9-35.
- Durkheim, Émile 1982.** *Az öngyilkosság*. (1897) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Durkheim, Émile 1986.** *A társadalmi munkamegosztásról*. (Részletek) (1893) Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete.
- Durkheim, Émile 1990.** *L'évolution pédagogique en Francé*. (1938) Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile 1996.** Représentation individuelles et représentations collectives. (1898) in: Émile Durkheim: *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de Francé, 1-48.
- Durkheim, Émile 1997.** Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit. (1892) in: Émile Durkheim: *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*. Oxford: Durkheim Press, 7-81.

- Durkheim, Émile 1998.** *Lettres a Marcel Mauss*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile — Paul Fauconnet 1975.** Sociologie et sciences sociales. (1903) in: Émile Durkheim: *Textes. 1. Elements d'une théorie sociale*. Paris: Les Editions de Minuit, 121-159.
- Durkheim, Émile — Marcel Mauss 1978.** Az osztályozás néhány elemi formája (1903), in: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 253-334.
- Dux, Günter 1986.** Kommunikative Vernunft und Interesse, in: Axel Honneth és Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas', Theories des kommunikativen Handelns*". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 110-143.
- Fehér Márta 1985.** „Naturalizált versus szocializált episztemológia“. *Filozófiai Figyelő*, 7(3): 9-22.
- Fehér Márta 1986.** „A tudásszociológia mint tudományelmélet“. *Janus*, 1(3): 45-58.
- Foss, D.C. 1977.** *The Value Controversy in Sociology*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Gerstein, Dean R. 1979.** „Durkheim and The Structure of Social Action“. *Sociological Inquiry*, 49: 27-39.
- Gerstein, Dean R. 1983.** Durkheim's Paradigm: Reconstructing a Social Theory. in: Randall Collins (szerk.): *Sociological Theory*. San Francisco, Jossey-Bass, 234-258.
- Ghosh, Péter 1994.** „Some problems with Talcott Parsons' version of »The Protestant Ethic«“. *Archives européennes de sociologie*, 35: 104-123.
- Giddens, Anthony 1973.** *The Class Structure of Advanced Societies*. London: Hutchinson University Library.
- Giddens, Anthony 1982.** Labour and Interaction, in: John B. Thompson és Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan, 149-161.
- Giegel, Hans Joachim 1975.** Reflexion und Emanzipation. (1971) in: Karl Ottó Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner et al: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 244-282.
- Goffman, Erving 1981.** *A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Gouldner, Alvin W. 1965.** Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology. in: I. L. Horowitz (szerk.): *The New Sociology*. New York, Oxford University Press. 196-217.

- Habermas, Jürgen 1969.** *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1971a.** Arbeit und Interaktion. (1968) in: Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-47.
- Habermas, Jürgen 1971b.** Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung — Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation. (1963) in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 307-335.
- Habermas, Jürgen 1971c.** Einleitung zur Neuauflage. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 9-47.
- Habermas, Jürgen 1971d.** Erkenntnis und Interessé (1965), in: Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 146-168.
- Habermas, Jürgen 1971e.** Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie (1963), in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 290-306.
- Habermas, Jürgen 1971f.** Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus. (1957) in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 387-463.
- Habermas, Jürgen 1971g.** *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban.* (1962) Budapest, Gondolat.
- Habermas, Jürgen 1971h.** Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas és Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? — Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101-141.
- Habermas, Jürgen 1971i.** Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik. (1963) in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 228-289.
- Habermas, Jürgen 1973a.** *Erkenntnis und Interesse.* (1968) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1973b.** *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1973c.** Nachwort. in: Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 367-420.
- Habermas, Jürgen 1976a.** Analitikus tudományelmélet és dialektika (1969), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia.* Budapest: Gondolat, 326-368.

- Habermas, Jürgen 1976b.** Egy pozitivistá módra kettősított racionalizmus ellen. (1969) in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Budapest: Gondolat, 420-458.
- Habermas, Jürgen 1976c.** Geschichte und Evolution. in: Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 200-259.
- Habermas, Jürgen 1976d.** Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen, in: Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-48.
- Habermas, Jürgen 1976e.** Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts. in: Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 260-267.
- Habermas, Jürgen 1976f.** Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie. in: Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 129-143.
- Habermas, Jürgen 1981a.** *Theorie des kommunikativen Handelns, 1. Band Handlungsrationa- lität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1981b.** *Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Band: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1982.** A Reply to my Critics. in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan, 219-283.
- Habermas, Jürgen 1983.** Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm. in: Jürgen Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 53-125.
- Habermas, Jürgen 1984a.** Replik auf Einwände. (1980) in: Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 475-570.
- Habermas, Jürgen 1984b.** Vorwort. in: Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7-8.
- Habermas, Jürgen 1985a.** Dialektik der Rationalisierung. in: Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften. V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 167-208.
- Habermas, Jürgen 1985b.** Ein Interview mit der New Left Review. in: Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften. V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 213-257.

- Habermas, Jürgen 1986a.** Entgegnung, in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 327-405
- Habermas, Jürgen 1986b.** *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE
- Habermas, Jürgen 1986c.** „Magyarázatok a kommunikatív cselekvés fogalmához“. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30: 175-200.
- Habermas, Jürgen 1986d.** „Marx és a belső gyarmatosítás tétele“. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30(1-2): 136-175.
- Habermas, Jürgen 1987a.** Apologetische Tendenzen. in: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120-136.
- Habermas, Jürgen 1987b.** Eine Diskussionsbemerkung, in: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 117-119.
- Habermas, Jürgen 1987c.** „Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez“. *Szociológiai Figyelő*, 3(2): 5-29.
- Habermas, Jürgen 1987d.** Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik. in: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 161-179.
- Habermas, Jürgen 1987e.** Nachspiel. in: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 149-158.
- Habermas, Jürgen 1987f.** Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. in: Jürgen Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 137-148.
- Habermas, Jürgen 1989.** „Volksouverenität als Verfahren“. *Merkür*, (6): 465-477.
- Habermas, Jürgen 1990a.** Die nachholende Revolution. in: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 177.
- Habermas, Jürgen 1990b.** Die Stunde der nationalen Empfindung. Republikanische Gesinnung oder Nationalbewußtsein. in: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 157-166.
- Habermas, Jürgen 1990c.** „Márkás nacionalizmus“. *Replika*, 1(2): 103-111.
- Habermas, Jürgen 1990d.** Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heist Sozialismus heute? in: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179-204.
- Habermas, Jürgen 1990e.** Nochmals: Zur Identität der Deutschen. Ein Einig Volk von Aufgebrachten Wirtschaftsbürgern? in: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 205-224.

- Habermas, Jürgen 1990f.** Vorwort, in: Jürgen Habermas: *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7.
- Habermas, Jürgen 1990g** Vorwort zur Neuauflage 1990, in: Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11-50.
- Habermas, Jürgen 1991a.** Die andere Zerstörung der Vernunft. *DieZeit*, 10. Mai 1991, 63-64
- Habermas, Jürgen 1991b.** „Mit jelent a szocializmus ma? A „helyrehozó“ forradalom és a baloldali gondolkodás megújulásának szükségessége“. *Világosság*, 32(2): 104-117.
- Habermas, Jürgen 1993.** *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban.* (1962) Budapest: Századvég — Gondolat.
- Habermas, Jürgen — Niklas Luhmann 1971.** *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hare, R. M. 1981.** Az „ígéret“-játék. (1964) in: *Tények és értékek.* Lónyai Mária, (szerk.): Budapest: Gondolat, 590-611.
- Heilbron, Johan 1985.** „Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940“. *Revue française de Sociologie*, 26: 203-237.
- Heilbron, Johan 1993.** Ce que Durkheim doit a Comte. in: Philippe Besnard, Massimo Boriandi és Paul Vogt (szerk.): *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après.* Paris: Presses Universitaires de France, 59-66.
- Heilbron, Johan 1995.** *The Rise of Social Theory.* Cambridge: Polity Press.
- Held, David 1982.** Crisis Tendencies, Legitimation and the State, in: John B. Thompson — David Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates.* London: Macmillan, 181-195.
- Heller, Ágnes 1982.** Habermas and Marxism. in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates.* London: Macmillan, 21-41.
- Hertz, Alice Róbert 1970a.** Introduction. (1928) in: Robert Hertz: *Sociologie religieuse et folkloré.* Paris: Presses Universitaires de Francé, XIII-XVII.
- Hertz, Robert 1970b.** Contribution á une étude sur la representation collective de la mort. (1907) in: Robert Hertz: *Sociologie religieuse et folkloré,* Paris: Presses Universitaires de France, 1-83.
- Hesse, Mary 1982.** Science and Objectivity. in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates.* London: Macmillan, 98-115.
- Hesse, Mary 1985.** „Az episztemológia szocializálása“. *Filozófiai Figyelő*, 7(3): 23-38.

- Hirschmann, Albert O. 1998.** *Az érdekek és a szenvedélyek Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt* (1977) Budapest: Jószyveg.
- Hobsbawm, Eric — T. Ranger (szerk.) 1983.** *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollier, Denis 1979.** *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Paris: Gallimard.
- Honneth, Axel — Hans Joas (szerk.) 1986.** *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max 1972.** *Soziologie und Philosophie*. (1959) in: Max Horkheimer: *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Athenaeum Fischer, 78-89.
- Horkheimer, Max 1976.** *Hagyományos és kritikai elmélet*. (1937) in: Papp Zsolt, (szerk.): *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest: Gondolat, 43-116.
- Horkheimer, Max — Theodor W. Adorno 1990.** *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. (1944) Budapest: Gondolat-Atlantisz.
- Hume, Dávid 1976.** *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat.
- Isambert, Francois-André 1976.** „L'élaboration de la notion du sacré dans l'école durkheimienne“. *Archives des sciences sociales des religions*, 21: 35-56.
- Isambert, Francois-André 1985.** „Un „programme fort“ en sociologie de la science?“ *Revue française de sociologie*, 26: 485-508.
- Joas, Hans 1985.** „Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und soziale Konstruktion der Kategorien“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37: 411-430.
- Joas, Hans 1986.** *Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus*. in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 144-176.
- Joas, Hans 1992.** *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, Hans 1997.** *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jones, Róbert Alun 1977.** „On Understanding a Sociological Classic“. *American Journal of Sociology*, 83: 279-319.
- Jones, Róbert Alun 1985.** „Totemism and the *Intichiuma*“. *History of Sociology*, 5: 79-89.
- Jones, Róbert Alun 1986.** „Durkheim, Frazer and Smith. The Role of Analogies and Examples in the Development of Durkheim's Sociology of Religion“. *American Journal of Sociology*, 92: 596-627.

- Jones, Robert A. 1993.** La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la Division du travail social. in: Philippe Besnard, Massimo Boriandi és Paul Vogt (szerk.): *Division du travail et lien social. La these de Durkheim un siècle après.* Paris: Presses Universitaires de Francé, 11-41.
- Jones, Robert A. 1994.** „Durkheim, Montesquieu, and Method“. *American Journal of Sociology*, 100: 1-39.
- Jones, Robert Alun és Paul W. Vogt 1984.** „Durkheim's Defense of Les formes élémentaires de la vie religieuse“. *Knowledge and Society*, 5: 45-62.
- Karady, Victor 1976.** „Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec“. *Revue française de sociologie*, 17: 267-311.
- Karady, Victor 1979.** „Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens“. *Revue française de Sociologie*, 20: 49-82.
- Karady, Victor 1983.** „Les professeurs de la république. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du 19^e siècle“. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (47/48): 90-112.
- Karady, Victor 1983.** The Durkheimians in Academe. A Reconsideration. in: Philippe Besnard (szerk.): *The Sociological Domain. The Durkheimians and the Founding of French Sociology.* Cambridge: Cambridge University Press, 71-89.
- Kirchgäfiner, G 1977.** „Zum Übergang zwischen normativen und deskriptiven Sätzen“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 29(4): 779-782.
- König, René 1979.** Einige Überlegungen zur Frage der „Werturteilsfreiheit“ bei Max Weber. (1964) in: Hans Albert — Ernst Topitsch (szerk.): *Werturteilsstreit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 150-188.
- Krüger, Hans-Peter 1986.** Kommunikatives Handeln oder gesamtgesellschaftliche Kommunikationsweise. in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 216-254.
- Kuhn, Thomas S. 1984.** *A tudományos forradalmak szerkezete: Budapest.* (1962) Budapest: Gondolat.
- Lacroix, Bernard 1981.** *Durkheim et la politique.* Paris: Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques.
- Lakatos Imre 1997.** A kritika és a tudományos programok metodológiája. (1968) in: Lakatos Imre: *Tudományfilozófiai írások.* Budapest: Atlantisz, 19-63.

- Latour, Bruno — Steve Woolgar 1988.** *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques.* (1979) Paris: Éditions La Découverte.
- Lechner, Frank J. 1991.** Parsons and Modernity: an Interpretation. in: Roland Robertson — Bryan S. Turner (szerk.): *Talcott Parsons. Theorist of Modernity.* London: Sage, 166-186.
- Lénk, Kürt 1972.** *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxseben Ideologiekritik.* Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Lévi-Strauss, Claude 1962.** *Le totémisme aujourd'hui.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Luhmann, Niklas 1984.** *Soziale Systeme. Grundris einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1987.** Bevezető megjegyzések a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok elméletéhez. (1975) in: *Válogatás Niklas Luhmann írásából.* Budapest, Szociológiai Füzetek 42. 94-128.
- Lukács György 1971.** Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez. (1923) in: Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Budapest: Magvető, 602-660.
- Lukes, Steven 1977.** *Emil Durkheim. His Life and Work.* (1973) Harmondsworth: Penguin.
- Lukes, Steven 1982a.** „Comments on Dávid Bloor“. *Studies in History and Philosophy of Science*, 13: 313-318.
- Lukes, Steven 1982b.** Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason, in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates.* London: Macmillan, 134-148.
- Maciejewski, Franz (szerk.) 1973.** *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement 1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maciejewski, Franz, (szerk.) 1974.** *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Manheim, Ernst 1979.** *Aufklärung und öffentliche Meinung* (1933) Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Mauss, Marcel 1969a.** In memóriám. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs. (1925) in: Marcel Mauss: *CEuvres. 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie.* Paris: Les Éditions de Minuit, 473-499.
- Mauss, Marcel 1969b.** Introduction à la sociologie religieuse. (1902) in: Marcel Mauss: *CEuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré.* Paris, Les Éditions de Minuit. 89-90.
- Mauss, Marcel 1969c.** Rohde E., *Psyche* (1899), in: Marcel Mauss: *CEuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré.* Paris: Les Éditions de Minuit. 317-319.

- Mauss, Marcel — Henri Beuchat 1983.** Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Etude de morphologie sociale. (1906) in: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 389-477.
- Mauss, Marcel — Henri Hubert 1968a.** Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. (1899) in: Marcel Mauss: (*Euvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Editions du Minuit, 193-307.
- Mauss, Marcel — Henri Hubert 1968b.** Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux. (1906) in: Marcel Mauss: (*Euvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les Editions du Minuit, 3-39.
- McCarthy, Thomas 1978.** *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- McCarthy, Thomas 1982.** Rationality and Relativism: Habermas's Overcoming of Hermeneutics. in: John B. Thompson — Dávid Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan, 57-78.
- McCarthy, Thomas 1986.** Komplexität und Demokratie — die Versuchungen der Systemtheorie. (1985) in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 177-215.
- Montesquieu 1962.** *A törvények szelleméről* (1748) Budapest: Akadémiai.
- Montesquieu 1979.** *De l'esprit des lois*. (1748) Paris: Flammarion.
- Mulligan, Glenn — Bobbie Lederman 1977.** „Social Facts and Rules of Française“. *American Journal of Sociology*, 83: 539-550.
- Müller, Hans-Peter 1983.** *Wertkrise und Gesellschaftsreform. Emilé Durkheims Schriften zur Politik*. Stuttgart: Enke.
- Müller, Hans-Peter 1994.** „Social Differentiation and Organic Solidarity: The Division of Labor Revisited“. *Sociological Forum*, 9: 73-86.
- Münch, Richárd 1982.** *Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Myrdal, Gunnar 1972.** *Érték a társadalomtudományban*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Nagel, E. 1979.** Der Einfluss von Wertorientierungen auf die Sozialforschung. (1961) in: Hans Albert és Ernst Topitsch (szerk.): *Werturteilsstreit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 237-260.
- Needham, Rodney 1973.** Introduction. in: Emilé Durkheim — Marcel Mauss: *Primitive Classification*. London: Cohen and West, VII-XLVIII.

- Némedi Dénes 1988. „Durkheim és a modern cselekvésmélet“. *Szociológia*, 18 (3): 275-304.
- Némedi Dénes 1996. *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó.
- Némedi, Dénes 1998. Change, innovation, creation: Durkheim's ambivalence. in: N. J. Allén, W. S. F. Pickering — W. Watts Miller (szerk.): *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London-New York: Routledge, 162-175.
- Nicolet, Claude 1982. *L'idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard.
- Oldroyd, Dávid R. 1986. „Grid/group analysis for historians of science?“. *History of Science*, 24: 145-171.
- Ottmann, Henning 1982. Cognitive Interests and Self-Reflection. in: John B. Thompson — David Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan, 79-97.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest: Gondolat.
- Papp Zsolt 1981. Jürgen Habermas — avagy a Felvilágosítás, in: Papp Zsolt: *Hétköznapiak és filozófiák*. Budapest: Kossuth, 203-225.
- Papp Zsolt 1987. A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről, in: Csepeli György, Papp Zsolt és Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek*. Budapest: Gondolat, 51-152.
- Parsons, Talcott 1949. *The Structure of Social Action*. (1937) New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott 1960. Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems, in: Kurt H. Wolff (szerk.): *E. Durkheim (1858-1917)*. Columbus (Ohio): State University Press, 118-153.
- Parsons, Talcott 1967. Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems, in: Talcott Parsons: *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press, 3-34.
- Parsons, Talcott 1968. Émile Durkheim. in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Free Press, 4. kötet, 311-320.
- Parsons, Talcott 1977a. On Building Social System Theory: A Personal History. in: Talcott Parsons: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press, 22-76.
- Parsons, Talcott 1977b. Review of L. T. Hobhouse, *Sociology and Philosophy: A Centenary Collection of Essays and Articles*. in: Talcott Parsons: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: The Free Press, 77-81.

- Parsons, Talcott 1978.** Durkheim on Religion Revisited: Another Look at The Elementary Forms of the Religious Life. in: Talcott Parsons: *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press, 213-232.
- Parsons, Talcott 1988.** A modern társadalmak rendszere. (1971) in: Talcott Parsons: *Talcott Parsons a társadalmi rendszerről*. Szociológiai Füzetek 45. 84-111.
- Pickering, William F. S. 1984.** *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Popé, Whitney 1973.** „Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim“. *American Sociological Review*, 38: 399-415.
- Popé, Whitney 1976.** *Durkheim's Suicide. A Classic Analyzed* Chicago: The University of Chicago Press.
- Popé, Whitney-Lawrence Hazelrigg, et al. 1975.** „On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis“. *American Sociological Review*, 40: 417-427.
- Popper, Kari 1976.** A társadalomtudományok logikája (1969), in: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Budapest: Gondolat, 279-301.
- Robertson, Roland 1991.** The Central Significance of „Religion“ in Social Theory: Parsons as an Epical Theorist. in: Roland Robertson — Bryan S. Turner (szerk.): *Talcott Parsons. Theorist of Modernity*. London: Sage, 137-165.
- Schmid, Michael 1989.** „Arbeitsteilung und Solidarität. Eine Untersuchung zu Emilé Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41: 619-643.
- Schnädelbach, Herbert 1986.** Transformation der Kritischen Theorie (1982), in: Axel Honneth és Hans Joas (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 15-34.
- Schroyer, Trent 1974.** Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie. in: Winfried Dallmayr (szerk.): *Materialien zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41-70.
- Schütz, Alfred 1974.** *Dersinnhafte Aujbaudersozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. (1932) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sciulli, Dávid és Dean Gerstein 1985.** „Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s“, *Annual Review of Soáology*, 11: 369-387.

- Searle, J. R. 1981.** Hogyan vezethető le a „kell“ a „van“-ból? (1964) in: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*. Budapest: Gondolat, 564-589.
- Sennetl, Richard 1998.** *A közéleti ember bukása*. (1974) Budapest: Helikon.
- Stehr, Nico — Volker Meja 1982.** Zur gegenwärtigen Lage wissenschaftssoziologischer Konzeptionen. in: Nico Stehr — Volker Meja (szerk.): *Der Streit und die Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. kötet, 893-946.
- Steininger, Siegfried 1988.** „Halböffentlichkeit“, *Österreichische 2 Zeitschrift für Soziologie* 13: 30-37.
- Strauss, Leo 1951.** „The Social Science of Max Weber“. *Measure*, 2.
- Strauss, Leo 1999.** *Természettjog és történelem*. (1953) Budapest: Pallas Stúdió-Attraktor Kft.
- Taylor, Charles 1986.** Sprache und Gesellschaft. in: Axel Honneth — Hans Joas (szerk.): *Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 35-52.
- Taylor, Steve 1982.** *Durkheim and the Study of Suicide*. London: The Macmillan Press.
- Thompson, John B. 1982.** Universal Pragmatics. in: John B. Thompson — David Held (szerk.): *Habermas. Critical Debates*. London: Macmillan, 116-133.
- Thompson, John B. — David Held (szerk.) 1982.** *Critical Debates*. London: Macmillan.
- Tilly, Charles 1981.** The Web of Contention in Eighteenth-Century Cities. in: Louise A. Tilly — Charles Tilly (szerk.): *Class Conflict and Collective Action*. London: Sage, 27-51.
- Turner, Bryan S. — Roland Robertson 1991.** How to Read Parsons, in: Roland Robertson — Bryan S. Turner (szerk.): *Talcott Parsons. Theorist of Modernity*. London, Sage. 252-259.
- Turner, Victor 1989.** *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main: Campus.
- Veblen, Thorstein 1975.** *A dologtalan osztály elmélete. Válogatás Veblen műveiből*. (1904) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Vogt, Paul W. 1979.** „Early French Contributions to the Sociology of Knowledge“. *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*, 2: 101-121.
- Wallis, R. (szerk.) 1979.** *On the Margins of Science*. Sociological Review Monograph, 27 k., Keele: University Press.
- Watts Miller, W. 1997.** Durkheim and Montesquieu, in: Émile Durkheim: *Montesquieu. Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*. Oxford: Durkheim Press, 83-104.

- Weber, Max 1970.** A racionális állam s a modern politikai pártok és parlamentek (Államszociológia). (1922) in: Max Weber: *Állam, politika, tudomány. Tanulmányok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 368-461.
- Weber, Max 1982a.** A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. (1905) in: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat, 27-290.
- Weber, Max 1982b.** A világvallások gazdasági etikája. Bevezetés. (1920) in: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szellem. Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat, 291-339.
- Weber, Max 1987.** *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1. Szociológiai kategóriatan.* (1922) Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 1998a.** A szociológiai és közgazdasági tudományok „értékmentességének” értelme, in: Max Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 70-126.
- Weber, Max 1998b.** A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”, in: Max Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 7-69.
- Weber, Max 1998c.** A tudomány mint hivatás, in: Max Weber: *Tanulmányok*. Budapest: Osiris, 127-155.
- Weisz, George 1983.** *The Emergence of Modern Universities in France 1863-1914.* Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Winch, Peter 1988.** *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához* (1958) Budapest: Akadémiai.
- Worsley, P. M. 1956.** „E. Durkheim's Theory of Knowledge“. *Sociological Review*, 4:47-62.
- Zecha, G. 1976.** „Wie lautet das »Prinzip der Wertfreiheit«?“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 28 (4): 609-648.