

Buji Ferenc

„Aki nem lép egyszerre...”

A leíró szociológiától a társadalmi önismeretig

„... az igazság szabaddá tesz...”
János evangéliuma (8, 32)

■ A szociológiai típusú vizsgálódás annak az analitikus módszertannak az egyik formája, amelyet először a természettudományok dolgoztak ki, s amely – mint ilyen – jellegzetesen újkori jelenség. Az ember a szociológia születése előtt is tisztában volt azzal, hogy az individuumot különféle külső hatások érik szűkebb és tágabb környezetéről: „Íme, kiment a magvető vetni. Amint vetett, némely szem az útszélre esett. Jöttek az égi madarak és fölcsipegették. Más mag köves talajba hullott, ahol nem volt neki elég föld. Gyorsan kikelt, mert nem volt mélyen a földben. Amikor azonban forrón tűzött a nap, elszáradt, mert nem volt gyökere. Ismét más szúrós bogáncsok közé esett. Amikor a bogáncsok felnöttek, elfojtották” (Mt 13,7). Ámde hiába volt tisztában mindezzel a régi ember, az a *hatásmechanizmus*, ahogyan a környezet a maga komplex voltában meghatározta az egyént, nem került figyelmé fókuszába, mint ahogy *morális értékítéleteiben* sem mérlegelte a környezeti hatásokat: „Akinek van, annak még adnak, hogy bőségesen legyen neki, de akinek nincs, attól még azt is elveszik, amije van” (Mt 13,12).¹ Korábban még magának a társadalomnak a fogalma sem létezett, s így aztán nem létezett egy olyan jól körülhatárolható rendszer, amely hatást fejthetett volna ki az individuumra. A régi embert az itt és most megnyilvánuló személyiség érdekelte, anélkül, hogy foglalkoztatták volna azok a hatások, amelyek az adott individuum geneziséhez kedvező vagy kedvezőtlen feltételeket biztosítottak. Az *in-dividuum* annyit jelent, mint „osztatlan” és „oszthatatlan”, és így nem kívánták a maga pontszerűségében fel fogott egyént feloldani a környezetében, amelyről egyébként is úgy gondolták, hogy csupán *anyagát* képezi az adott egyén személyes sorsának. Az egyénnek csak denotációja volt, konnotációja nem. A felelősség teljes súlyát ő maga viselte, s azt nem ruházhatta át környezetére.

A szociológiai érdeklődés az elmúlt két évszázadban azonban nem csak az analitikus tudományos módszer hatására jelent meg. Ez alatt az időszak alatt az ember saját önátélése is mélyrehatóan átalakult. Ennek két, első pillanatban ellentétesnek ható tendenciája az individualizálódás és a kollektivizálódás. A modern kor előtt az ember egy univerzális – *katholikosz* – életmegoldás keretében élt, amelyet Európában a kereszténység biztosított: a kereszténység volt az a keret – „metanarratíva” –, amelynek belül és amelynek relációjában mindenki értelmezte magát és sorsát. A biztosított *spektrum* nem volt széles, de ezt bőségesen kárpótolta az *amplitúdó* nagysága. A protestantizmus megjelenésével ez a keret hirtelen kitágult, egyre divergensebb értelmezési lehetőségeket biztosítva az európai embernek – de még mindig a kereszténységen belül. A felvilágosodás azonban szétrobbantotta ezt az értelmezési keretet, és forradalmának hármasszava közül az első – a *liberté* – révén lehetővé tette az ember számára a *léteértelmezési keret* szabad megválasztását. Ettől fogva indult el az individualizálódásnak az a folyamata, amelynek még mindig szemtanúi lehetünk. Ezzel párhuzamosan a kereszténység által üresen hagyott társadalmi térben rögtön megjelentek – és fokozatosan ki is teljesedtek – azok a kollektivistikus eszmék is, amelyeket többek között az különböztetett meg a régi keresztény értelmezési kerettől, hogy csak horizontálisan „szerveződtek”. Ez a horizontális-egalitárius „társadalmiság” jelent meg a nacionalizmusban éppúgy, mint a szocializmusban, illetve két politikai manifesztációjukban: a nemzeti szocializmusban és a nemzetközi szocializmusban.

A szociológia jellegzetesen „polgári” tudományág, és a liberális demokráciák individualizmusának talaján bontakozott ki; a szocializmusnak mind a nemzeti, mind a nemzetközi változatai idegenkedve tekintettek rá, ha nem egyenesen tiltották. A „létezett” szocializmusokban nem volt szükség szociológiára mint külön diszciplínára, mert azt az aktuális hatalom nem tudományként, hanem a *tár-*

dualizmus ellen. Hogyan is beszélhetnénk valódi individualitásról akkor, amikor a plurális demokráciák embere a világ összeszűkülésének arányában ébred rá – épp szociológiája révén – a maga kollektivistikus beágyazottságára, s diszciplínáján keresztül egyre inkább hajlamos társadalmi termékként értelmezni önmagát?! Hogyan is beszélhetnénk valódi individualitásról akkor, amikor a média sokszínűsége (amely persze szinte csak az amerikai kultúripar termékeiből válogat) csupán arra szolgál, hogy elrejtse a mögötte húzódó ideológiai szubsztrátum homogenitását?! Hogyan is beszélhetnénk valódi individualitásról akkor, amikor a szivárvány színeire bontott ugyanolyanság a másság áruhájában tetszelegve akarja önmaga és mások elől elrejtetni lényegi ekvivalenciáját? Hogyan is beszélhetnénk valódi individualitásról akkor, amikor a „mátság” voltaképpen az „egyenlőség” jegyében megvalósuló „pluralizmusból” fakad? Az industrializmussal együtt megszületett az individualitások társadalmi tömegtermelése is. A tömegindividualizmus világában mindenki más, mint a többi, miközben éppen ezáltal lesz mindenki ugyanolyan.

Voltaképpen nincs olyan szegmense az emberi világnak, amelyet társadalmi környezete valamilyen fokon meghatározna. Legyen az társadalom, család, nemzet, tudás és tudomány, vallás, kultúra, gazdaság, divat, film, fogyasztás, üzem, utazás, szerelem, szexualitás, halál, politika, sport stb.: az emberi világ minden területének van, lesz vagy legalábbis lehet szociológiája. A „szociológia” tehát *genus*fogalom, amely számos *részterületre* vonatkoztatható, ám lényegét tekintve bármivel kapcsolatban ugyanaz marad. Ami a kultúrszociológia, azon belül is a művészet-, zene- és irodalomszociológia kiemeltségét adja, az az, hogy a művész mindig érzékenyebben reagál a társadalmi hatásokra, mint a többi ember, és gyakran nem is a társadalom fenomenológiai rétegével van összekötöttségben, hanem egy mélyebben fekvő szubsztrátummal, melyre ráadásul többnyire nem is „lineáris” módon reagál, hanem egy sajátos öntörvényűséggel „dekódolja” művészetébe ezeket a hatásokat. A művésznek gyakran van valamiféle diakronikus eltoltsága a társadalomhoz képest: a jelentékeny művészre mindig nagyobb hatással van a *genius saeculi* („az idő szelleme”), mint a *genius loci* („a hely szelleme”). Voltaképpen a térbeli meghatározottságok mindig csak másodlagosak az időbeli meghatározottságokhoz, a *Zeitgeist*hez képest, és ha a térbeli meghatározottságok között is feltűnő a divergencia, akkor ennek oka is az időbeli meghatározottságokhoz kapcsolódik.³ A művész különlegessége, hogy kezét az idő ütőerén tartja. Emiatt kiváltképpen alkalmas arra, hogy ne csak szociológiai re-

Nincs érték hierarchia nélkül, és nincs hierarchia érték nélkül. A vertikális világképpel rendelkező középkori embertől idegen volt a szociológiai érdeklődés.

sadalmi kondicionálás politikai gyakorlataként alkalmazta. A szociológia jellegzetes élettere tehát az individualizmus. Már Adorno is rámutatott arra, hogy az individualizmus és a hozzá kapcsolódó pluralizmus nem valódi individuumokat eredményez, hanem a *tömegindividualitás* jelenségéhez vezet: „Azt a szociológiai nézetet, hogy az objektív vallásba vetett hit elvesztése, az utolsó prekapitalista maradványok felbomlása, a technikai és társadalmi differenciálódás és a specializálódás kulturális káoszhoz vezetett, naponta meghazudtolják a tények. A kultúra ma mindent egyformasággal sújt.”² Ma minden az *individualizmust* erősíti („légy önmagad” – „valósítsd meg önmagad” – „ne engedd, hogy szabadságodat bárki is korlátozza”), ugyanakkor minden az *individualitást* assa alá. Ezért az individualitás lázadásának első lépése: lázadás az indivi-

ceptor legyen, hanem szociológiai donor is, és művészetén keresztül befolyást gyakoroljon korára, vagy legalábbis olyan tükröt tartson kora elé, amelyben azt is megláthatja, ami egyébként rejtve maradna előle.

Már ennyiből is világosan látszik, hogy egy olyan területen járunk, ahol nem fogalmazhatunk meg egyértelmű és általános érvényű következtetéseket. Minden olyan szociológiai elmélet és iskola hibás, amely úgy véli, hogy a dolgok így állnak, s nem úgy. Ezerféle szociológiai reakció képzelhető el a társadalmi kondicionáltság mennyiségétől és minőségétől függően, és ez különösen a kultúrszociológia említett változatainak vonatkozásában igaz. Minden elképzelhető szociológiai iskola számára létezik az embereknek egy olyan csoportja, amelynek vonatkozásában maximálisan helytállóan bizonyul, míg egy másik csoportja számára teljesen irreleváns. Azt a rendkívül szövevényes kapcsolati rendszert, amely az individuumot a kollektívummal, illetve annak bizonyos köreivel összeköti, mégoly komplex és szofisztikált szociológiai elméletekkel sem lehet feltérképezni, s míg ugyanaz a módszer az egyik embernél bizonyos keretek között sikerrel alkalmazható, a másikonál csődöt mond. A determináció *versus* szabadság klasszikus problémája szociológiai síkon is megjelenik, de bármilyen választ adunk is e kérdésre, az mindenképpen hamis lesz, mint ahogy hamis e két végpont bármilyen átmeneti állapotát vonatkoztatni „az emberre” – egészen egyszerűen azért, mert mindenki más és más fokon és módon reagál a társadalmi hatásokra. Bár az ember társadalmi hatások rengetegében él, titokzatos módon válogatja ki, hogy melyeknek rendeli alá magát, melyeknek áll ellen, illetve melyek azok, amelyeket nem is tud – egzisztenciálisan – érzékelni. Arra a kérdésre, hogy van-e az embernek „szabad akarata”, sem igenlő, sem tagadó módon nem lehet adekvát választ adni, ugyanis vannak, akiknek van, vannak, akiknek nincs, és a kettő között végtelen számú átmenet lehetséges. Következésképpen minden szociológiai elmélet szükségképpen szimplicista (különösen igaz ez a művészet területén), és „igazsága” legfeljebb csak statisztikai lehet. A szociológia az egyik legnehezebben diszciplinálható diszciplína, mert kutatási területe – a társadalom – az elképzelhető legkomplexebb valóság.

Magától értetődik, hogy egy ilyen képlékeny terület, mint amit a szociológia képvisel, szükségképpen ki van téve végtelen értelmezéseknek. Az egyik végletet a marxista szociológia képviseli, a másikat pedig a posztmodern szociológia. Úgy is lehetne mondani, hogy a szociológiá-

nak ez a kétféle, egymással homlokegyenest ellentétes „alaperetnaksége” létezik. Természetesen ezekben az esetekben már igencsak kérdéses a „szociológia” terminus alkalmazhatósága, mert az egyikében már túl vagyunk a szociológián, a másikéban pedig még innen.

A szociológia marxista „eretnksége”

A szociológiát veleszületett tendenciái szükségképpen abba az irányba vitték, hogy abszolutizálja önmagát, s önálló tudományágként „szociologizmussá” váljon. Ez történt a marxizmus esetében, amely szerint az individuum teljes mértékben a társadalmi erőknél, sőt a társadalmi valóság legalsó és legmateriálisabb rétegénél, a *termelési viszonyoknak* az eredője. A marxizmus lemetszette a személyt minden magasabb kapcsolódási pontjáról. A művészet és az irodalom csupán a társadalom e szubsztrátumának előre meghatározott *kísérő-jelensége*. A lét határozza meg a tudatot, vagyis a társadalmi lét határozza meg az egyéni tudatot. Világosan látszik a marxizmus individualitásellenessége nemcsak abban, hogy állandóan „osztályokban” gondolkodott, hanem mindenekelőtt társadalmi gyakorlatának megnevezéseiben is: szocializmus („társadalomizmus”) és kommunizmus („közösségizmus”). A társadalmi determinizmusnak e végletes formája társadalmi elméletében mindennemű személyes szabadságot megtagadott az individuumtól – és társadalmi gyakorlatában is ugyanezt tette. Ez a felfogás ugyanakkor szoros kapcsolatot tart azzal az általános modern eszmével, amely szerint az egész (az ember) egyszerűen a részek (társadalmi hatások) összessége.

Magától értetődik, hogy egy ilyen felfogás nem sok helyet hagyott a szociológiának. Nem azért, mert ellene volt, hanem mert a „szociologikus elvet” abszolutizálva túllépett a szociológián. Az *ad absurdum* vitt szociológia a szocializmus. Amikor a társadalmi erők részéről az egyén irányában egy totális és lineáris determinizmus érvényesül, akkor ott a szociológiának már nincs helye. A szociológia mint a társadalmi hatás *mérlegelésének* tudománya csak egy olyan társadalmi közegben lehet életképes, amely az individuum számára egy bizonyos fokú mozgásszabadságot biztosít. A szociológia számára csak ott van hely, ahol sem totális determinizmus, sem korlátlan szabadság nincs, hanem csak e kettő vegyülete. A totális társadalmi determinizmus világában a szociológia elveszíti lába alól a talajt, s ha valamilyen fokon megmarad is, szükségképpen magán kell viselnie a „polgári” vagy „burzsoá” vád árnyékát. Vagy szociológia – vagy szocializmus.⁴

A marxista társadalmi gyakorlat egyfelől tökéletes összhangban volt a marxista társadalomelméleti koncepciókkal, másfelől éppen azok cáfolatát jelentette. Összhangban volt vele, mert ahogy társadalmi elméletében az individuumot maradéktalanul a „termelőerők” függvényévé tette, és a személyes szabadság minden formáját megtagadta tőle, társadalmi gyakorlatában is mindent elkövetett azért, hogy minden szabadságától megfoszsa és a társadalmi egész egyszerű fogaskerekévé tegye. A marxizmus által létrehozott társadalom egy horizontális hálózat, melynek egyes összecsomósodási pontjait az a „szocialista embertípus” alkotja, amelyik ebbe a hálózatba tökéletesen integrálódott. Egy ilyen társadalmi környezetben természetesen az individualitás minden megnyilvánulása valamiképpen *szabotázs*nak minősül. Ugyanakkor a marxista társadalmi gyakorlatnak éppen ez az a központi eleme, amely eleven cáfolata az állítólagosan az előbbire épülő társadalmi elméletnek. Ennek éppen a fordítottja volt igaz: mivel a marxizmus célja az individualitás felszámolása volt, az individualitásnak már a meglétét is tagadnia kellett akkor, amikor az még nagyon is megvolt. A *marxista társadalmi gyakorlat heroikus kísérlet volt annak a marxista társadalmi elvnek a keresztülvitelére, amely egyébként idegen volt a premarxista társadalmi valóságtól*. Vagyis miközben a marxista társadalmi elmélet tagadta az individuum létét, a marxista társadalmi gyakorlat éppen azzal cáfolta meg ezt, hogy a maga tirannikus eszközeivel folytonosan ki akarta küszöbölni. Mindent elkövettek annak érdekében, hogy az individuális szabadságot kiküszöböljék, és az embert valóban pusztá társadalmi termékévé tegyék. A marxista társadalmi elmélet ebben az értelemben tehát csak legfeljebb a szocializmus beteljesedésében, a kommunizmusban lehetett volna igaz. Azonban nemhogy a szocializmus, de még a kommunizmus (Pol Pot Kambodzsája, Kim Ir Szen Koreája vagy Enver Hodzsa Albániája) sem volt képes kitörölni az emberből az individualitás minden nyomát, s így az individuum deindividualizálásának nagy – mondhatni üdvtörténeti súlyú – emberkísérlete fiaskóval végződött.⁵ Nem azért, mert nem ért el ezen a vonalon komolyabb eredményeket, hanem azért, mert volt, ami hatékonyabbnak bizonyult.

A szociológia posztmodern „eretneksége”

A szociológiai normalitástól való marxista elhajlás szinte szükségképpen módon kellett kiegészítenie egy éppen ellenkező irányú divergenciának. Ha a marxista szociológiafelfogás szerint mindent a társadalmi kontextus határoz meg, akkor a posztmodernista szociológiaér-

telmezés szerint a társadalmi kontextusnak semmiféle szerepe nincs, és éppen ezért annak vizsgálata értelmetlen. Ilyen módon mind a marxista, mind a posztmodern felfogás a tulajdonképpeni szociológia felszámolásához vezetett, de teljesen ellenkező „előjellel”.

A marxista szociológiaértelmezés az *ad absurdum* determinizmus jegyében jött létre, amely viszont a XIX. század materializmusának és szcientista eufóriájának kísérőjelensége volt, még ha politikai kiteljesedése a XX. századra esett is. A posztmodern szociológiaértelmezés magától értetődően a modernitás ezzel ellentétes eszméjének égisze alatt született meg, és ez az *szabadság*. A posztmodern felfogás a szabadság eszméjét éppen annyira *ad absurdum* vitte, mint a marxista felfogás a determinációét: a társadalmi környezetnek semmiféle hatása nincsen az individuumra, egészen pontosan semmiféle hatása nincs az alkotófolyamatra, még pontosabban semmiféle hatása nincs magára a műre. Mivel a posztmodern irodalomtudomány legalább annyira következetesen vitte végig a maga gondolatmenetét a maga alapelvei szerint, mint marxista megfelelője, szükségképpen el kellett jutnia oda, hogy antikontextualizmusát kiterjessze magára a művészre is: még maga az alkotó individuum sincs értékelhető befolyással a műre, s éppen ezért az író személyét, mint a mű legszorosabb kontextusát, értelmetlen vizsgálni. Magától értetődik, hogy ha a társadalom irányából a mű irányában semmiféle hatás nem érvényesül, akkor a mű sem fog rendelkezni semmiféle jelentéssel a társadalom irányában, és mindenféle referencialitása csupán látszólagos lesz. A posztmodern irodalomfelfogás ezzel teljesen elszakította a művet a környezetétől (ideértve az alkotót is), és a környezetet a műtől: sem oda, sem vissza nincs értékelhető kapcsolat a kettő között.

Kétségtelen, hogy a posztmodern (anti)szociológiai felfogás legalább annyira következetesnek bizonyult a maga mikrovilágán belül, mint a marxista (anti)szociológia. Az empirikus adatok egyik számára sem jelentettek semmit, csak míg a marxizmus az individuális tényezőket ignorálta, addig a posztmodernizmus a társadalmi tényezőket. A posztmodern felfogás a tapasztalati valóság felülírása, a hegeli filozófiaértelmezés („annál rosszabb az a tényekre nézve”) végső következtetéseinek levonása, a metafizikaivá keményedett empirikus világ „represszív” hatalma elleni lázadás, mely annak illúziójába ringatta magát, hogy most már tényleg „ez a harc lesz a végső”.⁶

A posztmodern antiszociologizmus azonban ahelyett, hogy tágította volna az individuum szabadságának körét, éppen annyira leszűkítette azt, mint a marxizmus. Hiába volt ugyanis az az ambíciója, hogy felszabadítja

az embert a szociológiai kondíciók represszív hatalma alól, egy másik, még hézagmentesebb hálózat függvényévé tette. Bár a tökéletes szabadságot tételezte, ennek alanya immár nem az individuum volt, hanem az az újfajta *kontextus*, amelyet előbb a strukturalizmus, majd a posztmodernizmus vezetett be: a struktúra, illetve a nyelv/szöveg. Abban a pillanatban, amikor végre beteljesedett volna a nyugati ember évszázados emancipációs küzdelme, kiderült, hogy annak alanya nem az individuum, nem az ember, hanem a struktúra és a kontextus lett, korlátlan hatalmat gyakorolva az előbbi fölött. Nem a művész szabadult fel, hanem a mű; de nem is a mű, hanem a művet létrehozó nyelvi struktúra, amely az írott művek esetében textusként megnyilvánulva sajátos öntörvényűséggel szüli magát az írott művet, a szerzőn mint pusztá eszközön keresztül. A posztmodernizmus antimetafizikai lendületének végül tehát áldozatul kellett esnie még magának az individuumnak is, amelyből egy üres lyuk lett, egy sajátos struktúra passzív krikristályosodási pontja, egy olyan konnotációs hálózat virtuális középpontja, amely immár híjával van minden denotációs nukleusnak. Kiderült, hogy a legfőbb ellenfél nem is a represszió volt, hanem az individuum, mint az a sajátos alanyi középpont, amely a tárgyi világ összes metafizikai elemének, ha nem is ontológiai, de legalábbis episztemológiai szubsztanciáját alkotja, s amelynek kiküszöbölése nélkül kiküszöbölhetetlen marad a metafizikalitás a tárgyi világból is. Kiderült, hogy a marxizmus és a posztmodernizmus ugyanazon *stratégia* két eltérő, sőt homlokegyenest ellentétes *taktikai* megoldását képviseli. A posztmodernizmus kísérleti igazolása lett annak, hogy az individualitás elve egy optimális ponton túllendülve önmaga ellen fordul, és felszámolja nemcsak az individualizmust, hanem magát az individualitást és az individuumot is.

Közvetlen és közvetett meghatározottság

Minél inkább eluralkodik egy szemléletmódon az ideológiai elem, valamilyen értelemben annál inkább hajlamos egyoldalúvá válni. Mind a marxizmus, mind a posztmodernizmus szociológiaértelmezése ideológiai prekonceptióktól erősen terhelt, s mint ilyen, szükségképpen torzult. A kultúr-, irodalom- és művészetszociológiai iskolák is szükségképpen torz képet fognak adni az adott író vagy művész egyedi meghatározottságairól, ha iskolaként közelítenek tárgyukhoz. Mint ahogy már évszázadokkal korábban megfogalmazták az alapelvet: *Cognitum [...] est in cognoscente per modum cognoscentis* – vagyis az ismeret mindig a megismerés módjának meg-

felelően jelenik meg a megismerőben (*Summa Theologiae* I. 12. 4. c.). Az irodalom- és általában művészetszociológiát minden külön szociológiai szándék nélkül is műveli minden irodalomtörténész és irodalomkritikus, mert a társadalomtudományi látásmód és a szociológiai típusú elemzés elemi tartozéka a modern tudatnak – hacsak valamilyen külön indítatásból meg nem tartóztatja magát tőle. Ráadásul, mivel a kultúra területén alkotó emberek esetében sokkal nagyobb divergencia érvényesül, mint egyéb területeken, ezért mindennemű „iskolás”

Az analitikus módszer, melynek lényege a redukcionizmus, vagyis a minőség visszavezetése a mennyiségre, a természettudományokból indult ki, de a szociológiától kezdve a teológián keresztül a pszichoanalízis minden diszciplínájában áttört.

megközelítés szükségképpen olyan eredményhez vezet, amely sokkal inkább jellemzi az adott iskolát, mint a vizsgált alkotást és alkotót. Ahogy a középkori felfogás szerint az egyes angyalok között olyan különbségek vannak, hogy minden egyes angyal – *per analogiam* – egy-egy külön fajnak felel meg (vö. *Summa Theologiae* I. 108.), éppígy minden alkotó egy-egy külön, csak reá szabott irodalomszociológiai iskolát kívánna. Ennek az abszurd elvárásnak azonban teljesen meg tud felelni egy olyan

megközelítés, amely éppenséggel *független* mindennemű iskolától.

Nem az a kérdés, hogy van-e társadalmi meghatározottság, vagy nincs, mert hiszen mindenképpen van, ugyanis az ember – sok egyéb jellegzetessége mellett – *homo socialis* is, és „senki sem különálló sziget” (John Donne), még a remete sem (mert még a remetesség is csak megfelelő társadalmi környezetben virágzik, és enélkül senkinek nem jut eszébe remetének állni). Egy légüres

A banalitás apoteózisa, avagy a „supergiccs” – ahogyan a pop-szürrealizmusban megjelenik. A modern művészet ambivalenciája, hogy gyakran annak hirdetője, amit leleplez.

térben létező individuum élete maga is üres lenne szociológiai viszonyrendszere nélkül. A társadalmi meghatározottságot és általában a megvalósult művön kívüli szempontokat elutasító posztmodern irodalomelméleti iskolák is csak egy masszív társadalmi, sőt történeti – ha úgy tetszik, diakronikus – feltételrendszer függvényében születhettek meg. A szociológiai kondicionáltság elutasításának is megvan a maga szociológiai – vagy inkább történetfilozófiai – kondicionáltsága, s ez legintenzívebb formájában éppen azokban az iskolákban érvényesül, amelyek ezt tagadják, mert ezek vannak leginkább kiszolgáltatva annak a történetfilozófiai sodrásnak, amely Európát folyamatosan „megalkotta” és „megalkotja”. Magától értetődik, hogy a *mainstream*ben jelenik meg legerősebben a történelmi-társadalmi – diakronikus-szinkronikus – kondicionáltság. Társadalmi meghatározottság tehát mindenképpen van – mind az individuumok, mind az ideológiák és iskolák vonatkozásában –,

csak az a kérdés, hogy az milyen módon jut érvényre: *direkt* módon, vagy *indirekt* módon. A direkt társadalmi meghatározottság által az alkotó az adott „korszenvedélyek” (Hamvas Béla) egyszerű elszenvedője: összhangban van korával – *up to date* –, vagy ha fokozott érzékenységgel rendelkezik, akkor akár meg is előzheti korát, és a maga művészi nyelvezetével hamarabb megfogalmazza azt, ami világnak csak a jövőben lesz meghatározó sajátossága. Ez a kortendenciákkal való *egyenes arányosság*. Az ilyenek az ünnepektől alkotók. A másik a kortendenciákkal való *fordított arányosság*. Ebben az esetben is jelen van a szociológiai meghatározottság, de csak közvetett módon érvényesül, mintegy ellenhatásként. Kiindulópontja az ilyen személyiségnek is a kor, de kora sugallataiból nem olyan következtetéseket von le, amelyek összhangban vannak vele, hanem gyakran olyanokat, amelyek azokkal éppen ellentétesek. Természetesen, mint mindig és mindenütt, az átmeneti formák száma ezúttal is végtelen. A szabadság tehát az utóbbi esetben nem a szociológiai meghatározottságtól való függetlenséget jelenti, hanem az *egyenes és direkt* szociológiai meghatározottságtól való szabadságot. Mert még ha az ember nem több is egy személyes pont körül kikristályosuló társadalmi szövetékhálózatnál, akkor is rendelkezhet azzal a szabadsággal, hogy bizonyos hatásoknak átengedi magát, míg más hatások elől elzárkózik. *És pontosan ezt jelenti a szabadság és függetlenség: nem légüres tereket, nem mindenféle meghatározottságtól való mentességet, hanem a meghatározottságok egyéni és „belülről irányított” felhasználási módját.* A szabadság nem meghatározatlanság, hanem önmeghatározottság; nem indeterminizmus, hanem autodeterminizmus.

A lázadás tudománya felé

Ezek a megfontolások már átvezetnek bennünket a szociológiai megfontolások egy másik rendjébe. A *leíró szociológia* – és azon belül irodalomszociológia – a szociológiai vizsgálódás *alanyának* látásmódját, kutatási eredményeit rögzíti, azzal a céllal, hogy hozzájáruljon a szociológiai vizsgálódás tárgyának, vagyis a vizsgált személynek, csoportnak, magatartásnak vagy műnek a megértéséhez társadalmi beágyazottságának feltárásán keresztül. Mivel azonban a szociológia az ember alapkérdéseit érinti, a determináció és indetermináció, a szabadság és kötöttség problematikáját, ezért funkciója nem pusztán leíró. A szociológia másik oldalán ott van a szociológia *tárgya*, jelen esetben az alkotó ember, akinek a szociológia akaratlanul is olyan lehetőségeket kínál, amelyek révén felismerheti saját társadalmi kondicionáltságát, s e

felismerés elindíthatja a pusztá tárgyiságból való kiszabadulás irányába. Ez a fordulat egyáltalán nem magától értetődő, ugyanis miközben korunk számos lehetőséget biztosít a *lélektani önismeret* megszerzésére, sőt bizonyos esetekben egészen egyszerűen elengedhetlenné teszi azt, a *társadalmi önismeret* megszerzéséhez semmiféle lehetőséget nem kínál, sőt azt nem is támogatja. Az ok érthető: míg a pszichológiai önismeret az individuum kollektívumhoz való alkalmazkodásának, a társadalomba való integrációjának egyik fontos eszköze,⁷ addig a szociológiai önreflexió és önismeret éppen ellenkező irányba, az individuum társadalmi függetlenségének irányába mutat, és a láthatatlan társadalmi kondicionáltságok felfedése révén lehetőséget teremt a tőlük való szabadságra. A társadalmi önismeret az ember társadalmi szabadságának záloga, mert a meghatározottságok tudatosítása a meghatározottságok meghaladásának *conditio sine qua nonja*. *Prima facie* talán úgy tűnhet, hogy plurális világunk tálcán kínálja a szabadságot, és az ember individuális kibontakozása, „önmegvalósítása” soha nem volt még ilyen magas fokon „akadálymentesítve”. Egy efféle látásmód azonban éppen a társadalmi önismeret hiányából fakad. Plurális világunkban *éppen pluralitásánál fogva* sokkal erőteljesebben érvényesülnek a kondicionáló erők, mint a korábbi időszakokban, mert nemcsak az erre irányuló szándékok erősebbek (ezek számára a demokratikus „szabadverseny” kifejezetten kedvező feltételeket biztosít), hanem az instrumentális lehetőségek is sokkal szélesebbek és tökéletesebbek (média) – hogy a módszerek és technikák folyamatos kifinomulását ne is említsük. Ma az ember a politikai és gazdasági érdekek intenzív *erőterében* él, s az ebben megjelenő erők láthatatlanul, de annál erőteljesebben igyekeznek bűvkörükbe vonni. A „kín finomulásának” jegyében a klasszikus értelemben vett rabság minimuma a modern értelemben vett kondicionáltság maximumával párosul.

Kiszabadulás a tárgyiság világából A frankfurti iskola

A Német Szociológiai Társaság 1961-es tübingeni konferenciájának témája „a társadalomtudományok logikája” volt. A nyitó referátumot Karl Popper tartotta, amire Theodor W. Adorno válaszolt egy korreferátummal. Inentől lehet számítani az úgynevezett pozitívizmus-vitát, amely egyrészt a popperi *kritikai racionalizmus* (tágabb értelemben a bécsi kör és Wittgenstein), másrészt az adornói *kritikai elmélet* (tágabb értelemben a frankfurti iskola) között zajlott.⁸ A pozitívizmus-vitának számos megközelítési és értelmezési módja létezik, a részletek-

be azonban nem bocsátkozhatunk.⁹ Ami a jelen tanulmány szempontjából relevanciával bír, az az, hogy míg a popperi kritikai racionalizmus a szociológiát a pozitív tudományok mintájára olyan diszciplínának tekintette, amely a társadalmi valóságot *quasi* a természettudományok módszertanával írja le, addig a frankfurti iskola kritikai elmélete számára a szociológia inkább a filozófiával rokonítható, s így elsősorban az empirikus társadalmi homlokzat mögött megbúvó tendenciák kritikai megragadására szolgál. A vitát rendszerint *módszertani természetüként* írják le, de ez semmiképpen nem jelenti a két álláspont közötti különbség relativizálását, ugyanis az eltérő módszerek két fundamentálisan különböző társadalomtudományi felfogáshoz és társadalomképhez vezetnek: a popperi felfogásban a szociológia alapvetően empirikus, leíró és értéksemleges, az adornóban ellenben elemző, emancipatív és értékelvű.

A frankfurti iskola szociológiájának legfőbb – bár időnként rejtve maradó – vonatkoztatási pontja az *individuum*, aki a heideggeri *Geworfenheit* („belevettség”) szociológiai megfelelőjeként a társadalmi hálózatokba vetetve keresi a maga autonómiáját és integritását. Miközben a frankfurti iskola felfogásában a társadalomtudománya a társadalom *kritikai* öntudatát képviseli, az iskola szinte egész munkássága úgy fogható fel, mint ami eszközöket kíván adni az individuum kezébe ahhoz, hogy e törekvésében segítségére legyen. Bár Habermas számolt a szociológia társadalomátalakító erejével, a frankfurti iskola az individuum magas szintű társadalmi önreflexiójára helyezte a hangsúlyt, amelyben a kollektivistikus folyamatok megközelítése mindig kritikai jellegű volt. A frankfurti kritikai elmélet ezek szerint olyan eszköz, amely alkalmas a társadalmi valóság „varázstalanítására”, felfedve azokat az empirikus vizsgálódás számára rejtett társadalmi erőket, amelyek eredményei azonban már nagyon is nyilvánvalóak. A kritikai elmélet tehát elsősorban *átlátni* akarta a társadalmi valóságot, méghozzá az individuum szempontjából és számára, míg a pozitívista háttérű kritikai racionalizmus *leírni* akarta azt. Mint ahogy a kritikai elmélet oldaláról Herbert Marcuse 1964-ben megfogalmazta a pozitívista szociológia kritikáját (mindenekelőtt a kései Wittgensteinnel vitázva): „Egy olyan új ideológia elterjedésének vagyunk tanúi, ami arra vállalkozik, hogy úgy írja le azt, ami megtörténik [...], hogy közben kiküszöböli azokat a fogalmakat, amelyek segítségével meg is lehetne érteni azt, ami megtörtént.”¹⁰ Ezért joggal mondható, hogy míg az előbbi egy háromdimenziós elmélet, az utóbbi csupán kétdimenziós, ugyanis nem tárja fel a társadalmi valóság

mélyszerkezetét, hátterét, mert az szerinte nincs, vagy érdektelen, de egy tudományos szociológia számára mindenképpen irreleváns.¹¹ Ezzel szemben a kritikai elmélet kifejezetten arra törekedett, hogy a társadalmi valóság homlokzata mögötti – mondhatni – *szociológiai tudattalant* felszínre hozza (amely persze az abban ható erők számára – legalábbis saját hatásmechanizmusuk vonatkozásában – korántsem tudattalan), s e társadalom-lélektani analízis segítségével egy olyan tudáshoz segítse az individuumot, amely nem tudományos természetű, vagyis nem objektivistikus, hanem filozófiai természetű, s így egzisztenciális, mindenekelőtt pedig emancipatív. Éppen ez az egzisztenciális elem, illetve a fenomenális sík mögötti szubsztrátum képezi a szociológiai tudásnak azt a harmadik dimenzióját, amely a pozitivistáknak a társadalom-értelmezésből hiányzik. Ez az, ami a szociológiát mint pusztán deskriptív diszciplínát a *dekondicionálás* „alkalmazott tudományává” változtathatja.

A tagadástól az igenlésig

Döntően, ha nem kizárólagosan kritikai természetéből fakadóan a frankfurti iskola sem mentes attól a jellegzetesen posztmodern, és csaknem mindig a politikai baloldalhoz köthető sajátosságtól, amely – a *relativizmus abszolutizálásának* egyik változataként – az *ideológiamentesség ideológiáját* képviseli. Csak arról hajlandó tudomást venni, amit elutasít; ami elfogadandó lehetne, azt ignorálja. Vagyis miközben intenzíven akcionális, hiányzik a központi szubsztanciája. Legbelül üres. Bár értékelvű, az értéket csak mint negatívumot ismeri, mint értéktelenséget, és kimerül az uralom minden formájának elutasításában.¹² Az értéknek ugyanis megvan az a veszélye, hogy szükségképpen hierarchizál, s így visszavezet egy ma már elavult világképhez. Nincs érték hierarchia nélkül, és nincs hierarchia érték nélkül.¹³ A frankfurti iskola rendkívüli érdeme, hogy ha negatív értelemben is, de egy értékhierarchiát képvisel: az *elutasítások* hierarchiáját. Az elfogadások hierarchiájáról azonban mit sem akar tudni, alighanem azért, mert akkor annak a veszélynek tenné ki magát, hogy olyan nézetek mellett volna kénytelen állást foglalni, amelyek éppen ellentétesek egyrészt az iskola kimondott szándékaival, másrészt azzal a baloldali neomarxista intellektuális közeggel, amelyen belül az iskola kifejtette a hatását.¹⁴ Pedig az ember szabadságának záloga egyáltalán nem a légüres hatalmi tér, mert hiszen saját erejét a szabadság csak az ellenállással szemben képes megtapasztalni. A szabadság ugyanis nem egyszerűen hiány, vagyis valamiféle negativitás, hanem pozitív erő. A hatalom *eo ipso* elutasítása mindig a tehetetlenség jele.

Mint ahogy Alexander Schmemmann fogalmaz, „korunk pátosza a gonosz elleni küzdelem, azonban anélkül, hogy akár csak a leghalványabb fogalma vagy víziója is lenne arról a jóról, amelyért hadba száll. Így maga a küzdelem válik céllá, miközben az öncélú küzdelem szükségképpen gonoszsággá válik.”¹⁵ Korunk mitológiája, a film, amely szinte mindig valamilyen *bűntény* körül forog (miközben következetesen hiányzik belőle a *bűn* gondolata), hihetetlen találékonysággal ötli ki újabb és újabb változatait a gonosznak és a gonoszságnak – míg aminek nevében szent háborúját folytatja, az a polgári lét langyos és lapos hétköznapiasága. Ha a premodern világban a kereszténység csak egy szűk spektrumot biztosított, viszont igen nagy amplitúdót, akkor a modernitás rendkívül széles spektrumot kínál, de egészen minimális amplitúdóval. Késő újkori információs társadalmunk a középkortól megörökölte ördögeit, természetesen szekularizálva és modernizálva (terroristák, *alienek*, humanoidok, minden rendű és rangú szörnyek és gonosztevők, a *l'art pour l'art* világpusztítás bajnokai), de az angyalok még szekularizálva sem kaptak zöld utat a modernitásba. Miután a ma modern embere elutasított mindent, ami *szuprahumánus*, szükségképpen kiszolgáltatottá vált a *szubhumánus* erőknek. A Fent kiküszöbölése védtelenné tette az embert a Lenttel szemben. Csak mélysége van a világnak, magassága nincs. Csak völgyei vannak, hegyei nincsenek. Isten meghalt – de az ördög él és virul, és ezer formában parádézik, melynek naponta tv-csatornák tucatjain lehetünk szemtanúi. Isten meghalt, mert őt sikerült megölni („ti öltétek meg őt, ti és én” – kiáltja Nietzsche), de az ördög olyan, mint a hétfejű sárkány: minden levágott feje helyébe hét újabbat növeszt. A morális koordináta-rendszer csak a vízszintes tengelytől lefelé létezik; fölfelé nincs semmi. *Ezt jelenti az, hogy „Isten meghalt”.* A jóból jólét lett, vagyis civilizáció. Technika. A gonoszság azonban, amely ellen a hős minduntalan felveszi a harcot, nem kívül van az emberen, mint a kultúripar termékei sugallják, hanem belül, s onnan vetül ki a filmvászonra. A modernitás egy olyan sajátos kulturális *feltételrendszert* teremtett meg, amelyben a szép és a jó csak giccs és szentimentalizmus formájában létezhet. Az emberi lét legmélyebb bugyrainak ábrázolása szinte mindig hiteles és művészi és megrendítő, míg ellentéteik művészileg ábrázolhatatlanok.

A Lent elleni szenvedélyes harc a Fent kiküszöbölése mellett azt a gyanút ébreszti az emberben, hogy a harc mögött egy öntudatlan és titkos szövetség rejlik; hogy az ellenállás egyúttal *megidézés* is; hogy a kritika csak másik oldala a titkos vonzalomnak.¹⁶ Dante számára a

világ még szimmetrikus volt, mert az *Infernó*t kiegyenlítette a *Paradiso*, miközben ma még az irodalomtörténész is csak az *Infernó*ban mozog otthonosan, legfeljebb a *Purgatorió*ban, a *Paradiso* azonban már idegen közeg, ismeretlen – és főképpen unalmas – vidék számára. „A pokol bezzeg izgalmas, mint egy világháború, egy koncentrációs tábor, egy kínzókamra” – mondja Molnár Sándor.¹⁷ S lehet-e csodálkozni azon, hogy ilyen körülmények között az élet egyetlen tartalmaként megmaradt az önmegvalósítás, az *individualitások tömegtermelésének* e sajátságos szimptomája: az önmegvalósítás, melynek lényegét talán Werner Heisenberg ragadta meg legjobban, amikor a mögötte meghúzódó mentalitást egy olyan hajóhoz hasonlította, melynek irányítúje már nem az Északi-sark, hanem saját vastömege felé mutat.¹⁸ A pluralizmus az egyenlőséggel kiegészítve hozza létre azt a horizontális, színes *sokféleséget*, amelynek elemei között voltaképpen vertikális – axiológiai – értelemben már alig van különbség. A tömegindividualizmus másságkultusza értelmében mindenki másnak akar látszani, mint a többi, de aki képes arra, hogy túllásson a fenomenalitáson, az láthatja, hogy a sokféleség pusztán egy monolit alapzat irizálása.

A szociológiai kondicionáltság elsősorban szinkronikusan működik, vagyis a társadalom irányából érkezik, de magát a társadalmat mindenekelőtt *diakronikus* helyzete, vagy másképpen fogalmazva „üdv történeti” pozíciója: a *Zeitgeist* fogja meghatározni. Ekképpen mindenki elsősorban saját korának gyermeke, és azok a különbségek, amelyek gyakran oly éles ellentéteket eredményeznek *hic et nunc*, csupán „alfejezetei” a diakronikus kondicionáltságnak. Valódi dekonkondicionálásról ekképpen csak akkor beszélhetünk, ha az individuum lazítani tud a diakronikus feltételrendszer szorításán. Viszont tudomásul kell venni, hogy éppen ezzel szemben hatnak a legmasszívabb erők, mert minden kor megkerülhetetlen evidenciának tekinti saját alapelveit – amelyek persze csak egy meghatározott feltételrendszeren belül válnak evidenssé, míg egy más feltételrendszeren belül anomáliának minősülnek. Nemcsak a múlt számos eleme tűnik a jelenből nézve ilyen anomáliának, hanem fordítva is. És nemcsak a múltból nézve tűnik a jelen számos eleme anomáliának, a jövőből nézve is annak fog tűnni. Amit az idő hozott létre, azt elsodorni is az idő fogja. Nemrég tanúi lehettünk egy olyan gondolkodás- és szemléletmód – a marxizmus–leninizmus – összeomlásának, amelyet a fél világ vallott magáénak, egész tudományos intézményrendszerével egyetemben, s amely a mából visszanézve immár képtelenségnek látszik. Ami tegnap

még megkerülhetetlen volt, az szinte egyik napról a másikra anakronisztikussá vált, és nem azért, mert kiderült róla, hogy hamis, hanem mert megszűnt az a politikai rendszer, amellyel szimbiózisban kifejlődött, s amely életben tartotta. Jelen pillanatban is egy gazdasági-politikai „metanarratíva” az, ami életben tartja a nézetek egy nagyon sajátos, csak rá jellemző hálózatát, ám míg elődjének volt alternatívája (a mostani), a mostaninak, mivel immár gyakorlatilag globálissá vált, nincsen. És ez az, ami különösen felértékeli azokat a módszereket és diszciplínákat, amelyek révén az individuum lépéseket tehet saját belső függetlenségének kialakítása felé. *Kilátni a korból*, vagy ami ugyanaz, *rálátni a korra*: ez az, amit – legmagasabb fokon – a szociológia révén megvalósuló önreflexió kínálhat az embernek.

Innen már csak karnyújtásnyira a kommunizmus – az emberiség utolsó nagy üdv történeti kísérlete: megváltani az emberiséget, ha másképp nem megy, hát – mint Hamvas Béla mondja – géppisztollyal.

JEGYZETEK

- 1 Az idézetek forrása a Szent István Társulat kiadásában megjelent katolikus bibliafordítás. *János evangéliumát* GÁL Ferenc, *Máté evangéliumát* KOSZTOLÁNYI István fordította.
- 2 HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. BAYER József. Bp., Gondolat–Atlantisz, 1990, 147.
- 3 Klasszikus esete ennek Európa keleti és nyugati felének eltérő fejlődési üteme: a szinkronikus különbségek jórészt diakronikus különbségekből fakadtak.
- 4 Sajátosképpen a szocializmus kritikájának fő diszciplínája – a szocializmus teóriája és praxisa közötti szakadékba ékelődve – a szociológia lett.
- 5 Érdemes megfigyelni, hogy a posztkommunista világot a legkisebb mértékben sem érdekli, hogy közelmúltja e grandiózus társadalmi vivisekciójának mi volt az értelme az emberiség történelmi sorsának vonatkozásában.
- 6 A posztmodernizmus genezisének és történetfilozófiai kondicionáltságának kifejtését lásd a következő tanulmányaimban: *Isten halálától az ember haláláig. Az értelem posztmodern önfeláldozása = Ökotáj*, 2009, 41–42., 10–31.; „A múltat végképp eltörölni.” *A posztmodern nyelvi forradalom = Magyar Művészet*, 2015/3. 16–27; *Te is fiam, Nietzsche? = Életünk*, 2015/9. 1–28.
Hozzá kell itt még tenni, hogy bár posztmodern művészet van, de – a posztmodern irodalomelméletnek megfelelő – posztmodern *művészetelmélet* nincs, azon egyszerű oknál fogva, hogy miközben az irodalom számára van egy olyan „instrumentális közeg” – maga a nyelv –, amely a maga sajátosan strukturált mivoltában többé-kevésbé független életet él, a képzőművészet vagy a zeneművészet számára egy ilyen közeg nem létezik, s így hiányzik az a fundamentum, amelyre a posztmodern művészetértelmezés támaszkodhatna. Világosan jelzi ez a posztmodern kultúraértelmezés súlyos „alkati” korlátozottságait.
- 7 Ennek egyik „árulkodó jele”, hogy a pszichológiai önismeretet gyakran *csoportherápiák* révén sajátítja el az individuum.
- 8 A vita fontosabb írásait (Horkheimer, Marcuse, Popper, Adorno, Habermas, Albert) magyar nyelven lásd *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Szerk. PAPP Zsolt. Bp., Gondolat, 1976.
- 9 Ezzel kapcsolatban lásd KODAJ Dániel összefoglalóját: *A lényegen innen és túl. A pozitívizmus-vita dilemmái = Replika* 2007/12. 129–144.
- 10 MARCUSE, Herbert: *Az egydimenziós ember*. Ford. JÓZSA Péter. Bp., Kossuth, 1990, 201.
- 11 Egydimenziós filozófiáról beszélni Marcuse részéről mindenképpen túlzás, mert egy egydimenziós gondolkodásnak már nincs „kiterjedése”.
- 12 Vö. ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.
- 13 Lásd ezzel kapcsolatban a *Nihilizmus metafizikai áruhában. Az érték heideggeri elmélete* című tanulmányom (*Új Forrás*, 2016/2, 33–49).
- 14 Bár a frankfurti iskolát egyértelműen a baloldalhoz kapcsolja lényegi negativitása, mely – a forradalmi eszme intellektuális meghosszabbításaként – az uralom minden formáját represszívnek minősíti, „strukturálisan” mégis inkább jobboldalinak tekinthető, éppen „kulturális arisztokratizmusa”, illetve ebből fakadó antikollektívizmusa és kultúrpar-kritikája miatt. Ha valamikor, akkor 1968-ban világhosszra vált ez, mert miközben a lázadás egyik fontos hivatkozási alapja éppen az iskola volt (különösen Marcuse *Az egydimenziós ember*), képviselői eközben feltűnően távol tartották magukat a diáklázadástól. Adorno és Marcuse ’68-as levélváltását illetően lásd Esther LESLIE: *Correspondence on the German Student Movement = New Left Review*, 1999/1. 118–136.
- 15 *The Journals of Father Alexander Schmemmann, 1973–1983*. Crestwood, St Vladimir’s Seminary Press, 2000, 194.
- 16 Jellegzetes példái ennek a filmművészet területén Michael Haneke, Luis Buñuel, Alexej German, de még bizonyos főkig az erősen morális alapállású Ingmar Bergman filmjei is.
- 17 MOLNÁR Sándor: *A festészet útja*. Bp., Irály Kkt., 2013, 179.
- 18 Lásd *The Representation of Nature in Contemporary Physics = Rollo May* (ed.): *Symbolism in Religion and Literature*. New York, George Braziller, 1961, 231.