

A szociológiai beszédmód védelmében

VÁLASZ TÖZSÉR JÁNOS BÍRÁLATÁRA

(Zenei antikvárium. BUKSZ 2018. nyár-tél)

Viszonyom Tözsér János írásaihoz gyakran ambivalens. Egyrészt szeretem olvasni őket, mert világosak, másrészt ritkán szeretem azt, amit megfogalmaznak. Így van ez most is. Tözsér recenziaként – szerencsémre – úgy látja, hogy a kötetbéli vállalásomat nagyjából rendben lévő módon teljesítem, de azt is mondja: nem sikerül megmutatnom, hogy főhőseim kellőképpen érdekes dolgokat gondoltak volna. Ez nem is volt céлом. Az „érdekesség” nagyon szubjektív kategória, és nem is látom, milyen érvelésből következhetne meggyőzően, hogy egy filozófiai vagy történeti kérdés érdekes – válat rántani mindenre lehet. Szerintem viszont nagyon is érdekesek a szereplők külön-külön is, de még inkább érdekes az az évszázadot átívelő lokális zeneesztétikai diskurzus, amelyet e szerzők Magyarországon megteremtettek. Ezért leginkább a hőseim által kimunkált perspektíva védelmében emelek most szót.

Tözsérnek számos rész kérdésben alighanem igaza van: a főhősök argumentációja sokszor aggályos – de a könyv megírásában nem a filozófiai

polémia szándéka, hanem az eszmétörténeti megértésigény motivált. A rész kérdéseken túllépve pedig Tözsér nem annyira érvel, mint inkább hüledezik: ahogy olvasom, mondanivalója az, hogy a könyv hősei egészen vad dolgokat gondoltak zene és társadalom viszonyáról, amiről persze nem is igen lehet okosságokat gondolni (mert a zene „legadekvátabb” megközelítése formalista, 141. old.), és hát az is hülye, aki ezt a sok hülyeséget komolyan veszi. Filozófiatörténetileg nem példátlan eljárás ez, Descartes hasonlóképp hüledezett a skolasztikus magyarázatokon, ám őt sem ezért tartjuk nagyra. Látni kell, hogy itt nem érvelésről, hanem ellenes retorikáról van szó, amely sokkal kevésbé vitatkozik az állításokkal, mint amennyire a zenére vonatkozó szociológiai kérdésfeltevést utasítja el. (Ez különösen nyilvánvaló a 138. oldalon: az itt felsorolt kérdések közül az 5–8.-ig a könyvben tárgyalt szerzőknek bizonyosan van mondanivalójuk, még ha azt nem a recenzió tetsző nyelven mondják is el.) Tözsér a szociológiai beszédmódot kívánja, ha nem is betiltani, de legalábbis oly neveltséggé tenni, hogy jó intellektuális ízléssel senki a közelébe se kívánjon menni. Számára a kötetben szereplő elméletek komolyan vehetetlenek, és ezért nem is származhat belőlük hasznunk – csak hát a filozófiatörténetben igen sok filozófiailag értékes elgondolással találkozhatunk, amelyekben nem vagyunk képesek komolyan hinni. Kérdés persze, hogy ki is itt a „mi”, de viszonylagos biztonsággal kijelenthető például, hogy Berkeley immaterializmusát vagy Leibniz monasztanát kevesen osztják, de filozófiai értéküket még kevesebben vitatják. Amiből látszik: a „hihetőség” a filozófiai fogalomalkotásnak nem kardinális erénye. Kardinális erénye viszont, hogy szaporítja a rendelkezésünkre álló beszédmódokat, és ezzel a jelenségek megértésének lehetséges módozatait – amelyekből vagy származik episztemikus haszn (vagy egyenesen innovációs potenciál!), vagy nem.

De mintha Tözsér elfelejtette volna, hogy a létezőről (így a zenéről) többféle értelemben beszélhetünk, és ez a létezőnek – ahogyan az szá-

munkra adott – jót tesz. A zenének ugyanis csak hasznára van, ha sokféleképpen vitatható, elemezhető, megérthető és átélhető. Csak így maradhat élő, a kultúra és a mindennapi élet szerves része – s nem oly halott, mint a szanszkrit költészet. De jót tesz ez azoknak is, akik a zenéről ily sokféleképpen képesek beszélni, mert ugyanazt több szempontból látják, fogalmilag kifinomultabbak, értőbbek és talán így még okosabbak is lesznek. Akkor miért baj, ha többféleképpen, például szociológiai értelemben is beszélünk a zenéről?

Tözsér láthatóan süket a zenének azon aspektusaira, amelyekről sokan gondoljuk, hogy lehet szociológiailag értelmesen és érdekesen beszélni. Számára a zene pusztán formalizmus, amire – a recenzióban általam nem értett okból viszonylag megkímélt¹ – Molnár Antal azt mondja, ez a tétel azt az együgyűséget fejezi ki, hogy „a zene, az zene”; másrészt Molnár és Maróthy János is arról győzködne a recenziót, hogy a zenei formáknak is van szociológiája. Mihelyt azt gondoljuk, hogy a zenének zenén kívüli vonatkozásai is vannak, a szociológiai megközelítésnek nyomban lesz helye – és ezt gondolni nem tűnik különösebben elvetemültnek sem szerzői, sem előadói, sem befogadói oldalról. Amikor Sosztakovics a 10. szimfóniájának 2. tételét Sztálin zenei arcképeként jellemzi, biztosan többet hall a zenéből (vagy ír a zenébe) pusztán formalizmusnál. Ahogy a *Leningrádi szimfóniában* is formalizmusnál többet gyaníthatott az a német tábornok, aki különös figyelmet fordított arra, hogy a próbák idején intenzíven lövesse a várost. Attól, hogy az effajta megközelítések Tözsérnek nem mondanak semmit – egyébként kétlem, hogy ne mondanának –, másnak még lehetnek megvilágítók.

A Tözsér által propagált formalizmus nem tud számot adni a zene motivációs tulajdonságairól, és csak visszautasítani tudja azt a kitartóan jelentkező igényt, hogy egyesek a zeneművek jelentéséről – affektív vagy társadalmi szignifikanciájáról – is beszélni szeretnének. Az ilyen beszédmódokhoz pszichológiára és szociológiára van szükség, azaz a zeneművekhez és a zenetudomány-

¹ ■ Tözsér szemüvegével nézve ugyanis Molnár Antal semmivel sem mond kevésbé vad dolgokat, mint a recenzióban kipellengérezett marxisták, sőt. Kastner Jenő, a *Napkelet* (1923. 6. szám, 557–559. old.) recenziója például jó humorérzékkel mutat rá, hogy *A zenetörténet szociológiájában* a társadalmi és a zenei kapcsolatot Molnár olykor abszurd módon túlértékeli, „mint ebben a groteszk mondatban: »A Strauss Richárd-féle tömegszuggeráló programzene és a Debussy-féle tüfinom idegfürdő állította elő a világháborút.« Gyorsan meg kellene táviratozni Trianonba a háborús felelősség e Molnár Antal-féle megállapítását.” Tözsér kizárólag marxistákra fókuszáló recenziójának éppen ellenpárja Bene Adriáné (Tudásszociológia, zeneesztétika, filozófiatörténet, *Replika*, 108–109. szám, 2018. 999–1003. old.), amely szinte kizárólag a kötet Molnárról szóló részére fókuszál.

hoz képest külsődleges nézőpontokra, melyeket legitimál az a tény, hogy a zenei alkotások nem légüres térben keletkeznek, hanem mindig valamilyen kultúrából és valóságos emberek műveiként születnek. A szociológus arra vállalkozik, hogy megragadjon valamit azokból a komplex mechanizmusokból, amelyek ezeket a produktumokat létrehozzák, valamilyen jelentőséggel telítik, és lehetővé teszik, hogy hassanak – más alkotásokra, emberekre és a társadalomra. Amikor Tózsér azt mondja (141. old.), hogy Bach Esz-dúr fűgája más-hol, más körülmények között is létrejöhetett volna, és belső struktúrája révén ott is műalkotásnak számítana, akkor egyrészt ezt a beágyazottságot letagadja, de másrészt – és szándékolatlanul – a formalizmus korlátait is megmutatja. Ha egy másik lehetséges világban bizonyos énekesmadarak az Esz-dúr fűgát dalolják, akkor ez a hangsor a mi művészetfogalmunk szerint nem számítana műalkotásnak pusztán belső struktúrája miatt – ahogyan egy tökéletesen szimmetrikus hópehely sem számít annak a jelen világunkban. Legalábbis hatékonyan lehet vitatni azt a tételt, hogy kizárólag a belső struktúra teszi a zenei műalkotást.

Csakúgy, mint a zene, a filozófia is egy adott kultúra terméke, és ahogyan a zenei alkotás eszközei egy adott kultúra termékei, úgy a filozófiai fogalomalkotás eszközei is azok. Világos, hogy a kötetben bemutatott nyelveken ma már nem lehet beszélni, mert egyszerűen nem olyan fogalmakban látjuk a világot, amelyek Kovács, Molnár, Maróthy és Ujfalussy fogalmiságához illeszkednének. De ebből még nem következik, hogy az ekként megfogalmazott belátások ne lehetnének érdekesek, inspirálók, vitathatók vagy újrafogalmazva akár érvényesek is mai diskurzusaink számára. A Cambridge University Press *New Perspectives in Music History and Criticism* könyvsorozata kifejezetten vállalja azt a programot, hogy a zenét változatos diszciplináris módszerekkel a „társadalomhoz, kultúrához és politikához” fűződő viszonya felől szemlélje. Ebben a vállalkozásban a kötetben bemutatott magyar hagyomány sajátságos, ám itthon részben elfe-

ledett, részben ignorált, a nemzetközi szintéren pedig ismeretlen lokális kultúrát képvisel. Eközben a BBC egy nemrégiben sugárzott műsorában érdekesnek találta azt a gondolatot boncolgatni, hogy a harmónia mennyiben tükrözi a történelmet, s felvetni a kérdést, hogy miként értelmezhető a Trisztán-akkord a XIX. század társadalmi viszonyainak és az elidegenedés kiteljesedésének kontextusában.² Ezzel a háttérrel különösen sajnálatos, hogy az épp ebben a diskuzusban igencsak kreatív szociológizáló zeneesztétikai hagyományunk még véletlenül sem bukkan fel a Bartók Rádió műsoraiban – legfeljebb újabban megjelent Adorno-fordításoknak szentelnek műsort, aki egyébként Tózsér mérlegén mérve valószínűleg hasonlóan könnyűnek találna.

Hogy amit a műalkotásokról a szociológiai diskurzus fogalmaiban mondunk, „durva és átlátszó belemagyarázás”-e (142. old.), szerintem izlés kérdése. Érdekesebb kérdés, hogy lehet-e mindezt „igazolni” (141. old.). Az interpretatív diskurzusokban tett állításokat általában sem tekintem tényállítónak, s a műalkotások értelmezését illetően Simmellel együtt úgy vélem, hogy „[e]lve el kell ismernünk mindannak bizonyíthatatlanságát, amit erről mondhatunk. Nemcsak abban az értelemben, hogy mindez hipotézis, amely talán sohasem bizonyul be kétségtelenül, bár elvben erre mégis van lehetőség. Az ilyen értelmezések egészen más területre tartoznak, amelyen a siker nem a bizonyíthatóságban, sokkal inkább a közvetlen beleegyezésben rejlik. A műalkotás értelmezésében valószínűleg akkor találkozunk ezzel, amikor a vele kapcsolatos több, egymástól elkülönülő benyomást az újonnan megszerzett fogalom révén egymással összhangban lévőnek és egységesen egymáshoz tartozónak érezzük. Ezt természetesen – már ahol megtörténik – csak mint tényt állapíthatjuk meg, de nem vezethetjük le az említett fogalom logikailag kényszerítő erejéből.”³ Különösen helyénvalónak

2 ■ <https://www.bbc.co.uk/programmes/b088972d>

3 ■ Georg Simmel: *Rembrandt. Művészetfilozófiai kísérlet*. Ford. Berényi Gábor. Corvina, Bp., 1986. 73. old.

érzem az értelmezésnek ezt a felfogását a zene esetében, ami az élet azon dolgai közé tartozik, melyekről csak jobb híján lehet beszélni. Ezért itt különösképpen igaz, hogy nem csak a világos és elkülönített belátásban rejlik intellektuális haszon, hanem abban is, amit talán a „jelentéselmény” előállításának nevezhetünk: annak megmutatásában tehát, hogy egy adott zenei jelenséget így is lehet érteni. Ha az ígértetés eszközeinek köréből a szociológiát kizárjuk, azzal csak azt érjük el, hogy lehetséges aspektusokra önként megvakítjuk magunkat.

DEMETER TAMÁS

Valóban süket volnék?

VISZONTVÁLASZ DEMETER TAMÁS
„A SZOCIOLÓGIAI BESZÉDMÓD
VÉDELMEBEN” CÍMŰ ÍRÁSÁRA

Két dolog lehetséges. Vagy az, hogy Demeter Tamás félreérti *A társadalom zenei képe* című könyvéről írt recenziómat, vagy az, hogy neki van igaza, és én vagyok süket a szociológiai beszédmódra. Viszontválaszomban először igyekszem újból (s ezúttal félreérthetlenebbül) exponálni a recenziómban kifejtett álláspontomat. Másodszor rövid önvizsgálatot tartok: nem vagyok-e valóban süket, ahogy Demeter állítja. Harmadszor önvizsgálatom eredményeit figyelembe véve védelmembe veszem a recenzióm fő kritikai megállapításait.

1. Messziről kezdem. A filozófiai problémák két csoportba sorolhatók. Az egyikbe azok tartoznak, amelyek kapcsán van objektív igazság. Ilyen filozófiai kérdés például az, hogy „vannak-e absztrakt (nem térbeli és időbeli) entitások?”; „milyen viszony van a mentális és a fizikai jelenségek között?”; „egyetlen világ létezik-e (a mi világunk), avagy léteznek a mi világunktól okságilag és teridőbelileg elzárt más világok is?”. E kérdések mindegyike *ténykérdés*, ugyanis valamennyi a (mentális és nyelvi) reprezentációinktól függetlenül létező valóság természetére irányul.

A másik csoportba azok a filozófiai problémák tartoznak, amelyek arra vonatkoznak, hogyan *konceptualizáljunk* bizonyos jelenségeket: hogyan értsük meg és hogyan tegyük értelmessé a magunk számára őket. Ilyen (konceptuális) filozófiai kérdés például az, hogy „mi a modernitás?”; „mi a munka?”; „hogyan határozható meg a propozicionális tudás?”. És persze a konceptuális filozófiai problémák közé tartoznak a művészetfilozófiai kérdések is. Az olyanok, mint hogy „milyen tulajdonsága révén műalkotás valami?”; „van-e éles határ a populáris és magasművészet között?”; „van-e reprezentációs tartalmuk a zenei alkotásoknak?”.

Mármost, mivel a műalkotásokkal (így a zenei alkotásokkal) kapcsolatos filozófiai kérdések konceptuálisak, nem baj, hogy a műalkotásokról sokféleképp, egymástól különböző és egymással nem összeegyeztethető szempontokból is gondolkodhatunk. Az egyik nézőpontból ugyanis a műalkotások olyan jellegzetességei mutatkozhatnak meg, amelyek a másiktól rejtve maradnak, és *vice versa*. Szemben tehát a faktuális filozófiai problémákkal, melyek kapcsán az objektív igazságok kimondása a cél, a művészetfilozófiai problémák kapcsán üdvös az *álláspontok pluralizmusa*. Egyetértek Demeterrel abban, hogy jó dolog az, ha szaporodnak a rendelkezésre álló beszédmódok (*A szociológizáló beszédmód védelmében*, 1. old.); azaz jó, ha minél sűrűbben belakott a logikai tér a különféle konzisztens művészetfilozófiai elméletekkel, álláspontokkal és megközelítésekkel.

A filozófiai problémák e megkülönböztetésével csak azért hozakodtam most elő, hogy világossá tegyem: nekem nem *en bloc* a zene szociológizáló megközelítésmódjával volt bajom, mely „arra vállalkozik, hogy megragadjon valamit azokból a komplex mechanizmusokból, amelyek [a zenei] produktumokat létrehozják, jelentőséggel telítik, és lehetővé teszik, hogy hassanak – más alkotásokra, emberekre és a társadalomra” (2. old.). Következésképpen Demeter téved, amikor azt állítja: „Tözsér a szociológiai beszédmódot kívánja, ha nem is betiltani, de legálábbis nevetségessé tenni” (2. old.).

Nem ez volt a szándékom. Nem *magát* a szociológiai beszédmódot akartam kifizúrni, hanem csupán a könyve hőseinek a mondanivalóját. Csak *velük* volt bajom, és kizárólag az ő nézeteik kapcsán vitattam Demeter értékítéletét. Az olyan megfogalmazásait tartottam megalapozatlannak és túlzónak, mint hogy „a tárgyalt szerzők álláspontj[a] [...] termékenyen vitatható, aktualizálható és a kortárs nemzetközi diskurzusba is integrálható” (*A társadalom zenei képe*, 12. old.), s hogy „[a magyar szociológizáló zeneesztétikának] a magyar filozófiatörténet által inspirált filozófiai kutatások homlokterében kellene állnia – és sajnálatos, hogy nem áll” (*uo.*).

2. Demeter Tamásnak igaza van abban, hogy a recenzióban nem nagyon érveltem hősei mondanivalójával szemben, hanem inkább csak hüledeztem. Csakhogy nem véletlenül hüledeztem. Úgy gondoltam: a kiválasztott idézetek önmagukért beszélnek. Nem kell velük szemben érvelni – mindenki azonnal belátja, hogy *nyilvánvaló* hülyeségek.

El kell azonban ismernem: nem minden állítás esetében könnyű eldönteni, hogy kell-e érvelni ellene (már amennyiben nem értünk egyet vele), vagy nyilvánvaló hülyeség. Nincs erre nézve egzakt kritérium – a szubjektív tényező nagyon erős. Ha egy teista például azt mondaná: „a paleontológusok azért találtak foszsziliákat, mert a Sátán ezeket a földbe rejtette, hogy egyre többen vitassák, hogy Isten a Földet 6000 éve teremtetten” – nehéz helyzetben volnék. Vagy, ha a konzekvencialista etika egy híve ezzel jönne: „ahhoz, hogy csökkentsük a világban a szenvedést, meg kell változtatnunk a ragadozó állatok genetikai állományát úgy, hogy növényevőkké váljanak” – hát, ugyancsak zavarba jönnék. Egyik esetben sem könnyű ugyanis eldönteni, hogy ezek nyilvánvaló hülyeségek-e, vagy nem azok.

Mindezzel azt akarom mondani: nem kizárt, hogy tévedtem és igazságtalan voltam, amikor a recenzióban Demeter hőseinek különböző megfogalmazásait nyilvánvaló hülyeségeknek állítottam be, amelyek ellen

nem szükséges érvelnem. Felmerült bennem a gyanú: mi van, ha tényleg magával a szociológiai beszédmóddal van bajom, és nem csak Maróthy János és Ujfalussy József *bizonyos* kijelentéseivel? Mert ha így van, akkor Demeternek van igaza: süket vagyok a szociológiai beszédmódra; képtelen vagyok elgondolni, hogy a szociológizáló művészetfilozófia bármi értelmeset tud mondani a zenei alkotásokról.

Másképp fogalmazva: mivel elsősorban szubjektív tényezőkön múlik, hogy valaki mit tart nyilvánvaló hülyeségnek és mit nem, nem zárhatom eleve ki, hogy a tiltakozásom valódi oka az én érzéketlenségemből fakad. S mivel ezt nem tudom kizárni, helyesebb visszavenni a magabiztosságomból, amikor egyes magyar zeneesztéták kijelentésein élcelődöm. Helyesebb, ha azt gondolom: nyilván okos emberek voltak, és nyilván sok okosságot mondtak, hisz’ más okos emberek szerint is okosak voltak, és sok okosságot mondtak, csak én vagyok megátalkodottan érzéketlen –vak/süket/anozmiás – a gondolataikra. És ezért viszolygok már-már zsi-gerileg például az olyan tézisektől, mint hogy a „tonális központ feladása törvényszerűen jelenti a valósággal szembeállított én, a valóságot megismerő szubjektum álláspontjának feladását, az ismeretelméleti agnoszticizmus, az etikai közömbösség magatartását”.

3. Nos, Demeter Tamás válaszát olvasva ez a bizonytalanság fogott el. De, ahogy jött, úgy el is illant: hamar helyreállt a kognitív békém. Újból összeállt a kép.

Válaszában Demeter a következő kijelentést idézi Molnár Antaltól – melyért nem tudok elég hálás lenni neki. Íme: „[a] Strauss Richárd-féle tömegszuggeráló programzene és a Debussy-féle túlfinomult idegfürdő állította elő a világháborút”. Szemben a Sátán tervéről és a konzekvencialista filozófus javaslatáról szóló fentebbi mondatokkal, egészen bizonyos vagyok abban, hogy ez a mondat nyilvánvaló hülyeség. És abban is egészen bizonyos vagyok, hogy nem azért gondolom azt, hogy ez a mondat nyilvánvaló hülyeség,

mert intellektuális alkatomnál fogva nem rokonszenvezem a szociológiai beszédmóddal. Ebből a szempontból megnyugtató olvasni, hogy Molnár egy kortársa (Kastner Jenő) ekképp kommentálta e passzust: „[g]yorsan táviratozni kellene Trianonba a háborús felelősség e Molnár Antal-féle megállapítását.” És ennél is megnyugtatóbb olvasni, hogy Demeter szerint Kastner megjegyzése „jó humorérzékre” vall, vagyis – felteszem – Demeter maga is elismeri, hogy hősei „olykor” „kissé” *túlásba vitték* a szociologizálást.

Mindezek fényében, igazolva látva a korábbi kritikámat, a következő gondolom Demeter könyvéről. Demeter írt egy rendkívül jó és olvasható könyvet, melyben teljesítette, amit ígért: meggyőzően megmutatta, hogy a XX. századi magyar zeneesztétikát alapvetően meghatározta a szociologizáló megközelítésmód. Abból a szempontból viszont igenis elmarasztalható a könyve, hogy magára hagyja hőseit a mondanivalójukkal. Noha elismeri, hogy „a főhősök argumentációja sokszor aggályos” (*A szociologizáló beszédmód védelmében*, 1. old.), nem interpretálta és nem védte meg a kijelentéseiket. S noha elismeri, hogy „a kötetben bemutatott nyelveken ma már nem lehet beszélni, mert egyszerűen nem olyan fogalmakban látjuk a világot, amelyek Kovács, Molnár, Maróthy és Ujfalussy fogalmiságához illeszkednek” (2. old.), nem porolta le és nem aktualizálta mondanójukat. Nem tett különbséget vállalható és vállalhatatlan megnyilatkozásaik között. Nem választotta szét egymástól az okosságokat és a szociologizáló megközelítés erőltetéséből származó hülyeségeket. Márpedig ha Demeter úgy gondolja, hogy a szociologizáló magyar zeneesztétika valójában méltatlanul elfeledett, pedig aktualizálható és a nemzetközi diskurzusba ágyazható, akkor ezt mind-mind meg kellett volna tennie.

De akárhogyan van is, valóban fontos és érdekes kérdés: lehetséges-e, és ha igen, hogyan lehetséges szociologizáló művészetfilozófia? E kérdés megvitatásához pedig Demeter Tamás könyve remek kiindulópontot kínál.

TÓZSÉR JÁNOS

A kritikai elméletek kritikájától a társadalmi szenvedés fenomenológiájáig

VÁLASZ KOVAI MELINDA BÍRÁLATÁRA

(A szociológia határállapotai. *BUKSZ* 2018. nyár-tél)

Miközben végtelenül hálás vagyok a recenzensnek, hogy kísérletet tett könyveim értelmezésére, és megírta észrevételeit, úgy érzem, hogy gondolatmenetem társadalomelméleti vonatkozásairól adott bírálata elsősorban az előzmények alaposabb ismerete hiányában néhány ponton félrecsúszik. Elismerem, hogy ez nem teljesen az ő hibájából fakad. A tárgyalt munka szerves folytatása *A modernizáció ingája* és *A modernitás rétegei* című írásaimnak. Bár törekedtem legfontosabb belátásaik összefoglalására, illetve a további tájékozódással kapcsolatos eligazításra,¹ láthatólag így is túlságosan tág tér nyílt a félreértéseknek. Ezekre szeretném felhívni a figyelmet, bízva abban, hogy másoknak is megkönnyíti elméletem megértését a félreértések tisztázása.

A szenvedés határállapotaiban alapvetően két irányból történik az elméletépítés. Egyrészt a Frankfurter Iskola nyomdokain haladó kritikai elméletek egy közös hiányára mutat rá: miközben ezek az elemzések normatív bázisuk megalapozásakor – igaz, többnyire csupán hallgatólagosan – a társadalmi szenvedés mintázataira utalnak, nem veszik számba azok empirikus formáinak sokféleségét. Másrészt, e hiányt pótlandó, a kritikai elméletek normatív bázisát a mentális zavarok pszichológiai diskurzusokból származó leírásaival egészítem ki: ezeket a társadalmi szenvedés – a cselekvési képesség elvesztésével összefüggő – határállapotainak tekintem.

Kétségtelen, hogy az első szál jelentőségéhez képest arányában

jóval kisebb teret kap a könyvben. Ennek azonban nem az az oka, amit recenzens felró nekem, miszerint azt vallanám, „az összes, a kritikai társadalomelméleteket a társadalmi jelenségek értelmezésére használó empirikus kutatás a valóság önkényes, érvénytelen, vagy jobb esetben csak torz *félreértelmezése*” (145. old.). Erről szó sincs, és világosan kiderül a korábbi, kritikai elméletekkel foglalkozó könyveimből, hogy mennyire nem így látom. *A szenvedés határállapotaiban* csak utalok rá, de részletesen nem tárgyalom újra, hogy „kritikai elméletek” alatt nem általában a társadalomkritikákat értem, hanem a társadalomelméletek egy aldiszciplínáját, amely tágabban Kant, Hegel és Marx egymásra épülő munkáiból, szűkebb értelemben pedig a Frankfurter Iskolából nőtt ki. Az, hogy e szociológiai-filozófiai hagyomány leghatásosabb kortárs képviselőjének Habermast tekintem, hangsúlyozottan egy választás részemről – azonban korántsem önkényes. Korábban részletesen foglalkoztam ennek hátterével,² és nem gondolnám, hogy e döntésből az következne, hogy „Bauman, Beck, De Certau, Nancy Fraser, Foucault, Laclau, a feministák, a posztkolonialisták vagy a marxisták” (146. old.) ne lennének fontosak, vagy relevánsak. Azt viszont igen, hogy álláspontom szerint más-más aldiszciplínában alkotnak: e meglehetősen vegyes felsorolás tagjai abban különböznek Habermastól (vagy akár Honneth-től is), hogy társadalomkritikájuk nem azzal az igénnyel íródik, hogy egyszerre szisztematikus társadalomelméleti és normatív filozófiai alapokon álljon.

Az én céloom kezdettől fogva az volt, hogy e szűkebb értelemben vett kritikai elméleti diskurzushoz szóljak hozzá, nem pedig általában a társadalomkritikaihoz. Ez a döntés

1 ■ Sik Domonkos: *A szenvedés határállapotaiban*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2018. 19–37. old.

2 ■ Sik Domonkos: *A modernizáció ingája*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2012. 11–57. old.

3 ■ Sik Domonkos: *A modernitás rétegei*. ELTE: Eötvös Kiadó 2015. 156. old.

4 ■ Berkovits Balázs – Bodor Péter – Sik Domonkos: Pszichopatológiák a kritikai hálózati elmélet perspektívájából. *socio.hu* 2017/4.

számos olyan referenciapontot kijelöl (pl. a kanti morálfilozófia, a hegeli dialektikus fejlődéselv, a marxi materialista alapok, a parsonsi rendszerelmélet, a wittgensteini nyelvfilozófia és a husserli fenomenológia), amelyek számomra is vonatkoztatási pontként szolgáltak. *A modernizáció ingája* óta arra törekedtem, hogy az általuk kijelölt horizontot fokozatosan kibővítssem. Először arra tettem kísérletet, hogy a habermasi elméletet a hazai társadalomtörténetre alkalmazva azonosítsam azon pontokat, ahol korlátozottá válik a magyarázóereje. A recenzióban kissé értetlenül fogadott hálózatelméletek, közös nevezőként szolgáló metaelméletként, ekkor kerültek be az elméletalkotásba. Így mindazon kérdéseket, melyeket ennek kapcsán bírálóm felvet (148. old.), *A modernizáció ingájában* részletesen tárgyalom – ahogy mindezt a recenzált könyvben is egyértelművé teszem.

A modernizáció ingájában alakítottam ki a kritikai hálózatelmélet első formáját. Egyrészt a társulások Habermas által elhanyagolt „preintencionális” szintjét beemeltem az intencionális és rendszerszint mellé. Másrészt az eltérő integrációs modelleket a hálózatelmélet nyelvén, alternatív morfológiai jellemzőkkel leírható konstellációként fogalmaztam újra. Ez teremtett lehetőséget arra, hogy az újabb és újabb megközelítésekből kinyerhető cselekvéskoordinációs logikákkal tetszőlegesen bővíthető, rugalmas elméleti keretrendszert kapjak. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy bár lehet, hogy a recensens számára ez hasonlít Parsons és Luhmann ténylegesen a totalitást megragadni igyekvő társadalomelméleteire, az én célom soha nem a társadalmi valóság egészét megragadó elmélet megalkotása volt. Ehelyett arra kérdeztem rá, hogy melyek azok az integrációs formák, amelyek a kritikai társadalomelméletek számára vakfoltban maradnak, és milyen alternatívák egészíthetik ki őket – ez pedig eredendően egy nyitott folyamat.

A modernitás rétegeiben ennek megfelelően először Bourdieu habitus- és mezőelméletével egészítettem ki Habermas duális társadalomelmé-

letét (ily módon az egyenlőtlenség kérdését kapcsolva hozzá a demokrácia és morál lehetőségfeltételeihez). Majd Giddens és Lash segítségével az identitás, a reflexivitás, az autenticitás és a technika kérdéseivel bővítettem a modellt.³ Ez semmiképp sem egy végső lista (még azzal együtt sem, hogy később, az elismerés kapcsán Honneth is rákerült), hanem vállaltan egy torzó, amely ugyanakkor korántsem esetleges: az egyenlőtlenségi küzdelmek, a reflexió, a kommunikáció, az elismerés és az autenticitás olyan társadalmulási logikákat írnak le, amelyek lefedik a társas viszonyok jelentős részét. Ennyiben azért többről van szó annál, hogy „Sik Domonkos szerint ők írják le a klasszikus és a késő modernitás legfontosabb patológiáit. Egyéb magyarázattal nem szolgál arra, miért éppen ők és nem más vagy mások. Ez nyilván ízlés dolga” (147. old.) – hiszen a korábbi könyvekben több fejezetet is szentelek e kérdéseknek.

Ez tehát az első szál, ami *A szenvedés határállapotainak* előtörténete. Ez hivatott megalapozni és érthetővé tenni azokat a megállapításokat is, amelyeket a recensens elnagyoltnak minősít. Nincs szó „meg nem nevezett kollégák” bírálatáról (146. old.), hanem a kritikai elmélet e – korábban részletesen tárgyalt – diskurzusára utalok, amikor a továbblépést indoklom a bevezetőben. *A modernitás rétegeinek* a kifutása ugyanis az volt, hogy az értékvonatkoztatás szintjén próbáltam megmutatni, a különböző kritikai elméletek miként kapcsolhatók egymáshoz egy átfogó modellben. Viszont azt éreztem, hogy még a materiális egyenlőség, kommunikatív moralitás, reflexivitás és autenticitás egymásra utaltságának felmutatásával sem jutunk egy olyan normatív kiinduláshoz, melyre támaszkodva a társadalmi szenvedések átfogó listája lenne felvázolható. Ennek megfelelően korántsem amiatt tartom önmagában kevésbé kielégítőnek e társadalomelméletek normatív bázisait, mert „politikai szándék vezérli” őket (145. old.), hanem azért, mert akkor is komoly vakfoltok jellemzik őket, ha szintetizáljuk őket.

Így talán már látható, mi vezetett el ahhoz a törekvéshez, hogy közvetlenül a szenvedés tapasztalatából induljak ki, még akkor is, ha annak episztemológiai státusza korántsem magától értetődő. Arra a kérdésre kerestem választ, hogy melyik epiztémé közelíti a legjobban a szenvedés közvetlen tapasztalatához. Arról lehet vitatkozni, hogy e célra a pszi-diskurzusok a legalkalmasabbak-e, de úgy látom, hogy amellett komoly érveket lehet felhozni, hogy a terápiás praxisok kitüntetettnek tekinthetők. Még úgy is, hogy megértem azokat a kritikákat, amelyek e stratégia korlátaira mutatnak rá (erről egyébként hosszan vitáztam korábban Berkovits Balázzsal és Bodor Péterrel⁴). Ebből fakad az a felvetés, hogy vegyük komolyan a pszi-tudásokat, mint amelyek a szenvedés határállapotainak kitüntetett listáját alkotják. Nem azért, mert egy „amerikai tankönyvben” szerepelnek (146. old.), hanem azért, mert ezeknek van egy olyan magja, ami a szociológiáitól eltérő „megismerési érdek” mentén szerveződik. E fogalom kulcsfontosságú annak megértéséhez, hogyan hasznosíthatják a kritikai elméletek a pszi-tudásokat és gyakorlatokat: ahogy erre utalok is, a *Megismerés és érdekekben* Habermas is a közös megismerési érdek alapján von párhuzamot a pszichoanalitikus terápiás praxis és a kritikai elméletek között.

A terápiás praxisban nem egy előfeltételektől mentes, csupán más előfeltételekkel jellemezhető módon tárul fel a szenvedés, hanem a bevonódás és segítés logikája által keretezve. Ettől nem „igazabb”, de kevésbé redukált, vagyis teljesebb listája rajzolódik ki a szenvedés határállapotainak. A pszi-diskurzusok a megakadt cselekvési képesség különböző megnyilvánulásait oly módon veszik számba, hogy gyakorlati interakcióba kerülnek velük – és bár attribúcióikban kétségtelesen alkalmazzák saját diszciplináris megkülönböztetéseiket, folyamatos dialógusra kényszerülnek a szenvedés újabb és újabb formáival. Ez a dialóguskényszer az, ami megkülönbözteti őket a társadalomelméletek által feltárt szenvedéstípusoktól, mely utóbbiak sokkal könnyebben megen-

gedhetik maguknak, hogy csupán az antropológiai vagy integrációelméleti előfeltevéseik perspektívájából feltáruló formákkal foglalkozzanak. Ugyanakkor, ahogy a társadalomelméletek hálózati szintézisééről, úgy a pszi-diskurzusokban feltáruló cselekvési megakadások tipológiájáról sem gondolom, hogy bármilyen szempontból egy teljes, vagy végső listát alkotnának. A DSM⁵-ből kiinduló klasszifikáció is torzó, viszont teljesebb lista a szenvedés empirikus formáiról, mint az, ami a társadalomelméletek felől látható.

Mindezek mellett persze számos olyan felvetés is szerepel a bírálatban, ami érdemi vita tárgyat képezheti. Így például az a kérdés, hogy miért maradtak ki a kötetből a személyiségzavarok. Röviden válaszolva azért, mert a mentális zavarokkal szemben ezek nem járnak a cselekvési képesség megakadásával, ennyiben nem járnak feltétlenül szenvedéssel. Ilyen kérdés az is, hogy mi az a közös ontológiai felület, amely közös nevezőként szolgálhat a mentális zavarok és a társadalmi torzulások számára. E tekintetben egyrészt a Rogers és Pilgrim által említett „kritikai realizmus”,⁶ másrészt a Wakefield által említett „ártalmas diszfunkció”⁷ modelljeit tekintem irányadónak – sietve téve hozzá, hogy teljes tévedés itt „naiv pozitívizmusról” (150. old.) beszélni. E nyitott kérdéseket bizonyára lesz még módunk megvitatni. A fentiekben érintett pontok viszont nem ilyenek: elsősorban a gondolatmenet előzményeinek hiányos ismeretéből fakadó félreértések, a akadályokat gördítenek annak befogadása elé.

SIK DOMONKÓS

5 ■ American Psychiatric Association: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. 5th edition (DSM 5)*. American Psychiatric Publishing, Washington DC, 2013.

6 ■ Anne Rogers – David Pilgrim: *A Sociology of Mental Health and Illness*. McGraw Hill, Open University Press, Maidenhead 2014.

7 ■ Jerome C. Wakefield: Disorder as harmful dysfunction: A conceptual critique of DSM-III-R's definition of mental disorder. *Psychological Review* 99 (1992), 2. szám, 232–247. old.

'stenkalapja, 'kréta rajta

Újraolvastam Timothy Snyder cikket, amelyet tavaly áprilisban csak átfutottam. Több okom volt rá, hogy ne olvassam el alaposan. Egyrészt annyira félelmetes és annyira valós dolgokról írt, hogy megszólalt az önvédelmi szirénám. Másrészt nem vagyok sem politikus, sem történész, régen nem jártam Oroszországban, előtte sem gyakran. Az olimpiai nagy moszkvai rend hírének sem dőltem be, korábban is gyanúsan tisztáztam Moszkva, tudom, mi lehet mögötte.

Nyilvánvaló, hogy Iljin nem eszmei sugallója a mai orosz politikai vezetésnek, amelynek nincsen szüksége még ilyen eszmei háttérre sem, csupán hamisan csengő üres lözungjainak forrása. Ha Putyin isten kalapja, Iljin a bokréta rajta. (Visszhang: 'stenkalapja – 'kréta rajta.)

Oroszország ismeretéből fakadó intuícióm semmi jót nem jelez, és ebben Iljin csak egy pici pont. Putyinnak jól áll Ivan Iljin filozófiája, mert a fehérgárdistákkal és az emigrációval összeforrott, a Kremlhez szerves családi hagyományokkal kapcsolódó figura, a bolsevizmus áldozata, elegánsan öltözködő fasiszta, prédikáló álfilozófus, aki csak lazán és névleg kapcsolódik a nyugati gondolkodáshoz, és áttetszően populistá egyszerűséggel, tömönatokban deklarál. Gondolataiban a XIX. századi áporodott szlavofil nacionalizmus legsekélyesebb és legpatetikusabb szlogenjei visszhangoznak. És ami fontos: már nem szólhat bele, mit csinálnak vele, mert halott, sőt hamvai hazavitelével kultuszt is lehetett építgetni. Szolzenyicin láthatólag sokat tanult tőle – Oroszország sorsát taglaló brosúráinak álprófétai pátosza, hangneme és műfaja Iljin hatását mutatja.

Engem két mozzanat aggaszt Iljin életrajzában, ezek jutnak minduntalan eszembe.

Iljint a németországi orosz fasiszták 1934 körül kizárták soraikból, mert állítólag a német rendőrség figyeltette Berlinben. 1938-ban sikerült átmenekülnie Svájcba, ott írogatott 1954-ig, és ott is halt meg

békésen. Kinek köszönhette ezt? Nem másnak, mint Szergej Rahmanyinovnak, akinek ott volt villája, és kimenekítette. Nem jó ezt a két nevet együtt látni.

(Asszociációs zárójel: a németországi orosz fasiszta terroristák merényletének esett áldozatul Vladimir Nabokov apja, aki a kadet – alkotmányozó demokrata – párt elnökhelyettese volt, és valójában a kiszemelt célpont, a pártelnök Pavel Miljukov helyett halt meg, mert testével védte, elé ugrott. Nabokov csak 1937-ben menekült el végül Berlinből, de szinte nincstelenként.)

A másik egy sokkal zavaróbb névpárosítás. Putyin beszédeiben az Iljin-idézetek azt követően kezdtek megjelenni, hogy az orosz 1-es tévécsatorna 2011-ben bemutatta Nyikita Mihalkov egyórás filmjét Ivan Iljinről, amelyben kenetteljesen szájbarágó modorban hosszas passzusokat olvasott fel a szerzőtől, és azokat saját filmje, az *Étűdök gépzenéjére* jeleneteivel illusztrálta. Sajnos, ezzel számomra örökre kompromittálta a mezőn (a végtelen orosz mezőn) átszaladó, mamáját szólongató kisgyerek és az esőben mosolygó kiskamasz szép képsorát, amely itt hirtelen a nacionalizmus emblémájává lett. Mihalkov kioktató felolvasásából megtudtuk, hogy a bolsevik forradalom oka az oroszok túl alacsony önértékelése volt. Megtudtuk, hogy a forradalom azért volt végzetes, mert az oroszoknak nem való a szabadság, nem értek meg rá, sőt a liberalizmus és a demokrácia sem nekik való, mert az ő igazi lételemük a *birodalom*. Megtudtuk azt is, hogy az orosz ember csupa szív. Arról nem esett szó, hogy Iljin Spencer gondolatának másolójaként a társadalmat élő organizmusnak képzelte.

Érthető azonban, miért nagyítja fel Timothy Snyder Putyin kapcsolódását Iljinhez. Részen az amerikaiaknak, az amerikai választóknak üzen ezzel; részben viszont riadót szeretne fűjni, teljes joggal. Felelősen cselekszik, bár zsurnalisztikus túlzással, az írott média eszközeivel.

Számomra éppen az értelmiség felelősségéről, tévedéseiről és tehetetlenségéről szól ez az egész történet. Szolzenyicin és Mihalkov pályája

az értelmiség önfeladásának két sír-nivaló példája, a birodalmi álmok kiszolgálóivá vedlett valahai tehetségek száználmas, félelmetes útja. Ennél még Iljin is következetesebb maradhatott, mert nem otthon élt, és amit írt, azt csak gondolta, nem állt vele aktív hatalmak szolgálatába. Ahogy anyám mondta, a nyilasokat és az ávósokat összehasonlítva: a nyilasok legalább karszalagot viseltek, ott láthattam, kivel állok szemben.

HETÉNYI ZSUZSA

KORALL

TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

75.

20. évfolyam – 2019.

KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG ÉS TÖRTÉNELEM

Sonkoly Gábor

A kulturális örökség és a történettudomány viszonyának meghatározása

Fejérdy Tamás

A Világörökség, mint kulturális örökségi laboratórium

György Eszter

Emlékezet és felejtés helyei. Roma örökség Magyarországon

Csicsics Anna

„Erőd a VIII. kerületben”.
A Ganz-MÁVAG kolónia öröksége

György Péter

A szégyenletes örökség – kísérteties kiállítások.
Idegen kultúrák és testek, láthatatlan individuumok

Giovanni Levi

Az idő, a történelem és Freud

A Korall szerkesztőségének elérhetőségei:

terjesztes@korall.org, korall@korall.org, www.korall.org
1113 Budapest, Valkói u. 9.

Előfizetési szándékát kérjük, jelezze a szerkesztőségnek,
és valamennyi idej számunkat postázzuk Önnek.
Az éves előfizetés ára 4500 Ft, egy szám ára 1250 Ft.

MEGJELENT! MEGJELENT! MEGJELENT!

Társadalomtörténeti Monográfiák 8. kötete

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

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

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

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

Várjuk megrendelését!

Korall
Társadalomtörténeti
Egyesület

