

TÚLÉLÉS ÉS MEGÉRTÉS

MÁRFAI MOLNÁR LÁSZLÓ

TÚLÉLÉS ÉS MEGÉRTÉS



– ALKALMAZOTT ETIKA ÉS ESZTÉTIKA –

L'Harmattan Kiadó
Budapest, 2017

A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia
és a Nemzeti Kulturális Alap támogatta



© L'Harmattan Kiadó, 2017

© Márfa Molnár László, 2017

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-414-358-1

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Korrektor: Luca Anna
Borító: Kára László
Nyomdai előkészítés: Kovácsné Daróczy Annamária
Nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

TARTALOM



Előszó	7
Kockázati tőke és kreativitás	11
A participáció mint társadalmi paradigma	22
Társadalmi hálózatok és esztétikai formák napjainkban	30
Az esztétikai tapasztalat expanziója	40
A fogyasztás művészete mint nevelés	50
Észrevételek a hálózati kommunikáció etikájához	59
Egy online színtér szemiotikája és etikája	67
Kórtársam, Duchamp	73
Mi a gender?	80
Perszonalizmuskritika és deontológia	85
Túlélés és megértés	92

ELŐSZÓ



Ha felelni kellene arra a kérdésre, hogy milyen könyvet tart most a kezében az Olvasó, akkor röviden talán ez lehetne a válasz: olyan alkalmazott filozófiai szövegek ezek, amelyek jelen korunk diskurzusait elsősorban esztétikai és etikai kontextusaiban próbálják meg szemlélni. Egy kicsit hosszabban válaszolva: a kötet egyes írásai ezen belül olyan jelenségek megértésével próbálkoznak, mint a morális kommunikáció kockázatai, a társadalmi kommunikáció participációs modelljének alkalmazási lehetőségei, az infokommunikációs társadalom következményei, a fogyasztás értelmének átalakulása, a gender tanulmányok kiterjesztésének következményei, az esztétika szerepének megváltozása, a misztikus anarchista társadalomkritika episztemológiája, illetve a túlélés és megértés hermeneutikai összefüggései. A megközelítés alapja a kortárs hermeneutika felismeréseire épít, elsősorban arra a belátásra, hogy minden megértés egyben alkalmazás is, amely hatástörténetként jelentkezik, és befolyással van az értelmezőre. Az itt olvasható szövegek a szerző reményei szerint egyben az alkalmazott filozófia státuszára, lehetőségeire, így a filozófia feladatainak újrafogalmazására is utalnak napjaink világában.

Az első tanulmány, a *Kockázati tőke és kreativitás* kiindulópontja, hogy a tudás minden eddig felvetődött értelmében magában foglal valamifajta kockázatot, melyben a szándék ütközik a szóródással vagy az időtlenség illúziója a mulékonysággal. Így a tudás átadásának nincs olyan privilegizálható formája, mely ezekre a problémákra megoldást kínálna. A nevelést ennek nyomán olyan morális kommunikációs folyamatként kell értenünk, amelynek célja az instabil posztmodern szubjektum morális artikulációja a narratíva révén. Ennek kockázata, hogy az informatikai globalizáció homogenizáló jellegével felemészti azt a narratív kompetenciát, amely az identitás és a moralitás fenntartásának a forrása. Ezt a veszélyt csak az a folyamat mérsékelheti, amely a lokalitás létrehozását és kultivációját teszi meg központi tevékenységgé, és amely a maga sebezhetőségében mégis biztosítja azt a stabilitásigényt, amelyet a világ amúgy talán végleg megvonna tőlünk.

A participáció mint társadalmi paradigma című írás az elmúlt két évtizedben kibontakozó új kommunikációs modellt kísérli meg továbbgondolni. A kommunikáció participációs felfogása szerint a kommunikáció a probléma felismeréséhez és a problémamegoldáshoz szükséges releváns felkészültség (tudás, hiedelmek, szokások stb.) elérhetőségét jelenti egy problémamegoldó ágens számára. Ez egy állapot, az ágens világának egy lehetséges állapota. Írásomban a participáció modelljét paradigmaként értelmezem, és igyekszem megvizsgálni, milyen módon kapcsolódhat a társadalomtudományi kutatás néhány alapvető fogalmához, illetve ennek nyomán hogyan értelmezhetőek át ezek a kifejezések.

A *Társadalmi hálózatok és esztétikai formák napjainkban* vizsgálja a virtuális hálózatok globális hatását a lokális tudás és társadalmi hálózatok, „offline” intézmények világára. A megközelítés alapja, hogy mindennapi gyakorlatainkat, benne az esztétikai alkotást és befogadást is, számos társadalmi kapcsolat határozza meg. Ezek különböző kategóriák alá rendezhető viszonylatok a nekik megfelelő társadalmi hálózathoz való tartozásuk szerint. Ebben az értelemben Európán belüli társadalmak is mutathatnak eltérést, de az egymással tér- és időbeli közelségben nem lévő társadalmak hálózatai is rendelkezhetnek egyezésekkel. Fő kérdés, hogyan reagálnak az egyes társadalmak kisebb-nagyobb csoportjai, egyes szervezeti formái az új digitális kommunikációs technológiákra, és ennek nyomán a termelés milyen új formái és a hozzájuk kapcsolódó milyen új jelentések öltenek formát napjainkban.

Az esztétikai tapasztalat expanziója című tanulmány szerint a kortárs pedagógiai gyakorlat számára is alapul szolgáló új antropológiai modell lehetősége az elmúlt évtizedekben lépésenként körvonalazódott, indíttatását az ekkortájt született esztétikai elméletekből nyerte. Miután a vonatkozó metafizikai fundamentumok (igazság, érvényesség, objektivitás, haladás stb.) elveszítették hitelüket, ezért az esztétikának a „komoly” művészet teljesítményeire alapozott modern felfogása a huszadik század második felére megkérdőjelezhetővé vált, bár az érintett intézmények és képviselőik ezt sokáig nem voltak hajlandók tudomásul venni. Az ezek nyomán megújított antropológiának kétféle értelemben is van integratív jelentősége: az első az, hogy a testiséget a tudás részévé teszi, míg a másik a forma és a jelentés interszjektív képződését hangsúlyozza. Vagyis ez az antropológia az esztétikai tapasztalat alapján összekapcsolja az emberi lét fizikai dimenzióit és a személyen túli, szükségszerűen másokra utaló, kommunikatív igényű mivoltát.

Az elmúlt három évtizedben a fogyasztás fogalma átértelmeződött nemcsak a társadalomtudományban, hanem megjelent és új értelmet nyert többek között az esztétikában, az etikában, a kommunikációtudományban is, és egyszerű

tevékenységből központi értelmező, értékteremtő kategóriává változott. A *fogyasztás művészete mint nevelés* című írás ennek az egyik lehetséges következményét próbálja meg továbbgondolni. Mivel az új értelemben vett fogyasztásnak része az értékek megtapasztalása, választása is, így kézenfekvőnek tűnik, hogy nevelési, nevelődési folyamatként próbáljuk meg értelmezni. Ennek etikai vonatkozásai vagy inkább kihívásai érintenek olyan gyakorlatias problémákat is, mint az oktatás, a felsőoktatás szolgáltatássá válása, egyes elemeinek elüzletiesedése és az ezzel járó feszültségek, konfliktusok lehetséges kezelése egy átfogóbb nézőpontból szemlélve.

A következő tanulmányban (*Észrevételek a hálózati kommunikáció etikájához*) az internethasználó avagy hálózati közösségek etikájának eredetére, illetve lehetőségfeltételeire kérdezek rá, és próbálok a szöveg végére érve egyféle lehetséges választ találni arra, hogyan alakulhat ki önként követett értékrend és a résztvevők által hitelesnek elfogadott beszéd egy olyan, kalkulusokból generált térben, ahol az ágensek jelenléte is virtuális, identitása pedig akár teljesen konstruált lehet. Az internet virtuális-imaginárius világának ezen jegyei miatt fikciós jellege is van az ott zajló kommunikációnak. Ezért úgy gondolom, ez a kommunikációs színtér műfaji jegyeket is hordoz, és így összehetők hagyományosabb vizuális kifejezési formákkal, amelyek, beleértve a hálózati kommunikációt is, a kultúra három alakját öltik, mégpedig a hatalomhoz való viszonyuk és belső szerveződésük feszültségének eredményeképpen.

Egy online színtér szemiotikája és etikája című írásomban egy viszonylag új keletű képződmény, az internetes bolhapiac néhány olyan jellemzőjét mutatam be, amely nélkülözhetetlen a működéséhez, vagy amely éppen a működés folyamatában generálódik a résztvevők által. Ezek közé tartozik írott és íratlan etikai szabályok érvényesítése és elfogadása, valamint ezzel összefüggésben konnotatív szemiotikai rendszerek képződése, továbbá az így létrejött kommunikatív térben retorikai eszközök igénybevétele a vétel és eladás folyamatában. Az itt leírtak érvényesek az idegen nyelvű, külföldi hirdetési oldalakra is, sőt, egyes kifejezések, fordulatok szinte tükörfordításként ismétlődnek a különböző nyelveken, ami azt bizonyítja, hogy nem csak bizonyos társadalmakhoz köthető jelenségről van szó.

Marcel Duchamp 1910-es évekbeli gesztusait (*Roue de bicyclette, Fountain* stb.) sokan a modern művészet határainak kikapogására irányuló kísérletként értelmezték. Mivel a Duchamp fellépése óta eltelt évszázad bővelkedett provokatív gesztusokban, a felforgató művészet olyan törekvéseiben, amely megpróbálta eltüntetni az életet a művészettől elválasztó falat; például olyan gyakorlattal, amely felmondja a közönséggel kötött íratlan szerződést, ezért nem az a célom, hogy sorra vegyem, Duchamp gesztusait azóta hányan és hányféle

módon licitálták túl. Ehelyett a *Kórtársam, Duchamp* című írásban inkább arra teszek kísérletet, hogyan lehet Duchamp tevékenységét néhány kortársi elmélet segítségével (radikális esztétika, relációsztétika) újraértelmezni. Vállalva akár annak kockázatát, hogy kortárs helyett *kórtársat* faragok Duchamp alakjából.

A *Mi a gender?* című tanulmányban megpróbálom összefoglalni néhány lehetséges következményét annak, hogy a *gender studies* napjainkra az egyik olyan szemléletmód foglalta lett, amely számos tudományos szintéren világszerte érvényesülni látszik. Magyarországon azonban ez a tudásforma két neves fővárosi egyetemen kívül átfogó graduális képzési formaként nincs jelen a felsőoktatásban, így vidéken csupán néhány nagyobb tudományegyetem angol nyelvű tanszékén, kultúratudományi műhelyében találhatók meg képviselői, és kutatási eredményeik is csak szórványosan kapnak szélesebb nyilvánosságot. Úgy tűnik, hogy nemcsak Nyugat-Európában, hanem a környező országokban is jobb ennél a helyzet. Az okok között említhető a magyar társadalom hagyományosan erős patriarchális beállítottsága, amely együtt jár a feudális (értsd: maskulin dominanciájú) értékszemplélet és beszédmódok érvényesülésével mind a közéletben, mind a tudományban. Az viszont továbbra is kérdés marad, miért fontos a *gender studies* művelése ma, hogyan kapcsolódik a feminizmushoz és más kortárs diskurzusokhoz, és egyáltalán mi is a gender diszciplína.

A *Perszonalizmuskritika és deontológia* Simone Weil filozófiájának azzal a gondolatmenetével foglalkozik, amely bizonyítja, hogy a modernség demokráciaelméletének és személyiségfogalmának nemcsak konzervatív-tradicionalista, hanem misztikus-anarchista kritikája is létezik. Úgy vélem, ez az utóbbi, Simone Weil által kidolgozott kritikai szemlélet több mint hetven év után sem vesztett erejéből és jelentőségéből, eredetisége többe jelent pusztá gondolkodástörténeti kuriózumnál, mert szakítva az újkori politikai filozófiával, a modern társadalmat, annak elméletét és intézményrendszerét egy eredeti kritika keretén belül bírálja.

A kötetet záró írásomban *túlélés és megértés* antropológiai összefüggésével foglalkozom. Vizsgálódásom arra is vonatkozik, hogy a kettő milyen morális és erkölcsi összefüggéseket hordozhat magában. A túlélés bizonyos típusai esztétikai ábrázolásának áttekintése után ezzel összefüggésben a történelem fogalmának erkölcsi értelmét és igazságértékét is megvizsgálom. Úgy vélem, a túlélés paradox jellege éppen a háborúk értelmezhetetlenségéből fakad. Ennek nyomán a túlélő ambivalens módon tapasztalja meg az időbeliség két aspektusát, a tapasztalatot és a várakozást. A végesség összefüggésében önnön létét haladékként vagy adományként kell továbbértelmeznie.

KOCKÁZATI TŐKE ÉS KREATIVITÁS



MERT POSZTINDUSZTRIÁLIS VILÁGBAN ÉLÜNK...

A tudástőke egy új korszak, az információs kor domináns tőkeformájaként aposztrofálható. Sajátossága, hogy minél intenzívebb ennek a tőkefajtának a használata, a rendszer annál inkább megtérül a fenntartóinak. Itt a befektetés tehát a posztindusztriális társadalmak logikájának megfelelően az időegységre vetített használati intenzitás fokában mérhető, eltérően a preindusztriális társadalmak szerkezetétől, ahol ennek inverze képezte az értéket, vagyis valamit minél tovább, minél inkább kíméltünk, annál inkább tartotta az értékét. De eltér ez a logika az indusztriális társadalmakétól is, mivel ott mind a termelés, mind a fogyasztás vonatkozásában ezeknek minél egyenletesebb időbeli eloszlása képezte a megtérülés alapját, hiszen emlékezetes, a gazdasági válságokat is ennek megfelelően mindig a túltermelés, kereslet és kínálat egyensúlyának felbomlása váltotta ki. A fenti gondolatmenetnek alapot tételezve olyan posztindusztriális korban élünk, ahol a tőke új formái, mint a tudástőke, egyre hangsúlyosabb szerephez jutnak, és ennek megfelelően megnő a szerepe az ehhez kapcsolódó olyan hálózatoknak is, mint az exponenciális jelleggel fejlődő informatikai szolgáltatások rendszere (Dyson–Gilder–Keyworth–Toffler, 1997). Itt szükséges utalni ennek kettős természetére.

Az egyik oldal azt az összefüggést jelenti, amely az informatikai rendszerek fenntartását és fejlesztését jól képzett, innovatív szakemberek közreműködéséhez kapcsolja, akik napi szinten képesek fejleszteni, rendszert építeni és nyomon követni az IT-világ változásait, nem ritkán ugrásszerű váltásait. Másik oldalról viszont az informatika huszadik század végi diadalútjában ugyanilyen meghatározó tényező a társadalmi hasznosíthatóság, amely a speciális tudományos alkalmazások területéről az informatikát a mindennapok használati világának részévé tette. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi integráció szempontjából másik döntő tényező a felhasználói attitűd, az aktív részvétel az informatikai eszközök, rendszerek össztársadalmi alkalmazásában.

AZ ÚJ KORSZAK KETTŐS ARCULATA

Manuel Castells *Az információs kor* című trilógiájának harmadik könyvében mutat rá arra, hogy akár egész társadalmak összeomlását is okozhatta, hogy nem tudtak átlépni az ipariból a posztindusztriális korba, ahogy ez az egykori Szovjetunió esetében is történt. Ugyanakkor a szerző szerint az információs kor világszerte növeli az egyenlőtlenséget, a polarizációt és a társadalmi kirekesztettséget, amelynek során kialakul egyfajta globális bűnöző-gazdaság (Castells, 2007). Az első kötetben Castells kifejti, hogy a fejlett gazdaságokban a termelés a népesség 25–40 év közötti, művelt részére összpontosul, miközben a népesség tömegei válnak feleslegessé a gazdaság számára, erősen individualizált és ugyanakkor erősen szegmentált társadalomstruktúrát eredményezve. Az információs hálózatok logikája azonban nem csupán társadalmi rétegeket, hanem egész országokat és népeket marginalizálhat azzal, hogy kizárják őket a hálózathoz (Castells, 2005).

Ugyanakkor mindez nem jelenti azt, hogy a fő trendbe tartozó emberi kapcsolatok virtualizálódnak. Sokáig magyar sajátosságként könyveltem el azt a tapasztalatot, hogy – hiába áll rendelkezésre mobiltelefon, szélessávú internet, videokonferencia – ha bármilyen fontosabb ügyben érdemi eredményt akarok elérni, szükséges személyesen találkoznom az adott ügyben érintett, döntéssel, hatalommal, kompetenciával bíró személyekkel. Kiderült azonban, hogy mindezt világméretű jelenségnek kell tekinteni, melyet már évtizedekkel ezelőtt leírt egy amerikai teoretikus, Richard Meier. Ő mutatott rá arra, hogy minden érdemi kommunikáció alapját a személyes találkozások teremtik meg, melyek a nagy, urbánus központokban zajlanak (Meier, 1962, 64–65).

Mindezek nyomán talán nem tűnik elhamarkodottnak az a kijelentés, hogy a kommunikációs technológiák felgyorsulása és világméretűvé válása úgy látszik, nem formálja át az emberi kapcsolatok felépítésének, fenntartásának és eredményorientáltságának már évszázadok óta ismert technikáit. A helyzet inkább az, hogy a termelés, a munka és az irányítás, a társadalom dologi-tárgyi aspektusai öltenek posztindusztriális jelleget, miközben a személyközi kapcsolatok módozatait mindez nem váltja át valami korábban ismeretlen, új arculattá.

A TUDÁSTŐKE KETTŐS ÉRTELME

Úgy vélem, lehetséges megoldásnak tekinthető, ha a továbbiakban a tudás szó jelentésének kettősségét vesszük alapul, és a felvetődő ellentmondásokat és dilemmákat ennek összefüggésében értelmezzük. A tudás tehát tőkeként

egyszerre tárgyi tudás és ennek a tartalomnak a felhasználni tudása, ugyanakkor másfelől a tudás tőkeként kapcsolati tőke, amely hús-vér emberek közötti *face-to-face* hálózatok kiépülését és fenntartását jelenti, amiben csak másodlagos jelentősége van a technikának.

A tárgyi tudástőke új alakzatait egyesek napjainkban egyszerre tekintik arkánumnak és a bölcsek kövének, miközben döntő szerepe mindig a másodiknak, a kapcsolati tőkének volt és lesz is. Ez utóbbi jelentősége azonban félreérthető, ha csak a hatalommal, befolyással rendelkezőkhöz fűződő familiáris viszonyt értjük alatta. Ha figyelembe vesszük Michel Foucault hatalomértelmezését, akkor nem az egyes pozicionált személyekkel való rendszeres kontaktust, hanem egy széles körű kapcsolatháló kiépítését és fenntartását tekinthetjük a kapcsolati tőke egyik meghatározó vonásának. Ehhez azonban szükséges egy újabb fogalom, a diskurzus bevezetése. Foucault szerint nem úgy van, hogy egyik oldalon volnának a mozdulatlan diskurzusok, másik oldalon pedig a teljhatalmú szubjektumok, akik használják, felforgatják, megújítják ezeket. „A diskurzus nem a tiszta szubjektivitás kiáradásának a helye, hanem a szubjektumok rendelkezésére álló különböző pozíciók és funkciók tere” (Foucault, 2000, 428). A diskurzusnak nem a rendje, a felépítésének a szabályai a fontosak ebben a megközelítésben, hanem az, hogy mi tette az adott diskurzust legitimmé, mi tette lehetővé, hogy a kommunikációt szolgálja. A diskurzus nem pusztán közvetítője a küzdelmek, az uralmi rendszerek tolmácsolásának, hanem érte folyik a harc, tehát a diskurzus maga a hatalom, melyet az emberek igyekeznek megkaparintani: nem egyszerűen megmutatja a vágyat, hanem a vágy tárgya is. A diskurzust körülfonja a korlátozó rendszerek szövedéke a tiltott szó, a megkülönböztetett örület, az igazságvágy, illetve a szertartás formájában. „A szertartás határozza meg azt a minősítést, amellyel a beszélő egyéneknek rendelkezniük kell (és akiknek dialógusban, meghallgatásban, előadásban egy bizonyos pozíciót kell elfoglalniuk, és bizonyos típusú kijelentéseket kell megfogalmazniuk)” (Foucault, 1998, 61). A diskurzushoz való hozzáférés nemcsak szabályozott, hanem egyenlőtlen is, mert benne van a szabályozásban a tiltások és a legitimációs eljárások módozata is, melyet a hatalom tere jelöl ki.

INTÉZMÉNYES ÉS INFORMÁLIS TUDÁS

A Foucault módjára értett diskurzusokban megjelenő tudást is informális úton lehet megszerezni, vagy inkább részt venni benne. A tanulás itt kiválóan példázhatja a társadalmi egyenlőtlenségek testet öltését, azonban talán árnyaltabb képet kell vázolnunk. A foucault-i hatalom szóródik a társadalmi térben,

és ennek megfelelően – bár a javakhoz való hozzáférés néha igen látványos egyenlőtlenségeket mutathat – nincs a társadalomnak olyan része, amelyik ne rendelkezne a tudás valamilyen sajátos, számára értékes, és hozzáférhető formájával. Itt csak utalok arra a tanulmányra, amelynek szerzője Chicagóban végzett kutatások nyomán arra jutott, hogy például a fizikai munkásoknak és az értelmiségi férfiaknak nemcsak a kommunikációs technikái, hanem céljai, értékei is olyan mértékben eltérőek, hogy a másikat legfeljebb félreérteni tudják. A munkások kommunikációs mezejében az általuk preferált tudás célja, hogy *tekintéllyel* ruhazza fel őket. Ezzel szemben az értelmiségi férfiak erőfeszítése a társadalmi térben a *méltóság* megszerzésére és megőrzésére irányul (Philipsen, 1975). Mindez nem azt jelenti, hogy a fenti két példa két, változatlan lényeggel rendelkező társadalmi entitás lenne, csupán azt, hogy a társadalmi mezőben elfoglalt pozíciójuk rájuk jellemző – Bourdieu által használt értelemben – *preferenciákat* és *conatusokat* teremt, és az ehhez adekvát *habitus* és ismeretanyag elérésére ösztönzi őket (Bourdieu, 2002, 15–20).

Michael Walzer társadalomelmélete és igazságosságfogalma nyomán is megfogalmazható az a konklúzió, hogy

„minden elosztás igazságos vagy igazságtalan voltát a javak társadalmi jelentései határozzák meg. A társadalmi jelentések a történelem folyamán változnak, így az elosztások igazságos vagy igazságtalan volta időről időre változik. Arról sem beszélhetünk, hogy volnának minden társadalomban azonos alapvető javak. Még a kenyér sem az, hiszen ha a kenyér vallási használata konfliktusba kerül a táplálkozási felhasználásával, akkor nem kétséges, hogy a vallási jelentése lesz elsődleges, s nem a kenyér táplálkozási »alapjelentése«” (Bujalos, 2005, 9).

Ennek alapján viszont arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a tudás az eddig vett kétféle értelemben legfeljebb nagyon általános szinten, pusztán formális fogalomként tartalmaz valami közöset, egyébként pedig a legeltérőbb tartalmak, szándékok és okok szövevénye lesz. Ugyanez érvényes a részben intézményes úton megszerezhető tárgyi tudástőke alakzataira is. A társadalmi mező Bourdieu által vázolt elméletét figyelembe véve mindezek mögött a tudástőke felhalmozásának technikái, a tanulás folyamatai is legalább olyan változatosak, mint amilyen tagolt a társadalom maga. A tudás integrált ismeretrendszerként való elgondolása is legalább két eltérő jelentés irányába mutat. Az egyik a napjainkban olyannyira preferált, korszerű, gazdaságban, termelésben hasznosítható tudás, melyhez hozzájutni a felsőoktatási intézményekben lehet, és ahol az áhított diploma egyfajta jogosítvány a munka világában betöltendő pozícióhoz. Azonban ez a tudás is paradox arculatú: korszerűsége miatt fokozottan ki van

téve az avulás veszélyének, ezért állandó frissítésre szorul, ezért is találták ki ezen ellentmondás feloldására a *Lifelong Learning* fogalmát. Ez kétségkívül látványos megoldás a tudás megújításának problémájára, azt élethosszig tartó feladattá nyilvánítva, csak arra a problémára nem ad választ, hogyan választódnak ki azok a kompetens személyek, akik mindig át is tudják adni az éppen szükséges tudást, és ki dönti el, mi ez a tudás voltaképpen, vagyis a tanulás folyamatának alapvető összefüggéseit nem veszi figyelembe.

A másik jelentés a tudást a műveltséggel azonosítja, szembeállítva azt az előbbi, aprópénzre váltható, naprakész ismerettel, melyet meghatározott idő alatt lehet megszerezni. A műveltség ezzel szemben hosszas *képzést* feltételez, a szó humanista és Gadamer által felújított értelmében, és amely annál értékeesebb, minél kevésbé kapcsolódik hozzá a haszonelvűség. Meglehetősen markáns jellemzői vannak, melyeket a bécsi születésű E. H. Gombrich művészettörténész a 20. század eleji Bécsben családi körben még megtapasztalt, és így jellemezte: „Az anyám két bátyja különösen művelt volt (az egyik orvos volt, a másik ügyvéd), félelmetesen sokat tudtak az irodalom és a klasszikus nyelvek terén, Dantéről is, de a skandináv nyelveket is jól ismerték. A gyakorlati életben képtelenek voltak boldogulni, de óráig tudtak költeményeket idézni több nyelven” (Gombrich–Eribon, 1999, 23). Maga Gombrich is hozzáteszi azonban: mindez a korabeli felső középosztály egyfajta elvárása volt tagjaira vonatkozóan, jó adag sznobizmussal elegyítve.

Ennek nyomán viszont kétellyel kell fogadnunk a humanista műveltség mindenfajta olyan univerzalizáló jelentését, melyben emberré képzésként fogják fel és időtlenné teszik, a hozzá tartozó képzési, oktatási formákkal együtt. Paradox módon tehát a klasszikus egyetemes műveltség a hozzárendelt időtlen kánonnal együtt éppolyan réteghez és időhöz kötött jelenség, mint napjaink praktikus tudása.

A KOCKÁZAT MEGKERÜLHETETLENSÉGE

A társadalom kockázatelvű értelmezését, illetve a kockázati alapú társadalom paradigmájának kidolgozását Hans Jonas és Ulrich Beck nevéhez köthetjük. Az előbbi szerző 1979-ben adta közre *Das Prinzip Verantwortung* című könyvét, míg az utóbbi 1987-ben publikálta *Risikogesellschaft* című művét. Bár a két könyv, úgy tűnik, egymástól függetlenül készült, a két szerző annyiban közös kiindulópontot foglal el, hogy mindketten a technika kérdését helyezik a középpontba. „Jonas részletesen foglalkozik a kockázat és felelősség problémájával, míg Beck közvetlenül csak a kockázat problémáját elemzi, s arra hívja fel a figyelmet,

hogy technikai viselkedésből fakadó kockázatoknak és károknak nincs felelőse” (Tóth, I, 2010, 103). Közös vonás, hogy mindketten megpróbálnak kimunkálni egyfajta heurisztikát, amely kezelhetővé tenné ezt a technológiai eredetű, így új típusú etikai szemléletet igénylő, és akár az egész emberiséget érintő kockázatot. Ennek megfelelően, bár eltérő következtetésekkel, de mindketten az új normák, egy új típusú felelősségről való tudás kialakításának elsősorban kollektív módusára, valamint természettudományos és társadalmi modellezésére fókuszálnak, és kevésbé szentelnek figyelmet a személyes tudás és tanulás felmerülő dilemmáira.

A tudás minden eddig felvetődött értelmében magában foglal valamifajta kockázatot, melyben a szándék ütközik a szóródással, vagy az időtlenség illúziója a múltékonysággal. Ha mindezek után a tudásátadás formális és informális intézményeire és eszközeire tekintünk, úgy tűnik, nincs olyan privilegizálható formájuk, mely az előbb jelzett problémákra megoldást kínálna. Az oktatás intézményrendszere, tartalma és módszerei körül napjainkban folyó vita is csak ezt bizonyítja. Elitképzés/tömegképzés, osztott/osztatlan képzés, és még sorolhatnám az ellentétpárokat, melyek a mai diszkussziók hívószavai lettek.

A tanítás nem attól lesz morális probléma, hogy kérdése a „vajon jót tanítok-e”, hanem attól, hogy a tanítás maga kreatív tevékenység, olyan értelemben, hogy nem a tanított tartalom, hanem a tanítás mint kommunikáció kreatív természetű. Ha a praktikus ismeretek átadása vagy a művelt emberré képzés humanista ideálja egyaránt illúzió, akkor a tanítás folyamán egy olyan nevelési mező képződik ki, amelynek értelme részvétel biztosítása kreatív kommunikációban. Morálissá pedig attól válik mindez, hogy bevonja a résztvevőket a hatalom szóródó terébe, az ezzel járó felelősséggel együtt. Az teszi problematikussá az előbb vázolt összefüggést, hogy a résztvevők, a morális szubjektumok nem tételezhetők a klasszikus modernség stabil szubjektumaként, nem rendelkeznek valamiféle változatlan lényeggel. Ezzel viszont maga a moralitás fenntartása válik kérdésessé, legalábbis elsőre. Mert igaz ugyan, hogy a mai szubjektum alapvetően instabil, de mindez nem jelenti a moralitás eltűnését.

Stuart Hall a modernség feltűnését követően az identitás három koncepcióját különbözteti meg, mely három *szubjektumfogalomhoz* kapcsolódik: a felvilágosodás szubjektumához, az általa szociológiaiának nevezett szubjektumhoz és a posztmodern szubjektumhoz.

„A felvilágosodás szubjektumának alapja az ember fogalma, a biztos középponttal rendelkező, egységes individuum, értelmes, tudatos és cselekvőképes lény. »Középpontja« olyan belső mag, amely már az egyén születésekor megvan, és vele együtt bontakozik ki, miközben lényegileg változatlan marad – kontinuum vagy azonos ön-

magával – az egyén létezése folyamán. Az én középpontja az egyéni identitás. [...] A szociológiai szubjektum belső magja nem autonóm és önálló, hanem azokkal a »szignifikáns másokkal« fenntartott viszony során formálódik, akik a szubjektum által lakott világok értékeit, jelentéseit és szimbólumait – kultúráját – közvetítik a szubjektum felé. [...] Az identitás az én és a társadalom közötti »interakció« folyamán alakul ki. A szubjektum még ekkor is rendelkezik egyfajta belső maggal vagy lényeggel, azaz »valódi énnel«, ez azonban a »kinti« kulturális világokkal és az általuk felkínált identitásmintákkal folytatott állandó párbeszéd során formálódik és változik” (Hall, 1997, 60–61).

Eszerint az identitás áthidalja a személyes és nyilvános világok közti szakadékat olyan módon, hogy interiorizáljuk a kulturális világok jelentéseit és értékeit, melynek eredményeként mind a szubjektumok, mind az ő kulturális világuk stabilizálódik.

„A posztmodern szubjektum, mely nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással. Az identitás »mozgatható ünnep« lesz: aszerint formálódik és alakul, ahogyan a minket körülvevő kulturális rendszerek reprezentálnak és megszólítanak bennünket. Történetileg és nem biológiailag határozható meg. A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, melyek nem gyűlnek egy koherens »én« köré. Ellentmondásos identitások élnek bennünk, melyek különböző irányokba tartanak, így identifikációink is állandóan elmozdulnak. Ha úgy érezzük, hogy születésünktől a halálunkig egységes identitással rendelkezünk, az csak azért van, mert egy vigasztaló történetet, vagyis »az én narratíváját« szőjük magunk köré” (Hall, 1997, 60–61).

A posztmodern identitás annyiban tér el a moderntől, hogy a korábbi esszenzialista felfogásokkal szemben az így konstruált identitás labilis, de ez a labilitás már a normalitás részét képezi.

A NEVELÉS MINT A MORÁLIS KOMMUNIKÁCIÓ NARRATÍVÁJA

A nevelést ennek nyomán nem csupán morális kommunikációs folyamatként kell értenünk, hanem olyan feladatként, amelynek célja az instabil posztmodern szubjektum morális artikulációja a narratíva révén. Ahogy arra Paul Ricoeur több művében rámutatott, azonosságunk azáltal képződik ki, hogy egy összefüggő történetbe illeszthetőek az elemei. Az identitás két fő eleme ezek szerint az *ugyanazonosság* (*idem, mêmeté, sameness*) és *ömagaság* (*ipse,*

ipseité, selfhood), az idem és az ipse-identitás. Paradoxon, hogy a kettő között ontológiai rés van, az idem az azonosság, az eltérés áthidalása, míg az ipse a válasz a „*Ki vagyok én?*” kérdésére, ahol a *ki* nem vezethető vissza bármiféle *mire*. Nyelvi eszközökkel megnyilatkozni valójában csak az idem-identitásról tudunk. Ennek megfelelően

„az elbeszélés (*récit*) szereplőjeként értett személy nem *saját* tapasztalatainak különálló entitása. Éppen ellenkezőleg: osztozik az elmesélt történetnek megfelelő dinamikus azonosság rendjében. Az elbeszélés (*récit*) az elmesélt történet azonosságát építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélt azonosságnak (*identité narrative*). [...] Az elbeszélt azonosság egyszerre adja a kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést” (Ricoeur, 1999, 384, 408).

A felelősség az identitás Ricoeur által adott értelmében az önmegőrzés felhívás-jellegében rejlik, hiszen ontológiai eredete egyszerre teszi megragadhatatlanná és nélkülözhetetlenné. Ekképpen értelmezhető az azonosságunk felé irányuló kihívásnak is.

Vannak társadalmak, melyek nem ismernek számos általunk nélkülözhetetlennek tartott intézményt, mint például az iskola vagy a praktikus-technikai tudás számos formája, mégis jól elboldogulnak ezek nélkül. „Mindenki megtanulja, hogyan kell az iskolán kívül élni. Tanár közbejötté nélkül tanuljuk meg, hogyan kell beszélni, hogyan kell gondolkodni, hogyan kell szeretni, hogyan kell érezni, hogyan kell játszani, hogyan kell káromkodni, hogyan kell politizálni és hogyan kell dolgozni” (Illich, 1972, 35).

Olyan társadalmat és személyeket azonban nehéz elképzelni, akik nélkülözni tudnák az önmagunk fenntartását lehetővé tévő morális narratívát, feltételezve persze azt is, hogy ezeknek az elbeszéléseknek egyik értelme éppen az, hogy tartalmilag szinte kimeríthetetlenül sokfélék lehetnek. Talán nem alaptalanul véljük ezek nyomán, hogy a gondolatmenet kezdetén jelzett technikai alapú informatikai globalizáció előbb-utóbb minden társadalmat elér, és homogénizáló jellegével felemészti azt a narratív kompetenciát, amely az identitás és a moralitás fenntartásának a forrása. Hiszen nemcsak a klasszikus modernség időtlennek álmódott műveltségisménye enyészik el az új, egyszerre deklaratív és procedurális tudás javára, hanem ez utóbbi tudástípus tökeként értelmezve a már önmagában is labilis posztmodern személyiség számára legfeljebb az idem-identitást teszi elérhetővé, míg az ipszeitás, a maga ontológiai implikációival artikulálhatatlanná válik ebben az instrumentalizált és folytonos időbeli megújítást tételező tudástérben.

Ezt a veszélyt csak a globalizációval ellentétes irányú folyamat mérsékelheti, amely a lokalitás létrehozását és kultivációját teszi meg központi tevékenységgé.

„A kommunikációnak és kultúrának a központosított egyirányú információáramlások nyomában bekövetkező delokációjával szembehelyezkedik a kommunikációs hálózatok területileg gyökerező kulturális közösségekre és társadalmi hálózatokra alapozó lokalizációja. A tömegmédiák kulturális egyformaságával szembehelyezkedik a térbeli kötődésű, személyek közötti hálózatok kulturális sajátosságai” (Nyíri, 2006, 131–132).

A globális jellegű termelés folyamatával szemben megjelenik Appadurai kifejezésével élve a lokalitás termelése. A *lokalitást* „összetett fenomenológiai minőségnek tartom, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre” (Appadurai, 2001, 3). A lokalitás hozza létre mintegy törekeny válaszként a globalitás kihívására a megbízható, felismerhető és szervezhető lokális szubjektumokat és szomszédságokat, és amely a maga sebezhetőségében mégis biztosítja azt a stabilitásigényt, amelyet a világ amúgy talán végleg megvonna tőlünk.

IRODALOM

APPADURAI, Arjun: A lokalitás teremtése, *Regio*, 2001/3, 3–31.

BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

BOURDIEU, Pierre: *A gyakorlati észjárás*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2002.

BUJALOS István: Igazságosság Amerikában, *Esély*, 2005/3. 3–28.

CASTELLS, Manuel: *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra*. I. kötet, Budapest, Gondolat Kiadó, 2005.

CASTELLS, Manuel: *Az évezred vége. Az információs korszak*. III. kötet, Budapest, Gondolat Kiadó, 2007.

- DYSON Esther – GILDER, George – KEYWORTH, Georg – TOFFLER, Alvin:
A „kibertér” és az „amerikai álom”. Magna Charta a tudás korához, *Replika*,
26, 1997. június.
- FOUCAULT, Michel: A diskurzus rendje, in: *A fantasztikus könyvtár*, Budapest:
Pallas–Atraktor Kiadó, 1998.
- FOUCAULT, Michel: Válasz egy kérdésre. A diskurzusról, in SZABÓ Márton –
KISS Balázs – BODA Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára*, Budapest,
Nemzeti Tankönyvkiadó, 2000.
- GOMBRICH, Ernst – ERIBON, Didier: *Miről szólnak a képek?*, Budapest, Balassi
Kiadó, 1999.
- HALL, Stuart: A kulturális identitásról, in FEISCHMIDT Margit (szerk):
Multikulturalizmus, Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 1997,
60–85.
- ILLICH, Ivan: *Deschooling Society*, New York, Harper and Row, 1972.
- JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische
Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1979.
- MEIER, Richard: *A Communication Theory of the Urban Growth*, Cambridge,
Mass – MIT Press, 1962.
- NYÍRI Kristóf (2006): Castells. The Information Age, *Világosság*, 2006/6–7.,
123–148.
- PHILIPSEN, Gerry: Speaking 'Like a Man'. Teamsterville: Culture Patterns of
Role Enactment in an Urban Neighborhood, *Quarterly Journal of Speech*, Vol.
61., 1975, 13–22.
- RICOEUR, Paul: Personal Identity and Narrative Identity, in *Oneself as Another*,
Chicago, University of Chicago Press, 1992.

RICOEUR, Paul: Az én és az elbeszélte azonosság, in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 373–411.

TÓTH I. János: Kockázat és felelősség, in: KARIKÓ Sándor (szerk.): *Kockázati társadalom és felelősség*, Budapest, Áron Kiadó, 2010, 103–113.

A PARTICIPÁCIÓ MINT TÁRSADALMI PARADIGMA



A PARTICIPÁCIÓ MINT PARADIGMA

A paradigma fogalmát Thomas Kuhn elméletéből kölcsönzöm. A paradigmák eszerint olyan magyarázóelvek, amelyek képesek összefüggő és meggyőző értelmezést nyújtani a valóság szűkebb vagy tágabb vonatkozásaiban. Amennyiben elfogadjuk Thomas Kuhn elméletét a paradigmák váltásáról, úgy a kommunikáció folyamatainak alakulása is igényelheti, hogy időnként újabb paradigmák jelenjenek meg, amelyek képesek új összefüggésben láttatni azt, a korábbiaknál meggyőzőbb magyarázatot kínálva (Kuhn, 2002). A következőkben azt kívánom sorra venni, milyen tartós feltételek, másképpen fogalmazva milyen intézmények szükségesek ahhoz, hogy egy elmélet képes legyen átfogó magyarázó-elvként alakot ölteni. Ehhez röviden áttekintem az elmúlt fél évszázad néhány releváns paradigmáját is.

Az 1990-es évek elején egy új kommunikációs modell bontakozott ki. A kommunikáció participációs felfogása szerint a kommunikáció a probléma felismeréséhez és a problémamegoldáshoz szükséges releváns felkészültség (tudás, hiedelmek, szokások stb.) elérhetőségét jelenti egy problémamegoldó ágens számára. A kommunikáció itt nem pusztán tranzakció vagy interakció, tehát nem aktus, hanem állapot, ahol maga a felkészültség jelenti az állapotot, amely persze nem statikus, hanem változhat is. Ebben az összefüggésben az intézmény az értelemadás, más szóval a szignifikáció alapja, hiszen a jelviszony (szignifikátum és szignifikáns, valamint a kettejük közötti kapcsolat felismerése) csak valamilyen rendelkezésre álló, érvényes tudás alapján valósulhat meg (Horányi, 2007). Az intézmény itt egyfajta kölcsönös feltételrendszert alkot. Azzal, hogy hozzáférhetővé tesz és legitimál bizonyos értelmezésmódokat (szignifikációkat), egyúttal meghatározza az ágens felkészültségét, de ezek az értelmezésmódok is csak akkor állnak fenn, ha van olyan ágens, aki igazodik hozzá, más szóval elfogadja érvényesnek. Továbbgondolva mindezt: ha elfogadjuk, hogy a tapasztalatok jelentésrendszerek révén, illetve kommunikációs

folyamatokban válnak hozzáférhetővé, akkor az egyes felkészültségek megléte vagy hiánya tulajdonképpen magának a világnak az adott módon való meglétét vagy hiányát jelenti. „Voltaképpen, amiféle típusú lehetősége (nyitottsága, »szabadsága«) nincs egy adott ágensnek, és nincsenek meg az ennek megfelelő felkészültségei, a világ azon fakultása, amellyel kapcsolatos nyitottsága hiányzik (illetőleg *ahogyan* hiányzik), számára nem létezik (illetőleg úgy nem létezik): nem tud létezni” (Horányi, 2007, 254).

Ebben a paradigmában az egyik központi fogalom a kommunikáció, illetve a szignifikáció szempontjából a problémafelismerés és/vagy megoldás színtere. A színtér tehát nem magában áll, hanem mindig az ágenshez kötött. Az ágens pedig mindig színtérhez kapcsolódik. Színtér tehát az a hely, ahol az ágens ágensként megnyilvánulhat. Ha sorra vesszük az ágens lehetséges szerepeit a színtéren, akkor egyik lehetőségként adódik a spektátor, azaz a megfigyelői részvétel, a másik pedig a prezentáló, aki a prezentációt a szignifikáns vonatkozásában végrehajtja. Így válik a szignifikáció elérhetővé egy ágens (spektátor) vagy egy közösség számára. Az elérhetőség másik feltétele, hogy a szignifikációnak magának legitimálnak kell lennie.

Ez viszont magában foglal egy alapvető, kölcsönös elismerésigényt is:

„ha valamit nyelvi megnyilvánulásként értünk meg, akkor azt érvényességigények mellett végrehajtott aktusként fogjuk fel, azaz tudjuk, hogy ha a másik kijelent valamit, akkor azt (normál esetben) igaznak tartja, s ha egy normatív követelményt fogalmaz meg, akkor (normál esetben) meg van győződve annak helyességéről. Elismerjük tehát, hogy egy értelmes lényvel, egy személlyel, nem pedig egy természeti mássággal állunk szemben, s ezen az sem változtat, ha az érveknek az a rendszere (az a »teória«), amivel a másik az általa emelt érvényességigényt igazolja, tökéletesen idegen a számunkra. Mert bármennyire is idegenek lehetnek ezek a »teóriák«, az emberi értelem formális ismerve, tudniillik a proposíciók és a normák számára igényelt érvényesség transzcendálja a teret és az időt. Bár az ész mindig olyan »szituált ész«, mely meghatározott történelmi és kulturális kontextusokban érvel, de amennyiben hajlandóak vagyunk elismerni a másikban az értelmes emberi lényt, úgy a kontextusokat transzcendáló érvényességigény mégiscsak lehetővé teszi az »interpretációs horizontok« összeolvadását, a »mi« és a »ti« perspektívájának konvergenciáját egy kölcsönös tanulási folyamatban” (Tallár, 1995, 340).

A különböző felkészültségtípusok különböző színtértípusokat eredményeznek, ahol az ágens felkészültségeivel van jelen. A színtér tehát nem statikus, hanem a jelenlévő ágensek felkészültségei által kifizülő tér, melyet alakít, formál a felkészültségek változása és az ágensek erőfeszítése a változtatásra, és

amely az egésznek dinamikus jelleget kölcsönöz. A szintér típusai olyan kategóriák mentén értelmezhetők mint az alkalmi–tartós, vagy az ágensek száma, az integráltság mértéke (formális–informális stb.). Az ágensek egyszerre több szintéren lehetnek, vannak jelen, például a családi kommunikációban is már megjelennek olyan szinterek, mint a csak családon belül használt nyelvi terminológia, a családi ízlésvilág, a család kommunikatív emlékezete, a pénzügyek mint a költségvetés szintere. De az olyan intézményes szinterek, mint a politikai szintér, a telekommunikáció (levél, TV, telefon, internet stb.) révén a közvetlen szintér kiterjed (Horányi, 2007).

AZ INTÉZMÉNY INTENCIONÁLIS ÉRTELMEZÉSÉHEZ

John Searle szerint (Searle, 2000) az intencionalitásnak az egyéni mellett van még egy önálló minőséget képviselő, tovább már nem bontható osztálya, az ún. *kollektív vagy mi-intencionalitás*. Szerinte ez utóbbi nem az egyéni intencionalitások (hiszem, remélem, szándékozom) összege. Searle véleménye, hogy minden egyénnek a fejében megvan az E/1. személyű mellett a hisszük, reméljük, szándékozunk T/1. személyű mi-intencionalitás is, mint a másik szándékára vonatkozó hiedelem. Ha vannak olyan emberek, akikkel együttműködöm, vagy mások osztoznak a gondolataimban, érzéseimben, akkor van kollektív intencionalitásom (egy kép a közös szándékunkról). A kollektív intencionalításban ragadható meg a csoport cselekedeteinek magyarázata (pl. zenekar, futballcsapat, két ember tánca). Ez minden társadalmi tevékenység sarokköve.

Searle szerint a társadalmi és intézményi valóságnak három építőköve van: *a kollektív intencionalitás, a feladat (funkció) kijelölése és az erre vonatkozó létesítő szabályok megléte*. Az intézmény ennek nyomán nem más, mint e három fogalom közti összefüggés felismerése. A feladat kijelölése, hogy az emberek (és egyes fejlettebb állatok) képesek eszközként használni bizonyos tárgyakat. Olyan feladatokat jelölnek ki bizonyos objektumoknak, amelyek nem eredendően tartoznak az adott objektumhoz. Minden funkció/feladat a megfigyelőtől függő. A szabályokkal kapcsolatban Searle szerint egyes szabályok csak tevékenységet szabályozók, pl. a KRESZ, míg mások létrehozzák magát a tevékenységet pl. a sakk vagy a nyelv. Ez utóbbiak a létesítő, konstitutív szabályok, melyeknek ugyanaz a logikai felépítésük: „X Y-nak számít C összefüggésében” (Searle, 2000, 125).

Az intézményi valóság fogalmi struktúrájának vizsgálatakor Searle bevezeti a *státusfunkció* kifejezést. Szerinte akkor épül föl az intézményi valóság, amikor

a kollektívan cselekvő egyének a feladatot a fizikai sajátosságaitól elvonatkoztatják, és státust tulajdonítanak neki. Erre a fal, illetve a pénz példáját hozza. A folyamat fordítva is igaz, amikor a kollektív elfogadás megszűnik, a társadalmi intézmények összeomolhatnak (például a Szovjetunió megszűnése, 1989).

AZ INTÉZMÉNY HABITUALIZÁCIÓS ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Ha a fentiekhez kapcsolódó korábbi társadalomelméleti modellek között keresünk előzményeket, akkor a leginkább ideillőnek Peter Berger és Thomas Luckmann elmélete tekinthető. A szerzőpáros az intézményesülést a *habitualizációs folyamatokból* vezeti le (Berger–Luckmann, 1966). Az emberi cselekvések fontos eleme a habitualizáció, a megszokottá vált, ismétlődő, modellszerű cselekvés. Ennek segítségével erőt takarítunk meg azokra az alkalmaikra, amikor ötletre, újításra van szükség. Az ember tevékenységének tulajdonított jelentések feleslegessé teszik, hogy minden szituációt újra meg kelljen határozni. Az egyén a modelleket az intézmények világa szerint habitualizálja. Minden intézményesülést habitualizáció előz meg. „Minden olyan alkalommal intézmény születik, amikor a cselekvők habitualizált cselekvéseket kölcsönösen tipizálnak. A cselekvések kölcsönös tipizációja közös történelem során alakul ki. Az intézményeknek mindig történetük van, amelyeknek ők a teremtményei” (Berger–Luckmann, 1966, 82).

Az egyén számára az intézményes világnak a történeti voltából következik annak eleve adott jellege, amelybe beleszületünk. Emiatt az intézményes világot objektív valóságként éljük át. A társadalmi-intézményi valóság azonban mégiscsak emberi alkotás, ember és társadalmi világa állandó kölcsönhatásban áll egymással. Berger és Luckmann szerint ezért a társadalmi dialektika három alapvető eleme: a társadalom emberi termék; a társadalom objektív valóság; az ember társadalmi termék (Berger–Luckmann, 1966, 91). A szerzők szerint ez a dialektika akkor válik láthatóvá, amikor a társadalmi világot új nemzedék veszi át. Innentől kezdve az intézmények (és így közvetve a keretül szolgáló kultúra) fennmaradásához *legitimációra* van szükség, vagyis magyarázatokra és igazolásokra. Itt fontos szerep jut a generációk közötti átmenetnek, ugyanis egy adott intézmény a következő nemzedék számára mint tradíció, mint eleve adott jelenik meg. A keletkezéséhez közvetlenül rendelt értelem számukra már nem hozzáférhető, éppen ezért igazolásra van szükség. A szerzők szerint itt a tudás két alapvető típusáról beszélhetünk. Az egyik a *világra vonatkozó tartalmakat* foglalja magába, míg a másik az *intézményesült viselkedés normáit*. Ez utóbbi

legitimálja az intézményi objektivációkat. A fennálló rendet kognitív módon belátható érvényességgel ruházza fel, amely konzisztensnek és normatívnak mutatkozik az ágensek számára.

A tudásformák továbbadásában a szerzők szerint kulcsszerep jut a nyelvnek, amely „a közös tapasztalatot tárgyiasítja, és a nyelvi közösséghez tartozó minden ember számára hozzáférhetővé teszi. [...] A nyelv továbbá új tapasztalatok tárgyiasítására is kínál eszközöket, lehetővé teszi azok bekapcsolását a tudáskészletbe” (Berger–Luckmann, 1966, 100). Ezért a nyelv a legfontosabb médium, amelynek segítségével a tárgyiasult tudás továbbadható a közösség hagyományában. A habitualizált (szokásszerű) cselekvések a társadalom felől nézve intézmények létrejöttéhez vezetnek. Az egyén felől nézve ugyanez a folyamat a szerepek elsajátításának és eljátszásának aktusában írható le. A szerepek a társadalmi rendet reprezentálják egyfelől, másfelől pedig az intézmények megfoghatóan csak az eljátszott szerepek reprezentációján keresztül nyilvánulnak meg.

PARTICIPÁCIÓ ÉS TECHNOLÓGIA

A közben eltelt fél évszázadban a fent vázolt folyamatokban egyre meghatározóbb szerep jut az újabb és újabb generációs kommunikációs technológiáknak. Mai napig zajló vita forrása, hogy ennek nyomán a kommunikációs folyamatok mennyire válnak technológiailag determinálttá, illetve mennyire képesek alakítani igényük szerint magát a technológiát. Úgy tűnik, hogy ezt a problémát kissé átfogóbb összefüggésben lenne szükséges szemlélni. Maurizio Morgantini szerint az emberiség története során a technológiai generációk harmadik korszakát éljük napjainkban. Az első generációs technológia az ember végtagjait, testi eszköztárát bővítette ki a marokkótól a gyorsvágóig, a rézbaltától a lézerekardig. A második generációs technológia az emberi érzékszervek számára nyújtott többletlehetőségeket, a fényképezőgéptől a filmen át a rádióig és televízióig. Ide tartozik minden olyan eszköz, amely képes rögzíteni, reprodukálni és továbbítani képeket és hangokat. A harmadik generációs technológia az elmúlt fél évszázad terméke. Sajátossága abban áll, hogy nem a test vagy az érzékek, hanem az emberi értelem számára nyújt korábban ismeretlen támaszt. Ez a mesterséges intelligencia, amelynek világa igen ambivalens értelmezéseket hív elő (Morgantini, 1989, 43). Míg egyesek számára az emberi lét beteljesülése, a boldogulás legfőbb eszköze az információs technológia, addig mások a környezetet és az emberi kapcsolatokat egyaránt terhelő és elszegényítő vagy egyenesen pusztulásra kárhóztató világgként tekintenek rá.

Mivel az információs technológiák világa elég rövid ideje van jelen az ember életében, másrészt belső fejlődése rendkívüli üteműnek mutatkozik, nehéz lenne jóslatokba bocsátkozni az emberi jövőt illető szerepére, lehetőségére vonatkozóan. Az mindenesetre látszik, hogy elég ambivalens, homályos és előképek nélküli jelenséggel állunk szemben.

Ha azonban a három technológiai generáció közös vonását vesszük, azt találjuk, hogy létrejöttük előfeltétele az emberi participáció volt, részvétel a közös problémamegoldásban, aminek csak a végeredménye az adott technológia. Továbbá jól látható az is, hogy minden technológia csak annyit tartalmaz, amennyit az ember belehelyez, semmi többet, beleértve természetesen ebbe az alkalmazott innovációt is. Theodore Roszak is hangsúlyozta az informatika kultuszáról írott kritikai áttekintésében, hogy az attól való félelem, hogy az általunk alkotott eszköz, jelesül a számítógép az ember fölé kerekedik, egyszerre sajátos keveréke az utópiának és az atavisztikus félelmeknek (Roszak, 1990).

ÖSSZEFOGLALÁS

Magam is úgy gondolom, hogy az újkori emberre kifejezetten jellemző az a sajátos vonás, hogy minden új felfedezés, technológiai vívmány születését hajlamos volt a jövő megoldásaként ünnepelni, miközben mindig akadt egy csoport, amely nem győzött figyelmeztetni annak veszélyeire. Az ellenérvek származhattak a modernség századaiban az adott tudomány ellenlábasaitól éppúgy, mint morális, érzelmi vagy hasznossági összefüggésből, azonban jól megfigyelhető, hogy a tiltakozó hangok elhalkulása, más szóval egy újítás elfogadása és természetessé válása mindig összefügg azzal is, hogy az mennyire biztosítja a közösségi részvételt egy probléma tartós megoldásában. Ha megpróbálunk józanul és tárgyilagosan széttekinteni, két különböző területről vett példa jól szemlélteti, hogy az adott területen egy sikeres innováció egyúttal egy probléma kollektív megoldása is egyben. Eszerint a burgonya felfedezése az európaiak számára nagyobb részt valóban megoldotta az éhezés gondját, mint ahogy később a rádióhullámok hasznosítása tényleg lehetővé tette a gyors és világméretű kommunikációt a jelen idejében.

A végtelenségig sorolhatnám a hasznos találmányokat, mint ahogy köteteket tenne ki az ember újabb és újabb technológiai által okozott pusztítás is. Ezzel azonban úgy tűnik, belesodródnánk egy olyan terméketlen vita végeérhetetlen láncolatába, amelyből éppen a participáció, a problémamegoldásban való közös részvétel szándéka hiányzik. Úgy vélem, a modern technológiákat csak helytelen alkalmazásukkal együtt érdemes kárhozatni, a műszaki

és természettudományok új találmányai csak akkor veszélyesek, ha hiányzik megalkotóikból a jelen- és jövőbeli embertársaik iránti felelősségérzet, amely viszont felveti egy új típusú etika szükségességét, melyet Európában ebben az összefüggésben Hans Jonas (Jonas, 1979), illetve Ulrich Beck (Beck, 1987) tárgyalt átfogóan és mai napig tartó érvényességgel.

Visszakapcsolódva a gondolatmenet kezdetéhez, úgy tűnik, semmilyen technológia, tárgyi és szellemi innováció nem értelmezhető úgy, hogy nem vesszük figyelembe azt a kommunikációs színteret, azt a társadalmi intézményrendszert, az intencionalitásnak a kollektív jellegét, ahol az adott innováció végbe megy, az adott technológia megvalósul.

Az eddigiek alapján megkockáztatható az a konklúzió, hogy a habitualizáció által megszilárdult társadalmi intézmények az emberi intencionális tudatvékenységének eredményei, mely aktivitás a különböző színtereken a részvétel igényével a problémamegoldó kommunikatív attitűd paradigmájának alakját ölti. Ennek nyomán világossá válik, hogy a fent vázolt összefüggésrendszer megértésének és egyben működésének a kulcsa az emberi tudatosság dimenziójában található meg. Másképpen fogalmazva, a tudatosság foka és minősége meghatározza a probléma észlelését, azt, hogy mit tekint egy interszubjektív ágencia-összefüggés problémának, valamint azt is, hogy erre a problémára milyen megoldást képes alkotni, és ezt a megoldást mennyire tudja tartóssá tenni. A tudat által vizionált valóság tehát intézményesülhet, de ennek feltétele a minél átfogóbb társadalmi részvétel a közösnek tekintett feladatok, problémák megoldásában.

IRODALOM

BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966.

HORÁNYI Özséb: A kommunikáció participációra alapozott felfogásáról, in HORÁNYI Özséb (szerk.): *A kommunikáció mint participáció*, Budapest, AKTI-Typotex Kiadó, 2007.

JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1979.

KUHN, Thomas: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.

MORGANTINI, Maurizio: Man Confronted by the Third Technological generation, in MARGOLIN, V. (szerk.): *Design Discourse*, Chichago, The University of Chichago Press, 1989, 43–49.

ROSZAK, Theodore: *Az információ kultusza*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1990.

SEARLE, John: *Elme, nyelv és társadalom*, Budapest, Vince Kiadó, 2000.

TALLÁR Ferenc: A relativizmus „nagy elbeszélése” és egy kedvező ajánlat, *Jelenkor*, XXXVIII/4. 1995. április, 333–341.

TÁRSADALMI HÁLÓZATOK ÉS ESZTÉTIKAI FORMÁK NAPJAINKBAN



NEMZETÁLLAMI INTÉZMÉNYEK ÉS GLOBALIZÁCIÓS FOLYAMATOK

Az elmúlt két évtizedben se szeri, se száma azoknak a tanulmányoknak és könyveknek, melyek az információs technológia és a web 2.0 hálózati kommunikációs rendszer előnyeit, a bennük rejlő lehetőségeket taglalják, sőt nem kevesen vannak, akik egy új korszak nyitányaként tekintenek rájuk. Az új infokommunikációs technológiák, melyek a társadalmakat és az egyént is behálózzák, globális méreteket öltöttek, és szoros kapcsolatban állnak a világban tapasztalható globalizációs folyamatokkal. Új hálózati kapcsolatok születését és fejlődését hirdetik, melyek az egyéni és közösségi kapcsolattartás új dimenzióit teszik lehetővé. Ezek az értelmezések azonban nem veszik figyelembe, hogy az itt magasztalt hálózat virtuális természetű, alapja a kétdimenziós digitális kalkulus, ami szükségképpen nem tudja lefedni a háromdimenziós emberi lét valóságát és társadalmi összefüggéseit. Ezért kapcsolati viszonyaik sem vázolhatók valamilyen egyszerű képlet formájában. Sőt, úgy vélem, érdemben csak egy-egy részvonatkozás tárgyalható egy vizsgálódáson belül.

A nemzetállami intézményes struktúrák és a bennük működő társadalmi hálózatok számára egyre nagyobb kihívást jelent a globalizáció és a globális áramlások hatása. A mindennapi életvitel és az egyéni, illetve kisközösségi lét szintjén mindez úgy is érzékelhető, mint a felgyorsuló élettempó, melyben egyre szembetűnőbbek termelés és fogyasztás gyorsabb ciklusai – ennek egyik hosszabb távú és a leginkább kockázatos következménye a szubjektumok és interakciók értelmi kiüresedése, hiszen jelentőségük csak a globális hálózatokon belül képződik, ez legitimálja őket.

Különösen az interaktív web 2.0-ás technológiák megjelenése óta figyelhető meg az infokommunikációs hálózatoknak és társadalmi-kulturális hatásuk megítélésének a polarizálódása. Az első csoportba a negatív előjelű narratívák tartoznak. Jellemzően azt az ellentmondást emelik ki egyik fő motívumként, ami a webes technológia anonimitása, globalitása, azonnaliséga, illetve az

emberi társas kommunikáció megbízhatósága, elkötelezettsége között feszül. Az interneten – mondják az ellenzői – bárki bármiről írhat, egyéb adatot tehet fel, miközben a szakmai hitel, a megbízhatóság, a tényszerűség, az igazság stb. fogalmai egyre kevésbé érvényesíthetők ebben az új kommunikációs közegben.

A társas média új formái új konfliktusokat is generálnak, amelyben egyik oldalról a kölcsönösség, a sokféleség, a szabadság eszméje konfrontálódik a normativitással és a minimális konszenzus igényével. Egyik oldalról ott a gátlástalan trollok fenyegető áradata, akik minden párbeszédet veszekedéssé züllesztenek, illetve az új technológiával együtt várt felelős résztvevő ideálja. A kutatások szerint a virtuális közösségek világa homogenizálódik, konformitást vár el, és sok marakodó törzsre szakad szét a tanácskozó demokrácia és a kommunikatív cselekvés helyett (Hindman, 2009). Ellenzői szerint az új média logikája nem a konszenzuskérésre és -teremtésre, hanem a szélsőségek és a polarizálódó, egyre arrogánsabb nézetek felé vezet (Sunstein, 2009).

A digitális média hívei szerint az új típusú hálózatok olyan szervezőelvei, mint a hierarchia hiánya, az ingyenesség és a tömeges hozzáférés segíti a bizalom, az információáramlás, az őszinteség és a kölcsönös figyelem generálását. „Az elektronikusan mediatizált kommunikáció, mindenekelőtt az internethasználat eredményeként megszülető virtuális-fizikai hibrid közösségek a közösséghez való tartozásból fakadó cselekvési erőforrás, azaz a társadalmi tőke valamennyi típusával rendelkező, valós közösségi formák” (Szécsi, 2016, 67). Fontos érv a hívek körében, hogy az utóbbi években számos országban, különösen az észak-afrikai országokban komoly szerep jutott döntő társadalmi változások véghezvitelében a webes kommunikációs felületeknek, hálózatoknak (*Twitter, YouTube, Tumblr stb.*). Ám a kritikusok szerint az ilyen cselekvés csalóka, mert online közegben zajlik, míg a döntő lépések és a meghatározó szereplők mind az offline világban cselekszenek, tehát végső soron az a probléma, hogy az internetes aktivitásnak eszerint ritkán van valós politikai következménye. A webes mozgósítás néhány sikeres példája, valódi társadalmi változásokhoz való hozzájárulása eszerint véletlenszerű, esetleges teljesítmény, számos egyéb külső feltétel együttes jelenlétével következhetett csak be. A legnagyobb probléma eszerint a tartós mozgalmak létrehozásában van, a legitimálás és az üzemeltetés okozza a legnagyobb gondot, ezt a legnehezebb fenntartani (Faris–Etling, 2008).

Úgy vélem, ellentmondónak tűnik egyrésről az új technológiának a korábbi-nál lényegesen alacsonyabbnak tételezett kommunikatív határfoka, másrésről a neki tulajdonított destruktív jelleg jelentős mértéke. A hívek és ellenfelek egyaránt a technikai determináció foglyai, csak a kritikusok az offline világ normáit és formáit kéri számon az online univerzumon, míg hívei az internet

minden, előbb említett belső előnyét determinisztikusan a társadalmi térbe vetítik mint új, értékes adottságok kincsesbányáját.

Történeti összefüggésbe helyezve napjaink hálózati kommunikációját jól látható, hogy igen polarizált véleményeket generál. Ennek egyik oka – a kortársi mivoltból fakadó kellő rálátás hiánya és változásainak gyorsasága mellett – kettős természetében rejlik. „A történelem során azok a kulturális formák, amelyek összehozták az embereket – legyenek azok egyházak, szakszervezetek vagy a Twitter – egyrészt rendet ígértek, másrésztől káosszal fenyegettek” (Ruddock, 2015, 78).

ÚJ EGYENLŐTLENSÉGEK – CENTRUMOK ÉS PERIFÉRIÁK

A fent sorra vett vegyes és vitatott hatásokon túl olyan új típusú egyenlőtlenségek jönnek létre a társadalmak között is a globalizációs folyamatok következményeként, mint a tőkéhez és az információhoz való hozzáférés különbségei vagy a centrumok és perifériák különválása (Lash–Urry, 1994).

A hagyományos társadalmi hálózatokat azonban további veszély fenyegeti. „A kereskedelmi csúcsmédia tagjai – televízió, mozi, popzene – mérhetetlen forrásaik segítségével a regionális kultúrákból és szubkultúrákból mintákat vesznek, termékformában újra kódolják és a hasonlíthatatlanul tágasabb és erősebb profitképző erővel bíró világpiacon keresztül táplálják vissza eredeti alkotóikhoz” (Frank–Weiland, 1997). A befogadásban jelentkező helyi különbségeket azután úgy kezelik, mint a globális termékek nyitott, egyetemes természetének bizonyítékait.

„A nemzetek fölött megjelenő hatalom ezzel mintegy megerősíti legitimitását, hiszen úgy tünteti fel magát, mint aki nem zárkózik el regionális tartalmaktól, lokális identitások közvetítésétől. Amint azonban egy identitás-formáció problematikussá válik, tehát fenyegetni kezdi a városi, regionális vagy geopolitikai egyensúlyt – gondolok itt elsődlegesen az arab világra, de a Balkánra is – az etnikai identitást nem mint kereskedelmi aranyat, hanem mint a regresszív, »törzsi« tekintélyelvűség jelelőjét fogalmazza meg, amelyet jogosan lehet elnyomni. Az *Empire* című könyv erre vonatkozó súlyos megállapítása, hogy a helyi konfliktusok gerjesztése majd kezelése, és nem az elkerülésük alkotja a transznacionális kormányzás sarokkövét” (Hardt–Negri, 2000, 198–201).

Annál sikeresebb valamely társadalom, annál erősebb egy-egy gazdaság, minél több és többféle társadalmi tőkével rendelkeznek a közösségek. Az emberek közötti együttműködés és bizalom mértéke mint tőke a gazdasági-társadalmi hatékonyság egyik meghatározója, illetve az egyes gazdaságok eredményességének mutatója is. Az 1980-as évek végétől kialakult az az új tudáselméleti paradigma, amelynek képviselője az elmúlt negyedszázadban Francis Fukuyama (*bizalom*), majd Manuel Castells (*hálózat*), illetve Richard Florida (*kreativitás*) lett. Eszerint az egyes gazdaságoknak még a szerkezete is a társadalmi tőke szintjétől függően más és más, sőt mindez összefüggésbe hozható a modern információs és kommunikációs technológiai eszközök elterjedésével is. „Azokban a társadalmakban, amelyek már a digitális forradalom előtt is nagyobb társadalmi tőkével rendelkeztek, sokkal sikeresebben terjed el a számítógépek és az internet használata, míg a bizalom- és kapcsolat-hiányos országok nem igazán képesek kihasználni az IKT eszközök nyújtotta előnyöket” (Kollányi–Molnár–Székely, 2007, 25). A kulturális diverzitás önbeteljesítő logikájának is jelentős szerep jut, hiszen ahol a szellemi, művelődési színtereken sokféleség, diverzitás jellemző, ott új hálózatok, új, kreatív szektorok telepednek meg, és tovább éltetik a sokszínűséget, míg ahol ezek hiányoznak, azok a helyszínek hanyatlásnak indulnak (Florida, 2002). Florida egy új társadalmi csoportot is azonosít *kreatív osztály* néven, amely két részből áll. Az egyik csoport a „szuperkreatív mag”, amely magában foglalja a foglalkozások széles skáláját (például a tudomány, a technika, az oktatás, a számítógépes programozás, a kutatás), a művészet, a design alkotóit és a médiában dolgozók kisebb részét. Tagjai számára az elsődleges feladat: kreatívnak és innovatívnak lenni a munkájukban. A tudás és az információ jelenti a kreativitás nyersanyagát, melynek végterméke az innováció. A másik csoportba tartoznak a *kreatív szakemberek*: a klasszikus tudásalapú munkaterületek, beleértve az egészségügyben, az üzleti és a pénzügyi, a jogi szektorban, és az oktatásban dolgozókat. Ezek az emberek olyan, önálló döntésképeséget igénylő, komplex problémamegoldó folyamatokban vesznek részt, amelynek alapfeltétele a magas szintű képzettség és a szellemi tőke. És ami még nagyon lényeges: rendelkeznek egy saját, közös étosszal (kreativitás), amely alapot teremt arra, hogy önálló társadalmi hálózatnak tekintsük őket (Florida, 2002).

Talán ezek alapján megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy amennyiben ez a kreatív csoport csekély létszámú, és nem jut neki jelentős szerep az adott társadalomban, akkor az egyéni kreativitás sem tud társadalmilag hasznosulni, hiszen nincsenek meg az ehhez szükséges intézmények és társadalmi hálózatok. Ez nem csupán a szűkebben értett technológiai paradigma számára lesz fontos probléma, hanem súlyos következményként a társadalmi szintű értékképző és

értelmezési stratégiák hiányával kell számolnunk, ahol a médiák öntörvényű logikája lép működésbe, tehát a fent idézett negatív forgatókönyvek érvényesülnek.

„A késő modern médiahálózatokban az információfogyasztás logikája akadályozza a közös valóság narratív felépítését, összefüggéseiből kiragadott hírfoszlányok keringenek egyediségükben jelentésteli történetek helyett. Ezáltal pedig magának a reflexiónak a tere szűkül be. Jobb híján a társadalmitól való függetlenségre törekvő vagy a késő modernitás eldologiasító tendenciáit ironikusan megkérdőjelező esztétikai reflexivitásra korlátozódik” (Rényi–Sík–Takács, 2007, 55).

AZ INTÉZMÉNYI ADAPTÁCIÓ ÚTJAI

A vonatkozó kutatások szerint az intézmények szintjén két lehetséges változata írható le a késő modernitás új feltételeihez való alkalmazkodásnak. Egyik lehetőség, hogy az intézmények a megváltozott működési feltételekhez oly módon alkalmazkodnak, hogy a korábbinál reflektívebbé válnak, ami itt azt foglalja magában, hogy igyekeznek figyelembe venni a cselekvők új igényeit, és keretet kínálni a normák, tudások, illetve identitáskonstrukciók problémáinak interaktív kezelésére. Az adaptív készletessel rendelkező intézményt a generatív beállítottság, az esztétikai és morális kritika lehetőségének biztosítása és a technikai-információs hálózatok korlátozása jellemzi.

A másik lehetőség, hogy az intézmények a működési feltételek megváltozására a felügyelet és a kontroll új, a korábbiaknál szigorúbb formáinak kikísérletezésével és bevezetésével reagálnak. A hatalmi gyakorlat új formáit létrehozó intézményeket a szakértői pozíció megerősítése, a felelősségnek a cselekvőkre való áthárítása, a működés átláthatatlanabbá tétele, valamint a kontroll technikai és információs hálózatokba való integrálása jellemzi. Az egyes intézmények e két végpont közötti skálán foglalnak helyet attól függően, hogy az emancipatorikus vagy a patológikus elemek határozzák meg cselekvési területet (Rényi–Sík–Takács, 2007). Működési logikájuk, szervezeti és adaptív sajátosságuk a kétféle indíttatás által generált feszültség teréből vezethető le (1. táblázat).

1. táblázat. A késő modern cselekvő és intézmény ideáltípusai

Emancipált cselekvő	kevert típusok	Patológiákkal terhelt cselekvő
<ul style="list-style-type: none"> • stabil, szabadon formált identitás • pszichés akadályokkal való sikeres megküzdés • kiegyensúlyozott reflexivitás • ontológiai biztonságérzet • jó kapcsolatteremtési képesség • a személyközi viszonyok új, szabad formáinak belakása • szerepek szabad formálása • egyéni és politikai aktivitás 		<ul style="list-style-type: none"> • hálózatokból való kirekesztettség, magány, marginalizáció • identitászavarok • megoldatlan pszichés problémák • a reflexivitás részleges vagy teljes hiánya • kapcsolatteremtésre való képtelenség • regresszió valamely fundamentalizmusba • szorongás, függőségek, devianciák • tanult tehetetlenség, passzivitás • önzés, mások sorsával szemben érzett közömbösség
Reflexív intézmény	kevert típusok	Eldologiasító intézmény
<ul style="list-style-type: none"> • generatív politika • az esztétikai, társadalmi és morális kritika feltételeinek biztosítása • a technikai-információs hálózatok korlátozása • átláthatóság, demokratikus kontroll • működések jogi szabályozása • normatív intézményes próbák 		<ul style="list-style-type: none"> • biohatalom • a szakértői pozíció hatalmi megerősítése • a felelősség áthárítása az egyénekre • hálózati kizsákmányolás, munkavállalói exibilitás kikényszerítése • behatolás a magánéletbe (magánélet és munka határának elmosódása (térben és időben) • átláthatatlan, ellenőrizhetetlen működés (a kontroll elrejtése technikai és információs hálózatokba) • dereguláció • intézményes próbák dezorganizációja, önkényessé válása

(Forrás: Rényi–Sik–Takács, 2007, 57)

HÁLÓZATI SZERVEZÉS ÉS ESZTÉTIKUM

Felmerülhet a kérdés, hogy miben áll a hálózati alapú szervezés és termelés társadalmi és esztétikai vonzereje. Ehhez mindenképpen hozzájárul, hogy meggyengült a merev, tekintélyelvű hierarchia nyomása azáltal, hogy kiküszöbölődött a fordista vállalkozás komplex középvezetői ranglétrája, és lehetőség nyílt a hálózat tagjai között az egyéni kapcsolatokra épülő rugalmasabb rendszer kialakulására (Holmes, 2005). A hálózatos jelleg bátoríthatja a spontán kommunikációt, a kreativitást, melyek a termelékenység és a motiváció eszközei, s ezzel lényegesen enyhül a személytelen, racionalizált folyamatok elidegenítő hatása. Az információs technológia változásainak következtében magától értetődővé válik az jellegvonás, amelynek során a munkaeszközök minden korábbinál mobilabbá, gyorsabbá és könnyebben kezelhetővé válnak, és így a munkavégzés szinterei is kiterjednek. Az adott mediális technológia helytől való függetlensége mellett ebben az esetben nem lehet elfeledkezni a használat időtől való függetlenségéről sem (Preiß, 2004). Lehetővé válik a tömegtermelési mód individuális elidegenedését okozó hatásának csökkentése azzal, hogy olyan kisméretű, illetve mikro-termelési hálózatok jönnek létre, amelyek kisszériás fogyasztási cikkeket gyártanak, vagy személyre szabott szolgáltatásokat végeznek (Branzi, 45). Erre elsősorban a kulturális szolgáltatások, a kreatív iparágak és az iparművészettel is kapcsolatot tartó kisszériás műszaki fejlesztő-gyártó vállalkozások területén láthatunk hazai és környező országokbeli példákat.

Nem utolsósorban vágyat lehet kelteni az előbb felsorolt ágazatok által előállított új, gyorsan elévülő, közvetlenül a kulturális térre építő termékek iránt. Térségünkben ennek különös jelentőséget ad az, hogy ezek az ágazatok kevéssé tőkeigényesek, ugyanakkor magas hozzáadott értéket képviselnek, így az előállított javak jelentős haszonnal értékesíthetők, ami némileg enyhítheti a szférában tevékenykedő mikro-, kis- és középvállalkozások tőkehiányának problémáját is.

A társadalmi hálózatok tehát a multimediális eszközök termelésének logikájához igazodva az esztétikai tevékenységként felfogott fogyasztást helyezik a középpontba – már akinek erre megvannak az anyagi lehetőségei, elsősorban a céges középosztály és a jól fizetett állami tisztviselők körében. Ők azok, akik a kevésbé kedvezményezett rétegek számára kulturális-fogyasztási mintát nyújtanak, és azok követni fogják őket előbb-utóbb, mihelyst ezt anyagi lehetőségeik megengedik. Ezek nyomán a társadalom magasabb jövedelmű hányadára jellemző lesz a hálózatokba integrálva elsajátított esztétikai szemlélet, amelyben a presztizsjavak fogyasztása a meghatározó, a státuszkifejező, így az esztétika

mindennapi gyakorlata reprezentatív természetű lesz, szemben a korábbi élményközpontú vagy önismeretet fejlesztő szerepével.

KÖVETKEZTETÉSEK

Immaterial Labour (Anyagtalan munka) című tanulmányában Maurizio Lazzarato bevezeti az esztétikai termelés fogalmát:

„Ha megkíséreljük megragadni a társadalmi kommunikáció kialakulása, illetve a »gazdaságinak« való alárendelődése folyamatának lényegét, hasznosabbnak tűnik a termelés »materiális« modellje helyett az »esztétikai« modell alkalmazása, amely feltételez szerzőt, reprodukciót és befogadást. [...] A »szerző« el kell veszítse individuális dimenzióit és át kell változnia iparilag szervezett termelési folyamatá (munkamegosztással, befektetéssel, megrendeléssel és így tovább), a »reprodukcióból« a profitképzés imperatívuszainak megfelelően szervezett tömeges reprodukció lesz, a közönség (»befogadás«) pedig hajlik arra, hogy fogyasztóvá/kommunikátorrá váljon» (Lazzarato, 1996, 144).

Az anyagtalan munkából hálózatok és áramlások kollektív formái képződnek, tehát az esztétikai alapú termelés maga lesz a társadalmi hálózatot konstituáló erő. „A látás és tudás új módjai keresletet támasztanak az új technológiákra, az új technológiák keresletet támasztanak a látás és tudás új formáira” (Lazzarato, 1996, 145).

Ha az itt felsorolt átalakulásokat egy pozitív előjelű narratívában olvassuk, akkor azt kapjuk, hogy

„a hálózati szerveződés visszahelyezi a fogyasztót – azaz a professzionális fogyasztót (prosumer) – önmaga tulajdonába, míg a hagyományos cégek igyekeztek megvásárolni az énjüket mint munkaerőárut. Immár nem kényszerítő fegyelemről, hanem egy új típusú, belsővé tett elhivatottságról van szó; minden egyes projekt egy-egy hívó szó a kreatív önkitaljesítésre, és mostantól ez formálja és irányítja az alkalmazottak viselkedését. Kezd eltűnni az éles határvonal termelés és fogyasztás között, és eltűnni látszik az elidegenedés is, amint az egyének arra törekszenek, hogy keverjék egymással a munkát és a szórakozást” (Ehrenberg, 1999, 240).

Az utóbbi évtizedben gyarapodni kezdtek azok a művek, melyek szerzői szerint a kultúrát magát is az előbb jelzett változások miatt napjaink gazdaságában húzóágazatnak lehet tekinteni a „kreativitásipar” értelmében (Hartley, 2005).

Már Richard Florida is kiemelte az új „kreatív osztály” kiemelt érdeklődését egy kiterjesztett esztétikai életforma iránt, amelynek nem csupán szemlélői, hanem aktív résztvevői kívánnak lenni (Florida, 2002). Ennek nyomán – amennyiben optimistán kezeljük az eddig sorra vett változásokat – azt a következtetést is levonhatjuk, hogy az immateriális tőke és termelés újszerű formái térségünk számára is új lehetőségeket kínálnak a cselekvő részvételre új típusú társadalmi hálózatokban, amelyek viszont felelősséget is hordoznak, hiszen rajtunk múlik, élünk-e velük, vagy ismét elszalasztunk egy lehetőséget.

IRODALOM

BALASKÓ Mária – BALÁZS Géza – Kovács László: *Hálózat kutatás – Hálózatok a társadalomban és a nyelvben. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2010.

EHRENBERG, Alain: *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

FARIS, Robert – ETLING, Bruce: Madison and the smart mob. The Promise and limitations of the internet for democracy, *Fletcher Form for World affairs*, 2008. Summer 32, 2, 65–85.

FLORIDA, Richard: *The Rise of the Creative Class: And How it's transforming work, leisure, community and everyday life*, New York, Perseus Book Group, 2002.

FRANK, Thomas – WEILAND, Matt: *Commodify Your Dissent*, New York – London, W. W. Norton, 1997.

HARDT, Michael – NEGRI, Antonio: *Empire*, Cambridge, Mass – Harvard University Press, 2000.

HARTLEY, John: *Creative Industries*, London, Blackwell, 2005.

HINDMAN, Francis: *The Myth of Digital Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

HOLMES, Brian: *Economising Culture*, New York, Autonomedia, 2005.

KOLLÁNYI Bence – MOLNÁR Szilárd – SZÉKELY Levente: *Társadalmi hálózatok, hálózati társadalom*, Budapest, NETIS Kiadó, 2007.

LAZZARATO, Maurizio: Immaterial Labour, in VIRNO, Paolo – HARDT, Michael (ed.): *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, 133–150.

MOLNÁR Szilárd – KOLLÁNYI Bence – SZÉKELY Levente: Társadalmi hálózatok, hálózati társadalom, in PINTÉR Róbert (szerk.): *Az információs társadalom*, Budapest, Gondolat Kiadó – Új Mandátum Kiadó, 2007, 64–80.

PREISS, Cristine: Leben und Lernen mit Musik, in WAHLER, P. – TULLY, C. J. – PREIß, C. (hrsg.): *Jugendliche in neuen Lernwelten. Selbstorganisierte Bildung jenseits institutionalisierter Qualifizierung*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, 131–150.

RÉNYI Ágnes – SIK Domonkos – TAKÁCS Erzsébet: Elemzési szempontok a késő modern társadalmak kordiagnózisához, *Szociológiai Szemle*, 24(3), 18–60.

RUDDOCK, Andy: *Ifjúság és média*, Budapest, Wolters Kluwer, 2015.

SUNSTEIN, C. R.: *How Like Minds Unite and Divide*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

SZÉCSI Gábor: Ifjúság és társadalom a mediatizálódó világban, in KARIKÓ Sándor (szerk.): *Az ifjúság a globális térben*, Szeged, Szegedi Egyetemi Kiadó, 2016, 65–76.

The Poetics of Balance: Interview with Andrea Branzi, in BURKHARDT, F. – MOROZZI, C.: *Andrea Branzi*. Paris, Editions Dis-Voir.

AZ ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT EXPANZIÓJA



BEVEZETÉS

Az emberi élet során az esztétikai tapasztalat végig meghatározó szerepet játszik. John Dewey egyenesen úgy fogalmaz, hogy az esztétikai tevékenység az, ami életben tart bennünket (Dewey, 1934). Ez is arra utal, hogy nem járulékos vagy választható jellegű része életünknek, hanem a nyelvtanuláshoz hasonlóan létezésünk egyik módozata. Az mindenesetre tény, hogy a Földön eddig nem találtak olyan emberi közösséget, ahol az esztétikai kifejezésnek ne lett volna helye (Maquet, 2003). Az egyéni adottságokkal való összetett kölcsönhatásban, a megélt tapasztalatok nyomán alakul ki az ízlésítetlet és az esztétikai értékek tartós preferenciája. E folyamat vizsgálata a kortárs humántudományokon belül az esztétikai antropológia keretén belül kiemelt jelentőséghez jut.

A közös elemek, amelyek minden életkorban is meghatározóak: az esztétikai tapasztalat mediatizáló (összekötő) jellege, az ennek révén megvalósuló kommunikáció, amelynek révén lehetővé válik a világ- és önértés megfogalmazása és kifejezése. Mindezt az esztétikai tapasztalat örömszerű jellege teszi lehetővé, amely a résztvevők számára megadja a produktív gondolkodás és a fantázia konstruktív megélését az identitás megerősítésében, a személyes és a szociális kompetenciák fejlődésében.

Történetiségben való létezésünk következménye, hogy az erre vonatkozó tudást időről időre újra meg kell fogalmazni. A régi paradigmák megkopnak és elveszítik érvényüket, majd értelmüket. Ennek megfelelően körvonalazódtak az elmúlt két évtizedben a posztmodern esztétika új elméletei és annak alkalmazási lehetőségei. Az előbbit a pragmatista esztétika (Shusterman, 2003), illetve a relációesztétika (Bourriaud, 2006), az utóbbit a radikális esztétika (Armstrong, 2000; Best, 1992) felfogásmódjai képviselik. Közös vonásuk, hogy felszámolni igyekeznek a modern esztétikai dichotómiáit a magas-alacsony, komoly-populáris összefüggésében. Jellemzőjük továbbá, hogy megkérdőjelezzik azt a határt, ami az alkotót és a befogadót élesen elválasztja egymástól, és az

esztétikai aktivitás kiterjesztett, a befogadókat az alkotás folyamatába bevonó szemléletét vallják. Fontos továbbá az esztétikai tapasztalat során megszerezhető öröm elvének hangsúlyozása a korábbi, örömtiltó esztétikai felfogással szemben.

A MODERN ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT EREDETE

A modern esztétikai tapasztalat formái, ahogyan napjainkig elképzeljük, amint az esztétikai élményben megalkotjuk önmagunkat, elsőként a 18. század végén, német filozófiai és vallási körökben jelentek meg (Hunter, 1992). Ennek négy fő mozzanata a következő:

Az első, hogy az egyén az esztétikai élmény során megtanulja esztétikailag kétségbe vonni önmagát, mintegy belátva, mi az, ami benne esztétikai gondoskodást és figyelmet érdemel. A befogadó képességgé fejleszti, mi az, amit az esztétikai tárgy és önnön belső tapasztalatai közötti különbségeként észlelhet, és ezt követően önnön belső gyarapodásaként könyvelhet el. Végso soron az érzéki objektum csak eszköz ahhoz a célhoz, hogy az egyén kialakítsa önmagához fűződő viszonyát. Bár a 200 évvel ezelőtti személyiségeszmény mára jelentősen megváltozott, azt jól láthatjuk, hogy az esztétikai tapasztalatnak ezt az összefüggését ma sem nélkülözheti a gyakorlati pedagógia, hiszen a gyermekkor folyamán is a személyiségfejlődés, a nevelhetőség alapfeltétele az önmagára reflektálni képes egyén, aki ezt saját belső tapasztalatainak lelki-szellemi-emocionális feldolgozásával tudja csak megvalósítani.

„A műalkotás lényegében véve nem más, mint az önmagát problémává tévő tevékenység eszköze. Beépített érthetlensége alkalmas terep arra, hogy az egyén kialakítsa önmagához mint az esztétikai élmény szubjektumához fűződő viszonyát. Ennek útja saját »közönséges« reakcióinak egymást ellenpontozva történő lerombolása, szentimentálisnak vagy naivnak, »túl feszültnek« vagy »túl ernyedtnak«, moralizálóknak vagy rajongónak minősítése stb.” (Hunter, 1992, 28).

Az esztétikai gyakorlat második vonását azok a mozzanatok jelentik, melyek révén az egyén megtanul önmagához mint esztétikai szubjektumhoz viszonyulni. Ennek során elkerülhetetlen olyasféle meghasonlottságok megtapasztalása, amelyek az átélt és a vágyott, az adott és a lehetséges, a külső és a belső között képződnek, és melyeknek meghaladása, kiegyenlítése szintén életünk korai szakaszától ismétlődő feladattá válik. Ez a folyamat, csakúgy, mint az előző, nemcsak végigkíséri életünket, hanem más módon nem is helyettesíthető, másféle

tapasztalat nem pótolhatja az esztétikai élményt, amely így mindig több mint műveltségbeli gyarapodás vagy szocializációs folyamatban való részvétel.

A fentebbi gyakorlatok és módszerek célja a kora modernségtől a sokoldalú személyiség kibontakoztatása mint a felnőtt énéllapot kívánatos célja, amelynek a kezdetei azonban visszanyúlnak a gyermeki élet legkorábbi szakaszaira. Mindezen elképzelések eszményi mivoltát már a megfogalmazásuk idején is felismerték, mégis ragaszkodtak a fenntartásukhoz, hiszen – a morális eszményekhez hasonlóan – célokra alkalmazása eszközzé fokozná le az esztétikai létezését, és ezzel megfosztaná teljességet ígérő mivoltától (Schiller, 1960, 243).

AZ ESZTÉTIKAI TEVÉKENYSÉG KÜLÖNÖS MÓDOZATA

Az esztétikai tevékenység eddig körvonalazott jellemzői nyomán azt állíthatjuk róla, hogy a megismerésnek olyan sajátos módozata, melynek során nem a megismerés tárgya alkotja a célt, hanem az én különös tevékenysége, melynek során önmaga megváltoztatásán munkálkodik. Az viszont, hogy az ilyen módon változó én milyenné legyen, előre nem adható meg, mivel ez az esztétikai tevékenység szabadságának korlátozását, lényegi vonásának sérelmét jelentené. Ugyanígy érvényes az is, hogy az esztétikai tapasztalat nem függ bizonyos, meghatározott tárgyaktól, hanem a legkülönbözőbb jelenségek válhatnak az esztétikai figyelem tárgyává (Hunter, 1999). Ez utóbbi különösen jól nyomon követhető a mindennapi tárgyak átesztétizálásában, amikor felruháznak hangulatértékkel, illetve a nosztalgia, a „retro” aurája veszi körül őket, aminek során mintha addig soha nem tapasztalt, új, addig ismeretlen oldalukról mutatkoznának meg.

Schiller esztétikai írásaiban visszatérő gondolat, hogy személy és állapot dialektikus viszonyban van egymással, ahol az előbbi elve a szabadság, az emberi létezés sok lehetséges formája, míg az utóbbi az érzékelés és az anyag törvényeiből épül föl, és elve a meghatározottság. Közöttük közvetít a kultúra és a munka, a művészet és a játék is. Ennek nyomán viszont azt a megállapítást tehetjük, hogy napjaink viszonyai között is érvényesíthető felismerésről van szó. Hiszen a 20. század második felében Gadamer munkásságában, az esztétikai tapasztalat rehabilitációja során újra felértékelődött a játékos munkaként értett művészet, illetve maga a játékra irányuló figyelem és aktivitás (Gadamer, 1984).

A FOGYASZTÁS MINT ESZTÉTIKAI TEVÉKENYSÉG

A kultúra- és esztétikai kutatások körében az 1980-as évektől egyre elfogadottabbá vált, hogy a fogyasztás és a kultúra nemhogy ellentétesek egymással, ahogyan a tömegkultúra korábbi kritikái vélték (Benjamin, Arendt, Horkheimer, Adorno munkássága), hanem arra a belátásra jutottak, hogy

„a fogyasztást érintő döntések a mindenkori kultúra tápláló forrásának mutatkoznak. Akik egy adott kultúrában felnévelkedtek, látják, hogy az már az ő életükben is folytonosan változik: új szavak, új eszmék, új formák tűnnek fel. A kultúra fejlődik, s változásából ők is kiveszik a részüket. Éspedig a fogyasztás az a terep, ahol a kultúráról vitáznak, ahol az elnyeri végső formáját” (Douglas–Isherwood, 1979, 37).

Fontos, hogy a fogyasztásnak ez az értelme előfeltételként igényli, hogy az egyén vonatkozó döntései mentesek legyenek a gazdasági elnyomástól és az őt sújtó erőszaktól. Vagyis a viselkedésnek és a választásoknak olyasféle szabad viszonyát előfeltételezik, amely egyrészt visszautal a modern esztétikai tapasztalat fent körvonalazott előfeltételeire és jellegére, másrészt pedig jelzi, hogy napjainkban vagy az előző évtizedekben a világnak csak azon részein beszélhetünk kultúra és fogyasztás ilyen összefüggéséről, ahol a körülmények nagyrészt mentesek a gazdasági és hatalmi elnyomás közvetlen és nyílt formáitól. Ez a korlátozás felvetheti a kérdést, van-e értelme ezen összefüggésnek világviszonylatban. Erre viszont válaszként kínálkozhat, hogy minden emberben él a törekvés a jobb életkörülményekre, a szabadság alapvető formáira, a boldogulásra, és ha nehéz körülményei e területeken bármilyen javulást mutatnak, jelentős kreatív energiákat képes mozgósítani, hogy elért helyzetét megőrizze, illetve tovább javítsa.

Azt is jelezni kell azonban, hogy társadalmanként eltérnek az anyagi javak és az immateriális értékek közti összefüggések módjai. Bár mindenütt megtaláljuk azt az elvet, hogy vannak olyan értékek, melyeket – legalábbis a személyes méltóság és szabadság határain belül – nem lehet pénzzel, anyagiakkal kiváltani, eladni, vagy megvenni. A morális értékek mellett ide sorolhatók szimbolikus, esztétikai gesztusok is. Az európai kultúrákban például illő meghívni valakit egy ételre vagy italra, virágot ajándékozni neki, de sértő és méltatlan ezek árát pénzben felajánlani. Ez utóbbi gesztus, a pénzbeli ajándék csak a legszűkebb családi viszonyok (szülő-gyermek, testvérek) között számít elfogadottnak.

Ennek nyomán talán megfogalmazhatjuk azt a felvetést, miszerint az anyagi javak létfenntartó szerepükön túl mindig rendelkeznek társadalmi-kulturális használattal, immateriális, kommunikatív szerepkörrel. Ezen belül, ahogy erre már feljebb utaltunk, minden ismert társadalom külön helyet tart fenn az

esztétikai tapasztalatnak, és nagy hangsúlyt fektet arra – kultúránként árnyalódó tartalmakkal és hangsúlyokkal –, hogy tagjai hozzájussanak ehhez életkor, nem, státusz stb. függvényében (Maquet, 2003). Ebben az összefüggésben a fogyasztási javak sem materiális hasznnal, hanem az emberi alkotóképeség nem verbális közegeként szemléelhető, s nemcsak kitalálásuk, előállításuk, forgalmazásuk, hanem fogyasztásuk módja is legalább ilyen cselekvő, aktív, alkotó tevékenység. A javak hierarchiába rendezése adja a megkülönböztetések terét, amelyek folyamatosan újrendeződnek az emberek társadalmi céljainak megfelelően. A fogyasztás, még ha magányosan történik is, „arra használja a javakat, hogy rögzítse, és az emberek és események osztályozásának képlékeny folyamataiban megjelenítse az ítéletek egy bizonyos készletét” (Douglas–Isherwood, 1979, 45).

RADIKÁLIS ESZTÉTIKA ÉS PEDAGÓGIA

A magát újként aposztrofáló esztétikai filozófiai elmélet, a radikális esztétika feladata, hogy közelebb hozza az esztétikát a tömegekhez, azaz demokratizálja azt. Az 1980-as évektől megjelenő radikális esztétika a korábbi passzív befogadással szemben az esztétikai aktivitásban való részvételt tartja fontosnak, az a célja, hogy szélesebb rétegek számára is lehetővé tegye a nagy művészek magas szintű tolmácsolásában közölt humánus üzenetek megértését. A radikális esztétika kiindulási pontja az, hogy – ellentétben a korábbi elméletekkel – a személyiséget nem az esztétikai befogadói szerep fejleszti a leghatékonyabban, hanem a különböző esztétikai aktivitásokban való részvétel (Armstrong, 2000). A vonatkozó kutatások szerint a gyermek kompetenciái javulnak, amikor cselekvésközpontú esztétikai oktatásban vesz részt, tehát a pedagógia használható eszközhöz jutott e cél eléréséhez. Az esztétikus életre való beállítottság és az esztétikai alap serkenti az önszabályzó erőt, amikor a határozathozatali képességet kell bizonyítani (Antal-Lundström, 2006).

Mint az eddigiekből látható, a radikális esztétika képviselői nem állnak távol azoktól az elképzelésektől, melyeket a kora újkorban a feljebb említett formában Schiller és mások megfogalmaztak az esztétikai tapasztalat emberformáló szerepéről. A különbség inkább abban van, hogy manapság a hangsúly a morális fejlődés tisztán belső minőségei helyett a szociális kompetenciák fejlesztésén van, a cél az aktív, demokratikus szemléletű személyek fejlődésének bátorítása, melyhez a megfelelő közeget a pedagógiai folyamatok jelentik. Ez nem kötődik az oktatás valamilyen kizárólagos formájához, hanem a pedagógiai folyamatok minden területét érintheti, mint ahogy életkori behatároltságot

sem ismer el ebben a tevékenységben. A különbség az előbbi fejezetben bemutatott fogyasztáshoz kapcsolt esztétikai felfogással szemben az, hogy a művészi tapasztalat minél szélesebb körű és intenzívebb elsajátítására törekszik. Tehát nem a hétköznapi és az esztétikum azonosításán fáradozik, hanem a művészi élménynek egyfajta terápiaként való terjesztésén. Intenzív és célzott formában mindezt alkalmas közegeként, szintériként a pedagógia intézményei jelentik képviselői számára.

E felfogásmód jelentőségét az adja, hogy nagy szerepet tulajdonít e fent vázolt folyamatban a kora gyermekkori szakaszának.

„Az embernek ma a szociális kompetencián kívül szüksége van jól kifejlesztett tájékozódási képességre az ismeretek hatalmas áradatában, vagyis önálló, fejlett gondolkodási, kognitív kompetenciára, hogy megértse, összefüggésében is kritikusan lássa az adatokat, információkat, de mindenekfelett sokkal szélesebb, sokoldalúbb és jobban működő kommunikációs kompetenciára, minden kultúrkód használatát beleértve. Ezért az utóbbi évtizedben világosabban rajzolódik ki az esztétikai aktivitások, tevékenységek és a vitális kompetenciák minőségbeli összefüggése iránti érdeklődés. A jövő szempontjából döntő lehet egy tényfeltárás az esztétikai tudásalakító folyamatról és az esztétikai tevékenységek szerepéről a személyiség életfontosságú kompetenciáinak serkentésében, különös tekintettel a korai évek, a gyermeki szocializáció idején” (Antal-Lundström, 2006, 27).

A hivatkozott szerző óvodáskorú gyerekek között végzett zenei foglalkozásokra hivatkozik, melyeket az USA-ban és Skandináviában folytattak, és pozitív hatásait már egy év után ki lehetett mutatni. Ennek ellenére szerinte a hangsúly a folyamatos, töretlen pedagógiai folyamaton van, amely végigkíséri a gyermeket az óvodáskortól a középiskola befejezéséig (Antal-Lundström, 2006).

A SZÉPSÉG MEGÉLÉSE, AVAGY A PRAGMATISTA ESZTÉTIKA

Ami hangsúlyosan megjelenik a radikális esztétika képviselőinél, az a fent vázolt esztétikai aktivitás örömszerző jellege a résztvevők számára. Ennek a felfogásnak ez a vonása rokonítja az amerikai eredetű, de az utóbbi két évtizedben világszerte elterjedt pragmatista esztétika felfogásával. Ha az előbb a Schiller által is képviselt korai modern esztétikai eszménnyel való hasonlóságot hangsúlyoztuk, úgy most legfontosabb különbségként utalnunk kell arra, hogy a 18–19. század fordulóján az esztétikai tapasztalatot morális vonatkozásai

folytán egyfajta aszketikus jelleggel ruházták fel, ami később a modern elit műélvezetben az örömelev kifejezett tagadásává vált. Ezzel szemben a radikális és a pragmatista esztétika az öröm meghatározó szerepét vallja a tapasztalatnak ebben a formájában (Shusterman, 2003, 314). Ehhez kapcsolódva a populáris kultúra és az általa nyújtott esztétikai élmény nagyszabású rehabilitációját végzi el, melynek során megcáfolja a népszerű művészet ellen felhozott érveket, sőt visszájára fordítja őket.

„Azok az érvek, amelyek szerint a mulandóság együtt jár a hamissággal, az örömök pedig, amelyek később még éhesebben magukra hagynak bennünket, csalókák, tehát nem valódiak, nem diszkreditálhatják a populáris művészetet a magas kultúrával szemben. Ha ugyanis elfogadjuk ezeket az argumentumokat, akkor ugyanolyan hatékonyan felhasználhatók a magas művészetek által nyújtott örömelekkel szemben is. Vajon állandó vagy legalábbis tartós kielégülést okoz-e egy szonett elolvasása vagy egy tucat festmény megtekintése? És vajon ezen élvezetek elmúlása azt jelenti-e, hogy nem voltak valódiak? Egyáltalán nem, mivel a valóságos esztétikai élvezetek egyik pozitív jellemzője éppen az, hogy miközben örömet okoznak, felkeltik bennünk a vágyat további hasonló élmények után. Ha egy tárgy esztétikai élvezete nem kelti fel a vágyat többi hasonló iránt, akkor talán nem is okozott igazi esztétikai örömet” (Shusterman, 2003, 330).

A pragmatista esztétika egyik legfontosabb törekvése a modernség esztétikai dichotómiájának felszámolása, amely mintegy önnön legitimációjára létrehozta, illetve elkülönítette az alacsony, populáris, népszerű, könnyű, mulandó és számos egyéb negatív jelzővel illetett tevékenységformákat, szemben az értékes, magas, komoly, emelkedett, klasszikus stb. néven ismertektől. Az esztétikának ez a kiterjesztése a modern ellentétpárok felszámolása után együtt jár a hétköznapi egyéb esztétikai törekvéseinek (gasztronómia, öltözködés, kozmetika stb.) rehabilitációjával. Az így elért eredmény máris ígéretes, habár voltaképp egy folyamat kezdetén járunk: ez az esztétikai tapasztalat integrációja a mindennapi életbe anélkül, hogy bármiféle külső célnak alárendelnénk, korlátoznánk, így az esztétikai tapasztalat az élet részeként megőrzi autonómiáját, hiszen nincs alárendelve tekintélyeknek, intézményeknek, de közben folyamatosan gazdagítja, színesíti, örömtelibbé teszi az életet.

AZ ESZTÉTIKAI ANTROPOLÓGIA FELÉ

Miután a vonatkozó metafizikai fundamentumok (igazság, érvényesség, objektivitás, haladás stb.) elveszítették hitelüket, az esztétikának a „komoly” művészet teljesítményeire alapozott modern felfogása a huszadik század második felére is megkérdőjelezhetővé vált, bár az érintett intézmények és képviselőik ezt sokáig nem voltak hajlandóak tudomásul venni. A paradigmaváltás Kuhn-féle modelljének megfelelően az új jelenségek, új művészi gyakorlatok (pl. performansz, intermedialitás) a hagyományos eljárásokkal értelmezhetetlenné váltak.

A megoldást az esztétikai tapasztalat rehabilitációja jelentette, melyet részben már Gadamer elvégzett az 1960-ban megjelent *Igazság és módszer* című munkájában. Az esztétikai tapasztalatot más megismerési formákkal egyenrangúként, sőt a létmegértés igazán adekvát módozataként értékelte újra (Gadamer, 1984). Ezt követően azonban szükség volt az esztétikai tapasztalat fogalmának kiszélesítésére, amely a hagyományos, kanonizált művészeti tevékenységek körén túl terjed. Ezt a feladatot a művészet társadalmi vonatkozásait illetően a kritikai kultúrakutatás oldotta meg az 1970-es, '80-as évekre.

Az esztétikai elmélet igazán vonzó új paradigmái ezután jelentek meg Richard Shusterman *Pragmatista esztétika* (1992) vagy Nicolas Bourriaud *Relációesztétika* (1998) című művei által. Shusterman olyan fogalmakat rehabilitál, mint az öröm elve, a szórakozásjelleg vagy a testiség szerepe az esztétikai tapasztalatban. Részletesen értelmezi a populáris kultúra olyan jelenségeit, mint a rap művészete, bizonyítván ezen alkotások és létrehozóik eredeti és kreatív természetét. Shusterman antropológiai jelentőségét is ez utóbbi vonatkozás erősíti, hiszen hivatkozott munkája végén javaslatot tesz egy új esztétikai elmélet, a szomaesztétika megalkotására (Shusterman, 2003, 469–504). Ebben maga is utal ennek esztétikain túlnyúló jellegére, mivel

„a testet nem csupán az esztétikai érték és alkotás tárgyaként kezeli, hanem egyben olyan alapvető érzéki médiumként, amely ráirányítja figyelmünket minden egyéb esztétikai tárgyra és olyan dolgokra is, amelyeket általában nem tekintenek esztétikainak. [...] a szomaesztétika azzal fenyeget, hogy szétfeszíti az esztétikai disziplína szűk kereteit” (Shusterman, 2003, 496).

A szomaesztétika a testtel kapcsolatos gyakorlati metodológiákat két csoportba sorolja: az első a test különféle reprezentációs gyakorlatait foglalja magában (amely a külső megjelenésre teszi a hangsúlyt: testépítés, kozmetika, piercing), a második a test „belső megtapasztalására” koncentráló módszereket (jóga,

harcművészet, testterápia). Ezeket kettős reflexió körébe vonja: az egyik az analitikus megközelítés, amely a testi percepciók, valamint a vonatkozó társadalmi-politikai kérdések felvetését és értékelését foglalja magában (mint Bourdieu és Foucault munkái test és hatalom viszonylatában), míg a másik, a pragmatikus szomaesztétika a testre vonatkozó metódusok kritikáját is tartalmazza. Ez a komplexitás túlmutat az elméleti filozófián, és megadja az új diszciplína antropológiai dimenzióit azáltal, hogy elveti a test exteriorizálását, elkülönítését az emberi tapasztalatot megéltől aktív szellemtől (Schusterman, 2003).

A Bourriaud által kidolgozott relációesztétika egyik jellegadó vonása, hogy szintén túllép a hagyományos esztétika fogalmán:

„a stílus és az aláírás eredményeként önmagába záródó tárggyal ellentétben az aktuális művészet azt bizonyítja, hogy forma csak a találkozásban alakulhat ki, a dinamikus kapcsolatban, mely egy művészi kijelentés és más művészi vagy nem művészi formációk között létrejön. [...] egyedül a párbeszéd teszi a formát termékennyé, emeli a »találkozás« rangjára. A »relációs« művészetelméletben az interszubjektivitás nem csupán a művészet befogadásának társadalmi keretét jelenti, a »miliőt«, a »mezőt«, hanem a művészi módszer lényegét” (Bourriaud, 2007, 18–19).

Az ezek nyomán megújított antropológiának kétféle értelemben is van integratív jelentősége: az első az, hogy a testiséget a tudás részévé teszi, míg a másik a forma és jelentés interszubjektív képződését hangsúlyozza. Vagyis ez az antropológia az esztétikai tapasztalat alapján összekapcsolja az emberi lét fizikai dimenzióit és a személyen túli, szükségszerűen másokra utaló, kommunikatív igényű mivoltát (Molnár, 2015.).

Egy további, talán nem elhanyagolható következménye az ilyesféle megközelítésnek, hogy elejét veszi annak a veszélynek, hogy a kreatív javak, a humán tudás, a nevelés módozatainak használatát egyesek kisajátítsák, mintegy irányítva, manipulálva azt. Ez a probléma szolgált korábban a fogyasztói társadalom kritikusi számára is, hangsúlyozva annak manipulált, kritikátlan voltát. Esetünkben azonban a befogadás gesztusát is kreatívnak, integratívnak és kommunikatív igényűnek tekintettük, amely ekképpen tagadva a passzív státuszt, egyben megkérdőjelezi mindenfajta hierarchia abszolutizálását is.

IRODALOM

- ANTAL-LUNDSTRÖM, Ilona: *Látható Hangok. Esztétikai aktivitások a 3–8 éves gyermekek kommunikációs fejlesztéséhez*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2006.
- ARMSTRONG, Isobel: *The Radical Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 2000.
- BEST, D.: *The Rationality of Feeling*, London – Washington, The Falmer Press, 1992.
- BOURRIAUD, Nicolas: *Relációesztétika*, Budapest, Műcsarnok, 2007.
- DARÓCZI Gabriella: *A kisgyermekkor pre-esztétikai feszültségéről*, Debrecen, DEEK, 2013.
- DEWEY, John: *Experience and Education*, New York, Collier, 1934.
- DOUGLAS, M. – ISHERWOOD, B.: *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*, New York, Basic Books, 1979.
- GADAMER, H.-G.: *Igazság és módszer*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.
- HUNTER, I.: Aesthetics and Cultural Studies, in GROSSBERG, Nelson, – TREICHLER (eds): *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, 347–367.
- MAQUET, Jacques: *Az esztétikai tapasztalat*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 2003.
- MOLNÁR Csilla: A kreatív gazdaság és a kultúra antropológiája. *JelKép* 2015/4. 95-101.
- SHUSTERMAN, Richard: *Pragmatista esztétika*, Pozsony, Kalligram Kiadó, 2003.

A FOGYASZTÁS MŰVÉSZETE MINT NEVELÉS

BEVEZETÉS

A fogyasztás aktív tevékenységként való megjelenítése nem mai keletű törekvés, hiszen a társadalomkutatás elmúlt hat évtizedében már jelentős erőfeszítések történtek újabb értelmének feltárása felé. Ennek megfelel az Erwin Goffman által megfogalmazott státuszfogyasztás, a Stuart Hall értelmezésében elemzett kulturális fogyasztás, a Pierre Bourdieu által kidolgozott társadalmi mezőelméletnek a választást, habitust, fogyasztási szokásokat érintő vonatkozásai. Maga az a Peter Berger és Thomas Luckmann által kidolgozott felismerés, hogy a társadalmi valóság interszjektív és előzetes jelentéskonstrukció – amely így minden későbbi jelenség értelmezésére is szolgál, és *vice versa*, vagyis a későbbi jelenségeknek való értelemadás átformálja korábbi tudásunkat – már egyfajta lehetséges válasz arra a kérdésre, hogy mi is akkor manapság a fogyasztásként értett nevelés (Berger–Luckmann, 1998).

Ha a fogyasztástól tehát megvonjuk a modernség korábbi szakaszában hozzá társított negatív morális vonatkozásokat, értve ezalatt például a passzív követést, a pazarlást, és egy olyan kortárs jelentés-összefüggésbe helyezzük, amelyben a fogyasztás aktív, sőt alkotó tevékenységként nyer értelmet, akkor a fogyasztásnak egy új paradigmája sejlik föl, hiszen így már alkotásnak is tekinthetjük, akár látványosabb, akár csendesebb formában értjük is azt. Az alkotás mint alakzatformálás pedig esztétikai tevékenységként értelmezhető, a megvalósulás és megvalósítás olyan mai módozatoként, amelynek viszont cselekvésjellege, így morális értelme is van a tevékenységet végzőre vonatkozóan.

Ennek az itt egész röviden vázolt összefüggésnek a paradox jellege abban rejlik, mely szerint a fogyasztás gesztusa hozza létre a fogyasztó szubjektumot, aki végrehajtja cselekvését, de csak a cselekvés átélése során képes megtapasztalni önmagát. A paradoxon feloldása a posztmodern szubjektumértelmezés jegyében oldható fel. Eszerint a vágy átélése, a fogyasztásban testet öltő választás teszi lehetővé önnön valóságosságunk megélését, azt, amit a modernben

énnek vagy személyiségnek neveztek, és a mainál sokkal stabilabb entitásnak tekintettek. Napjainkban az ontológiai, ismeretelméleti, morális bizonyosságok, fundamentumok, nagy elbeszélések elvesztésének következtében azzal kell számolnunk, hogy valóságélményt csak a vágy átélése során nyerhetünk. Ez maradt az egyetlen, amely lehetővé teszi a meggyőződés tünékeny érzetét, a bizonyosságot önmagunkban, hogy vagyunk, mert választunk, vagyunk, mert fogyasztunk. Ennek a nevelés vonatkozásában is további implikációi vannak. Ha az eddigi gondolatmenetet elfogadjuk, akkor napjaink legfőbb tevékenységformája esztétikai jellegű egy átesztétizált társadalmi/kulturális térben, ahol a személyiség is az esztétikai tapasztalat nyomán sejlik föl. Ezt a tapasztalatot viszont – ahogy feljebb már utaltam rá – cselekvésként is kell értenünk, vagyis az esztétikai és morális tevékenység ebben az összefüggésben értelmezve egybeesik. Más szóval a vágy átélése, valamint az akarat önmegvalósítása, az esztétikai és a morális ítélet azonossá válik.

A FENSÉGES ÉLMÉNYE ÉS A NEVELÉS

Már Kant is írt arról, hogy az esztétikainak vannak morális vonatkozásai, az ítélőerő gyakorlása során a szubjektum megnyílik az erkölcsi univerzum felé is. Az ő értelmezésében a fenséges esztétikai minősége nyújt olyan tapasztalatot, amelynek értelme a moralitás felé mutat. Ugyanakkor Kant is a fenséges megtapasztalásának lényegi mozzanataként emeli ki a meg-nem-felelés élményét, azt a vonatkozást, amelyet majd a posztmodernben Lyotard számára a szubjektum problematikussá válásának átélése nyújt.

„A fenséges esetében képzelőerőnk még legnagyobb erőfeszítése közepette is korlátozottságát és meg-nem-felelését bizonyítja ahhoz az elváráshoz képest, hogy egy tárgyat egy szemléleti egészbe fogjon egybe (tehát hogy az ész eszméjét ábrázolja) – de bizonyítja egyszersmind arra való rendeltetését is, hogy elérje az ész eszméjének mint törvénynek való megfelelést” (Kant, é. n., 177).

Ha az erkölcs, a morál, a személyiség már nem értelmezhető premodern vagy modern összefüggésben, viszont a nevelés fogalmát még nem kívánjuk az értelmüket vesztett, üres kifejezések közé sorolni, akkor meg kell próbálkozni a nevelésnek olyan posztmodern értelmet adni, amely szerint a nevelés a fogyasztás gesztusában megvalósuló vágyátélés nyomán, ennek egyik vonatkozásaként értelmezhető, az én-megtapasztalás fent jelzett összefüggésében. Eszerint a nevelés a világnak és benne önmagunknak való értelemadás. Ez első látásra nem

sokban különbözik az antikvitás óta forgalomban lévő nevelésfogalmaktól. Az eltérés csupán annyi, hogy már nem számolhatunk stabil szubjektummal (most mindegy, hogy ennek szilárdsága magában vagy valamilyen külső instanciában gyökerezik), valamint a nevelés során feltárt értelem nem transzcendens, nem örök értékekre, intelligibilis jelentésre vonatkozik. És a nevelés már nem is beavatás többé, amelynek során a bölcsebb, a tapasztaltabb, a tudóbb mintegy fölemeli magához a tanulót, a kezdőt, a tudatlant. Talán pontosabb lenne a nevelés helyett a nevelődés kifejezést használni, hiszen a folyamat tele van olyan esetlegességekkel, előre ki nem számítható jelentések képződésével, amire e szöveg végén még visszatérek.

Emellett egy másik, ide kapcsolódó probléma, hogy a tudás egyes módjai mintegy túlélnek önmagukat. Thomas Kuhn vagy Paul Feyerabend nyomán úgy fogalmazhatok, hogy a tudás érvénytelenné váló formáihoz ugyan ragaszkodhatnak egyesek, azonban maga a múltó teszi lassan, de biztosan értelmüket vesztetté ezeket a beszédmódokat. Eljön az idő, amikor senki nem érti őket, és senki nem kíváncsi rájuk többé. Hozzá kell tenni, ilyesféle szellemi kísértetekkel időnként a mai magyar társadalomban is találkozhatunk, akár a nevelés értelme, akár az irodalom, tágabban a művészet társadalmi szerepköréről vallott egyes nézetek, illetve ezek képviselői kapcsán.

NYELVI NORMATIVITÁS, HATALOM, KONTROLL

Az idejüket veszített beszédmódok említésekor felidéződik számomra egy magát ma is virágzóknak képzelő, de valójában a teljes értelemvesztés felé sodródó áltudomány, a nyelvművelés. Képviselői beszélnek nyelvromlásról, nyelvmenésről, de szívesen használják a nyelvédessanyánk szót is, miközben a női szellemi autonómia mai megnyilvánulásait vagy tudomásul sem veszik, vagy meglepő gyűlöletet tanúsítanak minden iránt, ami magán viseli az önálló, emancipált női megnyilvánulás jegyeit. Az ő szemükben a nő ma is egy olyan passzív lény, aki minden ellenkezés nélkül elfogadja a patriarchális rendben neki kijelölt másodlagos szerepkört. A nyelvédessanya a nőnek a biológiai reprodukcióra korlátozott karikatúraszerű alakja, aki esténként meleg, gőzölgő vacsorával várja haza társadalmi lángoszlop szerepéből fáradtan hazatérő kisfiát. Mert persze a nyelv feminin entitásként védelemre szorul, és erre csak az önnön heroizmusuk hamis mítoszában hívó, a patriarchális rend mája-szerű bódulatában folytonos öngigazolást lelő egyes, önmaguk által kiválasztott férfiak hivatottak.

A nyelvművelésnek és képviselőinek bírálata azért tűnik számomra ideillőnek, mert ez az általam itt kritizált jelenség egyben megtestesíti a nevelés egyik

elavult, értelmét veszített formáját is. A nyelv útján való nevelés szándéka, ahogy ezt már többen észrevételezték, egy olyan uralmi ideológia, amely a társadalmi privilégiumok legitimációját szolgálja. Azon az igazolhatatlan képzeten alapul, hogy valaki azt tartja magáról, képes ítélkezni mások nyelvhasználata felett egy jobb, szebb, tökéletesebb nyelvváltozat mint kompetencia jegyében. „A nyelv-művelés ilyen értelemben is elválaszthatatlan a nyelvtervezés és a nyelvpolitika összefüggéseitől, „hiszen mindhárom tevékenység a nyelvhasználat befolyásolására irányul.”¹ Ez a jelenség nem magyar sajátosság, a sajnálatos az, hogy a művelődési folyamatok megrekedése, zavarai, a korábbi társadalmi kötelékek és tudásformák bomlásának sajátos világa szembetűnőbbé teszik ezeket az idejétmúlt jelenségeket, hiszen igényt tartanak az érvényességre, miközben mögöttük már csak a nyers uralomvágy, a hatalom igénye munkálkodik.

A nyelv-művelés azonban paradigmaticus is, hiszen az oktatási intézmények az alaptól a felsőfokig az uralkodó nyelvi norma alapján szerveződnek. Ha figyelembe vesszük azt az összefüggést, hogy nincs külön nyelv és külön, ettől független tananyag, tudás, norma, hanem mindez a nyelvhasználaton keresztül valósul meg, akkor a nyelv kérdése elsődleges uralmi kérdésként tűnik föl.

Az oktatás minden képzési szintje egyben az uralkodó csoportok értékeinek legitimálására szolgáló eszköz, ahol a politikai, gazdasági, tudományos, művészi színterek domináns hatalmi pozícióinak igazolása folyik. A nevelés eredményes, ha valaki interiorizálja az uralkodó ideológiát, és nevelhetetlennek, kezelhetetlennek minősül az, aki mindezt kétségbe vonja. Számos művészeti alkotás született már erről a modernségben, abban a korszakban, amikor ez a normalizációs folyamat szigorú intézményes keretek közé került, és kiterjesztették a társadalom nagy részére. Elég, ha példaként olyan művekre utalok, mint Robert Musil *Törless iskolaévei*, Ottlik Géza *Iskola a határon*, Jean-Luc Godard *Négy száz csapás* vagy Gothár Péter *Megáll az idő* című alkotása

A FOGYASZTÁS ALTERNATÍVÁI ÉS AZ OKTATÁS PARADOXONJAI

Kérdés, hogy a modern társadalomnak ebből a normalizációs csapdájából a korábban vázolt fogyasztási paradigma jelenthet-e valamifajta kiutat. A fogyasztás ebben az értelemben mint aktív, alkotó tevékenység, az érzéki tapasztalat reflektált módozata tűnik fel. Nincs a fogyasztásnak ebben az összefüggésben egységes definíciója, hiszen a társadalmat, ahol mindez zajlik, úgy képzeljük el, mint amely nem rendelkezik már a kultúra egységesítő, normatív fogalmával.

¹ Sándor Klára: *Nyelvtervezés, nyelvpolitika, nyelv-művelés*, http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/humfold/szocling/Sandor_K/corvina.htm

Nincs olyan egyén vagy csoport, akinek módjában állna kijelentenie, hogy rendelkezik a tudás, a tapasztalat másokénál külön, jobb, értékesebb formájával. Szubkultúrák egymás mellé rendelt alakzatairól beszélhetünk csupán, ahol senki nem kompetensebb a többinél. Mielőtt bárki ellenem vetné, hogy a fogyasztás eleve egyenlőtlen, mert egyenlőtlenül elosztottak a társadalomban a fogyasztást lehetővé tévő anyagi, szellemi tőkeformák is, meg kell jegyezmem, hogy a fogyasztás mint tevékenység ebben az értelemben nem az uralkodó presztízsjavak megszerzését és birtoklását, nem az elit által preferált életformák hiábavaló utánzását jelenti. Ehelyett azt a céltudatos tevékenységet értem alatta, hogy a társadalomban különféle módokon rendelkezésre álló javakat autonóm módon használom fel. Ebbe belefér a már meglévő, a használt, a hulladék új funkcióval, értelemmel való felruházása is, ahogy ennek manapság számtalan példáját látjuk (bolhapiac, lomtalanítás, turkáló), és megjelenik a divatok körétől az alternatív életformák iránti keresés vágyáig (Bourriaud, 2007, 15–16).

Két további megfontolást kapcsolnék az eddigiekhez. Az egyik a nevelő tevékenységek fogyasztásként való értelmezéséhez azt a jelenséget idézi meg, amely egyre markánsabban jelentkezik a mindennapok gyakorlatában. A közoktatás előtti és utáni pedagógiai, oktatási területek üzletiessé válásáról van szó, az iskola előtti (bölcsődés és óvodáskori), illetve a középfokú oktatás utáni képzésformák (FSZ-, BA-, MA-képzések) piacosodásáról, fizetőssé, szolgáltatássá válásáról. Valójában már a középfokon is jelen van mindez, és épp a szakmai képzésekben jelent meg a legkorábban, s a legkevésbé érintette a leghagyományosabb módon oktató, legpatinásabb gimnáziumokat. Az 1990 utáni években a korábbi évtizedekben kiépített, hatalmas létszámokat befogadó szakmunkásképzés összeomlott, a hazai ipar eltűnésével párhuzamosan szinte nyoma veszett ennek az oktatási rendszernek. A túlélő intézmények érettségit is adó, divatos szakmákat (gazdasági, informatikai) nyújtó képzésekbe menekültek. A közoktatás paradoxonja, hogy miután szinte kötelezővé válik az érettségi, gyakorlatilag el is veszíti az önmagában vett értékét, hiszen egy érettséggel szinte lehetetlen elfogadható munkát találni, valódi tétje a felsőfokú képzésbe való bejutásban rejlik. A felsőoktatás pedig azzal a paradoxonnal küzd, amit a nyugati jóléti társadalmak az 1950-es évektől, térségünk pedig az 1990-es évektől ismert meg, hogy a diploma széles társadalmi körben kívánatos, megszerzése érték, a vele rendelkezők a jobban fizetett, elfogadhatóbb munkakörökben tudnak elhelyezkedni. Mihelyt azonban megnő a diplomások száma, végzettségük leértékelődik, sokan közülük csalódottak lesznek, hiszen nem teljesülnek vágyaik, elképzeléseik a karriert illetően. Az oktatási folyamatokban érdekelt irányítók, befolyást gyakorlók bizarr logikai rend érvényesítésével fogadtatják el a helyzetet. Eszerint a tudás folyamatosan gyarapítandó, de nem

önképzés útján, hanem szervezett, intézményes formában, ahol a végzettséget igazoló papír sajátos önértékkel bír mint a hatalom részéről kiadott legitimáló eszköz. Ennek folytatása az a gondolat, amely szerint a végzettségek számszerű növelése, a diplomák halmozása szintén előnyhöz és értékhez juttatja tulajdonosát. Az emögött álló logika abszurditása abban áll, hogy elhitei, a mennyiség közvetlenül átváltható minőségbe. A több végzettséget igazoló papírok halmozásának birtoklása mint a vágybeteljesülés nyomán kötelezően érzendő öröm, és kielégítője az „élethosszig tartó tanulás” (Lifelong learning), amelynek értelmére szerintem a „nesze semmi, fogd meg jól” szlogenjében összegezhető. Mindezt számosan vizsgálták már. A legismertebb közülük talán Pierre Bourdieu, aki sok művében elemezte azt a mechanizmust, amellyel a hatalmon lévők, a társadalom kedvezményezettjei megpróbálják szabályozni a társadalmi előbbre jutást azzal, hogy újabb és újabb akadályokat állítanak a társadalmilag értékesebbnek számító végzettségek megszerzésének útjába, vagy további feltételekhez kötik a diploma megszerzésén túl a társadalmi érvényesülést, elismerést. Mindennek összefüggésében Lyotard 1979-es tanulmánya, *A posztmodern tudás* nem véletlenül helyezte középpontba a társadalmilag elismert tudás megszerzésének, érvényesítésének, elosztásának problémáját mint olyat, amely már akkor is jól áthatóan a következő évtizedek döntő társadalmi kérdése lesz (Lyotard, 1993).

Nem kevésbé meghatározó az eddigi összefüggéseknek a nevelő (a pedagógus, tanító, tanár, oktató) szerepének megváltozására gyakorolt hatása sem. A szolgáltatás-fogyasztás logikájára épülő nevelés-tanulás folyamata során először a tanár alakja, személyisége veszíti el jelentőségét mind morális, mind tudást sugárzó értelmében. Következő lépésben a tanári szerep válik funkció nélkülivé, hiszen az üzleti logikájú oktatásban az előre elkészített tananyag-egységeket közreműködő segítségével nélkül lehet, illetve kell feldolgozni, a záró feladatlapokat pedig egy kulcs segítségével akár egy oktatásszervező is kijavíthatja. Végül, logikus következményeként e folyamatnak, a fölöslegessé vált nevelő (tanár stb.) egyenesen úgy tűnik föl, mint a tanulási folyamat akadálya, amely a jelfolyamatban immár nem jelentését veszített jelként, hanem a jelentésfolyamat zavaraként értelmezhető csupán.

A NEVELÉS VÁLSÁGA MINT A JELENTÉS VÁLSÁGA

Az eddigiekhez mintegy átfogóbb szellemi háttérként érdemes még a jel-létesítés válságára és ennek következményeire hivatkozni. Umberto Eco az 1970-es években felhívta a figyelmet arra, hogy a nyelv intranszparenciája, illetve a jel-jelölt-jelölő viszonylatok elmozdulása a jelentés-létesítés korábban meg nem

kérdőjelezett alapjait teszi kétségessé (Eco, 1976, 60). Ennek elemei: a referens többértelműsége, a jelviszony konstruáltsága (önkényessége), valamint a társadalmi kommunikáció megkerülhetetlen szerepe a jelentés állandó elcsúszásában. Ennek során nem előírt, megtervezett formákban változik a jelentés, hanem sokszor denotációt nélkülöző konnotatív módon, ki nem számítható, szóródó, fraktálszerű jelleggel, ahogy ennek eseményét és következményeit Jacques Derrida is bemutatta, és ami lehetővé tette a jelenlét metafizikájának dekonstrukcióját (Derrida, 1991). Mindez tehát a jelfolyamat egészére kihat, nem csupán a jel-jelölt összefüggésben érvényesül, hanem magát a jelölőt is elbizonytalanítja, vagyis ismét ott vagyunk a szövegünk elején már felidézett kortárs problémánál, az én-átélés paradox jellegűvé válásánál, annál az élménynél, hogy nem tudjuk akaratumk és vágyunk egybeesése nélkül megtapasztalni önmagunkat. A vágy jelenléte miatt illúzióként tűnik föl az akarat öntörvényűsége, további feltételre már nem szoruló jellege. A meg-nem-felelés élménye okán viszont újra szerephez jut a fenséges Kant által már elemzett problémája. Lyotard az egyike volt azoknak, akik posztmodern kontextusban értelmezték át a fenségest mint olyan esztétikai minőséget, amely újra összefüggést létesít a morál és az esztétikum között egy posztmodern szubjektumfogalom összefüggésében. A fenséges megtapasztalása posztmodern értelemben „a szintézisre való képtelenség. [...] A fenségesnél szakadék van a képességek között. Olyan határeset ez, amelyben a képességek hirtelen nem tudnak már együttműködni” (Lyotard, 1990, 293–295). Ebben az esetben a fogyasztás során az átélt tapasztalatok, a mások révén szerzett élmények állnak össze egy olyan tanulási folyamat elemeivé, amelyek egyfajta labilis értelemmel rendelkező, cél nélküli nevelődési folyamat útjelzői is.

A jelentésképződés itt vázolt válságának további ontológiai implikációiról szólni olyan érdemi kifejtést, szöveget igényelne, a megfelelő hivatkozások afféle hálójával, amelyből nem lenne kihagyható a kortárs olasz hermeneutika, annak is a „gyenge gondolkodás” módozatainak elsősorban Gianni Vattimo által képviselt felfogása sem. Úgy tűnik, hogy épp a kortárs hermeneutikának ez a változata az, amely valamifajta választ kínál mindarra, amit eddig vázoltam. Hiszen ha elfogadjuk a megértésnek azt a módozatát, amely eleve nem számol stabil alapokkal, nem számít metafizikai garanciákra, ellenben elfogadja az értelemképződés instabilitását, törékenységét, uralhatatlanságát, még mindig a megértés lehetőségének körében mozog (Vattimo, 1999). Maga a hermeneutikai aktivitás válik tükrévé, kísérőjévé, másikjává annak a tevékenységnek, amit napjainkban a fogyasztás során történő nevelés megvalósulásaként próbáltam vázolni ebben a szövegben.

ÖSSZEFOGLALÁS

A szubjektum, akire a nevelés tevékenysége irányul, a fogyasztás gesztusában, egy vágyátélés során bizonyosodhat meg önmagáról, amely tevékenység egyszerre esztétikai és – a modernség szemszögéből paradoxnak tűnő módon – morális jellegű értelemképződés. Mindeközben a tudás megszerzése, a tanulás is fogyasztássá válik az oktatás piacosodásának különféle formáiban. Ugyanakkor a nyelvhasználat kérdése egyes beszédformák kisajátításával hatalmi kérdés is, mint ahogy az volt valószínűleg mindig. Újabb fejlemény ebben az összefüggésben, hogy a nyelv privilegizálása – amely az én értelmezésemben azonos a tudás, a nevelés, a szólás előjogaival – olyan közegben jelenik meg, ahol a jelentés bizonyossága egy jó ideje már elenyészni látszik. Ambivalens folyamat ez, hiszen benne rejlik a lehetőség az ilyesfajta privilégiumokkal való szembeszállásra éppúgy, mint az üzleti jelleg térnyerésével a nevelő szerepének olyan mértékű átértelmeződésére, amely akár a tanulási folyamatból való eltűnését is eredményezheti.

Maga a nevelés azonban alakot ölt a fogyasztás gesztusában, valahol az esztétikai és morális tapasztalat átélése során. A kérdés talán csak az, hogy mi lesz akkor, ha maga a fogyasztás enyészik el abban az értelemben, ahogyan itt megjelent.

IRODALOM:

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*, Budapest, József Kiadó, 1998.

BOURRIAUD, Pierre: *Utómunkálatok*, Budapest, Műcsarnok, 2007.

DERRIDA, Jacques: *Grammatológia*, Szombathely–Párizs, Életünk – Magyar Műhely, 1991.

ECO, Umberto: *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana UP, 1976.

KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*, Szeged, ICTUS, é. n..

LYOTARD, Jean-François: A fenségességről, in PETHŐ Bertalan (szerk.): *A poszt-modern*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1990, 293–295.

LYOTARD, Jean-François: *A posztmodern tudás*, Budapest, Osiris Kiadó – Gond Kiadó, 1993.

SÁNDOR Klára: *Nyelvtervezés, nyelvpolitika, nyelvművelés*, http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/humfold/szocling/Sandor_K/corvina.htm

VATTIMO, Gianni: *La fine della modernità*, Milánó, Garzanti, 1999.

ÉSZREVÉTELEK A HÁLÓZATI KOMMUNIKÁCIÓ ETIKÁJÁHOZ



BEVEZETÉS

Munkámnak nem az a célja, hogy megpróbáljam áttekinteni az internethasználó avagy hálózati közösségek etikájának normatív alakzatait. Ehelyett inkább mindezek eredetére, illetve lehetőségfeltételeire kérdezek rá, és próbálok a szöveg végére érve egyféle lehetséges választ találni arra, hogyan alakulhat ki önként követett értékrend és a résztvevők által hitelesnek elfogadott beszéd egy olyan, kalkulusokból generált térben, ahol az ágensek jelenléte is virtuális, identitása pedig akár teljesen konstruált lehet. Az internet virtuális-imaginárius világának ezen jegyei miatt fikciós jellege is van az ott zajló kommunikációnak. Ezért úgy gondolom, ez a kommunikációs színtér műfaji jegyeket is hordoz, és így összevethető hagyományosabb vizuális kifejezési formákkal. Így elsőként a hagyományos médián belül két, fiktív dialógusokra épülő műfajt is megvizsgálok ebben az összefüggésben, elsősorban hazai vonatkozásokban, a mai magyar társadalom közismert anomáliáinak közepette. Azt vizsgálom elsőként, hogyan jelenik meg a beszéd hitelességének problémája két olyan eltérő esztétikai közegben, mint a populáris TV-sorozatok, illetve a művészinak tekintett filmek világa.

HAMIS BESZÉD, HAMIS FILM

Tételezzük föl, hogy a hitelesnek ható nyilvános beszéd egyik előfeltétele a társadalmi-politikai szabadság. Akkor magyarázatra szorul, hogy az 1990-es évek óta sem változott a kommersz magyar filmekben az a korábban is ismert jelenség, hogy a szereplők közti dialógusok hamisak, erőltetettek, néha egyenesen úgy hatnak, mint erőszaktétel a nyelven. Ez a probléma

már a *Szomszédok* című sorozatban megjelent mint bárgyú monológok sora, de különösen megmutatkozik az olyan újabb keletű szériákban, mint például a *Kisváros* vagy a *Barátok közt*.

A kommersz magyar filmnek ez fent jelzett sajátsága akkor különösen szembetűnő, ha összevetjük például a populáris külföldi (pl. amerikai) filmek párbeszédeinek magyar fordításával, melyek így, fordításban is többnyire találóak, poénokra hegyezettek, élvezettel hallgathatók, tehát rajtuk van mintegy a morális hitelességnek valamifajta esztétikai jegye. Ebből is kitűnik, hogy nem közvetlenül nyelvi problémáról van szó, hiszen magyarul is lehet épkézláb dialógusokban *beszélni*. Úgy tűnik, hogy egy élő nyelv adaptív kapacitása igen rugalmas, de a gyakorlatban a konvenciók, hagyományok, átörökített minták mellett az adott nyelven beszélők aktuális kulturális és morális állapota is befolyásolja, hogy *mit tudnak* mondani és hallani azon a nyelven.

Az amerikai kommersz filmek nemzetközi (és hazai) sikere azt bizonyítja, hogy az eltérő kulturális háttér ellenére ezek az alkotások más viszonyok között is népszerűvé válhatnak, szemben a hazai készítésű alkotások imént taglalt botladozásaival. Pedig sokszor ezek is külföldi minták nyomán készült adaptációk.

„A kultúraközi újramegfilmesítések, sőt még tágabban, a kultúrák között vándorló sikeres történetminták vagy mémek igencsak klasszikus jelenségek, végső soron a kultúra, vagy pontosabban a populáris kultúra működésének, terjedésének és újratermelésének gyakorlatát jelentik. [...] Inkább az a kérdés, hogy az adott mém/minta/motívum átvétele, és új terepen vagy anyagon való alkalmazása mennyire kreatív, és hogyan lesz sikeres” (Varga, 2014, 62).

ANÓMIA ÉS ERKÖLCSI IGAZSÁG

Vajon mi az oka annak, hogy a hazai populáris filmes dialógusírás esztétikai gyakorlata még mindig ilyen kezdetlegesnek tűnik napjainkban? Etikai szempontból egy lehetséges válasz, hogy a magyar társadalom jelen állapotában a mindent behálózó korrupció és gazdasági bűnözés, a nepotizmus és a kontraszelekció, valamint a rendies-feudális viszonyok újratermelése olyan anómiát okoz, amely szinte megoldhatatlanná teszi a nyilvános beszéd esztétikailag és morálisan is érvényes formáinak a használatát.

A gyakorlatban azonban – ha kerülő módon és áttételesen is – megvalósul egyfajta erkölcsi igazságtétel. A fentebb jelzett dialógusprobléma a széles értelemben vett középosztály körében játszódó fiktív filmekben, folytatásos sorozatokban érhető a leglátványosabban tetten. Ez az a réteg, amely – a nemzetközi

minták szerint – a főszereplője lenne ezeknek a sorozatoknak, tagjai azonban képtelenek beszélni egymással. Ehelyett parancsolgatnak, követelőznek, fenyegetőznek, zsarolnak, esetleg dicsekednek. Ha a társadalmi térben előnyösebb pozícióban lévők (relációs szempontból) kedvezőbb helyzetüket amorális cselekedetek révén érték el, akkor a hatalom gyakorlásának módozata ezt a morális defektust is magába foglalja. Vagyis a morál hiányát a nyelv leleplezi, és megmutatkozik mint olyan esemény, mely meghatározza beszélőit. A hamis élet álsága például nem teszi lehetővé, hogy gyakorlóit kinyögjenek néhány épkézláb mondatot. Mintha Marx elképzelése igazolódna: az osztálytudat (amelynek tehát a morális állapot is része) le is leplezi tagjait, megnyilvánul beszédjükben az adott osztály társadalmi igazsága vagy hazugsága.² A marxi fogalomhoz kapcsolódó osztályok³ közötti egyenlőtlenség és kizsákmányolás példaként azt is láthatjuk: ezzel összefüggésben a kommersz médiák ahhoz a megoldáshoz folyamodnak, hogy mivel a társadalmi igazaságtalanságok haszonélvezői beszédképtelennek bizonyulnak, ezért a mai proletariátus tagjait beszéltetik. Erre példa a *Való Világ*, az *Éden Hotel* és a hasonló szériák, melyek szereplői a pusztá testükön, fiatalságukon kívül mással valóban nem rendelkeznek. Ezt bocsátják áruba a sorozatok bentlakásos adásaiban, de szegényes, szűkös beszédük még így is hitelesebb, mint a társadalmi térben náluk előnyösebb helyet foglalólké.

A KONSZENZUS HIÁNYA MINT KOMMUNIKÁCIÓS DEFICIT

Tágabb összefüggésben a társadalom tagjai számára állandósuló kommunikációs deficitről van szó: ha nincsenek működő társadalmi normák, akkor nincsenek beszédnormák sem. A közösen elfogadott értékek, a konszenzus hiánya itt üt vissza, hiszen egy értéknorma akceptálása a kommunikációs minimum alapja, mint ahogy mindkettő a kultúrába mint alapszövegbe ágyazódik bele, illetve el sem választható tőle. Ez a magyarázat arra a jelenségre is, hogy a forogatókönyveket író úgynevezett kreatív teamek tagjai miért nem tudnak néha két épkézláb magyar mondatot leírni és így tovább.

² A társadalomban elfoglalt státuszának és ennek erkölcsi, kulturális, ízlésbeli stb. következményeivel az utóbbi évtizedekben Pierre Bourdieu foglalkozott talán a legrészletesebben, de John Elster is megpróbálta az 1980-as, '90-es években kritikailag újraértelmezni Marx osztályfogalmát (l. Elster, 1985, 1995). Közös vonásuk, hogy az osztály fogalmát relációs terminusokban definiálják, pl. a különböző tőkefajták egyenlőtlen eloszlásaként.

³ Ahogyan Szántó Zoltán fogalmaz Elster elméletéről szólva: „A marxi osztályfogalom rekonstrukciója során mindenekelőtt azzal a problémával találkozunk, hogy Marx egyik munkájában sem definiálta szabatosan, hogy mit ért társadalmi osztályon” (Szántó: *Osztály, osztálytudat és kollektív cselekvés*, <http://www.szociologia.hu/dynamic/9701szanto.htm>)

Fordítva is működik azonban valamifajta összefüggés: a hazug beszédet esztétikai közegként használó művészi alkotások a hatalom birtokosait le is leplezhetik a kommunikáció kifordított eszköztárával. Egy korábbi példa erre az 1980-as évekből Jeles András *Álombrigád* című filmje. Ennek egyik zárójelentében a vállalati ünnepségen a párttitkár *olyan (önmagukban értelmes magyar szavakból álló) beszédet mond, amelyben egyetlen értelmes mondat sincs.* Ez a jelenet – mint ahogy a film egésze – nemcsak a Kádár-rendszer alapjául szolgáló hazugságot mutatja be szemléletesen, de időben előremutat, hiszen a következő három évtized kommunikációs és társadalmi anomáliái felé is utal, ami persze csak utólag, az illúzióvesztés és a kiábrándulás után derül majd ki.

A mai napig kimeríthetetlen nyelvi-kommunikációs aranybányának tűnik a bahtyini értelemben vett népi kultúra, a népi humor, a mindenkori ellenkultúra világa, nemcsak itthon, hanem világviszonylatban egyaránt. Ebben az összefüggésben említhető John Landis 1980-ban készült *Blues Brothers* című filmje, amely egyben jól példázza az efféle művészet kevés íratlan szabályát is. Az ilyen alkotások közös jegye ugyanis, hogy egyszerűek, megismételhetetlenek, és bár néhány mintát ki lehet belőlük olvasni – például komikus párok szerepeltetése (a főszereplő testvérpár, Jake és Elwood Blues, előképeik Don Quijote és Sancho Panza vagy Stan és Pan), vagy a sorjázó, vég nélküli kalandok, fordulatok – de ebből még egyetlen konkrét művet sem lehet nemhogy megalkotni, de felvázolni sem. Ha az eredeti alkotógárda mégis megpróbálkozik a folytatással, kínos kudarc az eredmény, mint a *Blues Brothers 2000* esetében. Bár az ismétlés nem lehetséges, az intertextualitás igen, amennyiben egy másik alkotásban utalások, gesztusok összefüggő rendjével idézik meg az eredetit. Így történt ez Aki Kaurismäki 1989-ben készült *Leningrad Cowboys go Amerika* című filmjében is, amely alkotás természetesen önmagában is teljes esztétikai élményt nyújt, ha azonban valaki ismeri, érti az utalásrendszert a *Blues Brothers*-re, akkor a film visszafogott, fanyar humora még inkább érvényesülhet. Mindkét film közös vonása, hogy az utazás metaforájára épül, amely itt a társadalmi térben való mozgásra, helykeresésre utal, ennek két szélső példajaként, hiszen míg a *Blues Brothers* esetén a főhősök egyre vadabb tempójú, folytonos menekülésben vannak üldözőik elől, addig a *Leningrad Cowboys* tagjai a lehető leglassabb tempóban, szinte teljes magányban autózzák végi az USA-t.

Hasonló példát a magyar filmművészet világából is említhetünk. Szőke András és társai *Vattatyúk* című filmje (mint egy bűnügyi nyomozás paródiája) elég nagy sikert aratott a művészmozik világában az 1980-as évek végének forgatagában, azonban az alkotók minden további kísérlete ilyesféle esztétikai kvalitásokkal rendelkező mű létrehozására sajnos eredménytelen maradt. Hasonló sors jellemzi később az *Üvegtigris* című filmet (amely szintén egy

nyomozás keretébe ágyazódó üldözéssel komédia), megérdemelt sikerével és kétes értékű folytatásaival együtt. A fennálló hatalmi viszonylatok és domináns beszédmódok ironikus kifordításának szélső példáit képviselik Stefanovits Angéla és társai az ezredforduló után forgatott filmjeikkel, mint az *Uristen@menny.hu* vagy *A legkisebb film a legnagyobb magyarról*. E két alkotás, különösen az utóbbi, a népi kultúra beszédműfajainak egy bizonyos rétegére építi a filmbéli dialógusokat, mégpedig a trágár, obszcén nyelvre, illetve a káromkodás műfajára. Ez itt teljes értékű kommunikatív közegként, egy egész alkotás beszédbázisaként funkcionál, mint ahogy példánk is mutatja. Ugyanakkor ezeknek az alkotásoknak a befogadását, hatását korlátozza, hogy ez a durva nyelvezet egyes nézői rétegekre taszítóan hathat.

Egy másik lehetőség a filmszíni dialógusok keretének megteremtésére, hogy az alkotók eleve a párbeszéd társadalmi mértékű hiányára építik a mű belső dramaturgiáját, mint ahogy történt ez Reich Péter 1993-as filmjében, melynek forgatókönyvét a rendező Hazai Attilával együtt írta. A *Rám csaj még nem volt ilyen hatással* című filmben a főhős fiú narrációját, tulajdonképpen visszatérő monológját halljuk, amely végigkíséri életének jeleneteit nemcsak a társaságban – melyben így szükségképpen kívülálló marad – hanem a párkapcsolatban is. Ez az elbeszélői módozat azonban így mélyebb személyes problémákra is utalhat, mint a bizalomhiány vagy a lelki értelenség, melyek leküzdése egyik állomásaként – vagy éppen zsákutcájaként – is értelmezhető ez az alkotás.

INTERNET ÉS BIZALOM

Az internetes terek (közösségi oldalak, blogok stb.) rizomatikus szerveződési elvük és interaktív jellegük miatt olyan kommunikációs közegnek tűnhetnek, amelyek képesek biztosítani azokat a feltételeket, melyeket a hagyományos médiák (film, TV) már nem vagy csak korlátozott mértékben tudnak ellátni. Ez világméretű jelenségnek tűnik, de az itthoni viszonyok között – ahol napjainkra gyakorlatilag nem maradt egyetlen hallgatható rádióállomás, vagy nézhető TV-csatorna sem – különös jelentőséget kapnak a nyilvánosság azon fórumai, ahol még lehet esélyünk, hogy meg tudjuk találni a hitelesnek ható beszédet.

A digitális hálózatot és eszköztárát önmagában és már eleve a szabad véleménynyilvánítás, a hiteles kommunikáció fórumainak tekinteni azonban meglehetősen ingatag feltételezés, és egyetértek azokkal, akik szerint a technológiai determinációba vetett hit áll mögötte, amely nem számol azzal, hogy ezek a médiák is éppúgy be vannak ágyazva a lokális kulturális kontextusba, mint korábbi társaik (Buckingham, 2000). Egy olyan társadalmat, melyet áthat a mély anyagi

egyenlőtlenség és az intézményekbe és személyekbe vetett bizalom hiánya, ahol nem alakultak ki vagy eltűntek a kommunikáció konszenzusos formái, tehát az élet szinte minden szegletét ellepi az anómia, nehéz úgy elképzelni, mint ahol a kommunikáció egyetlen – bár önmagában is igen összetett – fóruma mentes lenne a fent vázolt problémáktól.

Mivel a tapasztalat azt mutatja, hogy Magyarországon is jelentős számban használják az internetet, a kérdés számomra inkább az, amit már az elején is fölvettem, hogyan jöhetett létre ez a bizonyos, működéshez szükséges bizalmi minimum. Úgy vélem, ahhoz, hogy az internet a szükséges konszenzussal működő kortárs digitális média lehessen, szükség van az interakciók olyan sokaságára, bőségére, amely a résztvevők számára a hitelesség manifesztációjaként értelmezhető. Ennek a feltételnek az a paradoxona, hogy csak akkor feltételezhető érdemi számú interakció, ha megvan a bizalomnak az a minimuma, amely a működéséhez szükséges. Paradox ez a két feltétel, hiszen egy mennyiségi és egy minőségi axióma kölcsönös függőségét tettük meg a működés alapjául. A feloldása – ahogy a paradoxonoknál általában – a szemlélet-, illetve léptékváltás révén lehetséges.

Úgy vélem, az internet nagy, globális egészként való szemlélete helyett esetünkben előtérbe kell helyezni azt a feltételezést, hogy hazai viszonyok között az internethasználók első csoportjai szubkultúrák (Cohen, 1972) tagjai voltak, mert csak ilyen mikroközösségi szinten képzelhető el, hogy a tagok a részvétel során ki tudják alakítani azokat a technikákat, melyek a bizalom megteremtését és fenntartását szolgálják. A hálózat logikája alapján az egymáshoz hasonló vagy egymással érintkező szubkultúrák között jöhetett létre a kapcsolatnak a következő fokozata. Mivel a web rizomatikus jellegű, ezért nem csupán egy új kommunikációs csatorna használatát szükséges megtanulni, hanem ennek során ki kell alakítani kreatív módon olyan új közlési felületeket is, amelyek egyúttal műfajként, azaz esztétikai formaként tűnnek fel. A szubkultúrákban részt vevő személyek egymás közötti, valamint szubkultúrák közötti kommunikációja iránti igény hozta létre többek között a blogokat, podcastokat, wikiket és egyéb, szinte vég nélkül sorolható virtuális színtereket, amelyek száma ma is gyarapszik, és gyakran újabbak lépnek a korábbiak helyére, s ezek mind-mind a beszéd újabb műfajaiként, vagyis esztétikai alakzatként értelmezhetők.

Mindez együtt a kultúrának az egyik paradox képződménye, mert egyszerre igaz rá, hogy beágyazott és kötött a kulturális kontextus, illetve szabad a saját kreatív esztétikai formája által. De ezzel együtt még jellemzi egy átfogóbb értelemben vett technológiai determinizmus is, amely nem az éppen leírható állapotára, hanem inkább közeljövőbeli lehetőségeire vonatkozik. Eszerint a mára

kimunkált és használatba vett technológiák teremtik meg használatuk során egy őket majd felülmúló és leváltó megoldás feltételeit.

Az általam vizsgált jelenség ellentmondónak tűnő feltételeket kapcsol össze azzal, hogy eszerint egy fragmentált, bizalomhiányos társadalom viszonyai között is létrejöhet a résztvevők által hitelesnek elfogadott kommunikációs forma. Esetünkben, az internetes kommunikáció világában ennek az előfeltételeit a szubkultúrák és az anonimitás együttes megléte a szabadság előzetesen adott feltételeiként biztosítja.

KONKLÚZIÓ HELYETT

Az anómiás társadalom dialógusképtelenségének néhány jellemző tünetével kezdtem ezt az írást, melyben az érintett ágensek mintegy akaratuk ellenére leleplezik beszédük hamis voltát. A kultúrának ezt a szegmensét *domináns kultúrának* is nevezhetjük, hiszen a dialógusra való képesség esetleges hiánya mellett is uralkodó pozíciói vannak a hagyományos vizuális médiában. A következő filmes példák az *ellenkultúra* körébe sorolhatók, mivel ennek képviselője a domináns kultúrával szemben, gyakran annak eszköztárát kifordítva alakítja ki kommunikációs formáit, így a hatalom szempontjából marginális státusza révén ruházódik fel a hitelesség értékével. Az utolsó példáim pedig mintegy kivonják magukat az előbbi dichotómia alól, ezért *szubkultúráként* értelmezhetők, amelyek egy nem hierarchizált térben szerveződnek. Szubkultúrák természetesen előbb voltak, mint hálózatos, webes kommunikációs eszköztár, de ők a kultúrának azok az ágensei, amelyekről napjainkban elmondható, hogy az új digitális technológia kreatív használatbavételével és az élet mindennapi formájába integrálásával nemzedékről nemzedékre életre hívják a beszédműfajok új formáit is. Velük mintegy bezárul a kör, hiszen ez esetben a résztvevők által generált bizalmi állapot előhívja a dialógus lehetőségét, amelyről viszont joggal állítható, hogy a tágabb kulturális kontextus anomáliái miatt instabil, és így bármikor elenyészhet. Ennek esélye azonban azzal arányosan csökken, amilyen mértékben ez a bizalom meghatározó eleme lesz az új nemzedékek tagjainak az identitásában.

IRODALOM

BUCKINGHAM, David: *A gyermekkor halála után*, Budapest, Helikon Kiadó, 2000.

COHEN, Phil: Sub-cultural Conflict and Working Class Community, *Working Papers in Cultural Studies*, 1972, No. 2, Birmingham, University of Birmingham.

ELSTER, John: *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

ELSTER, John: *A társadalom fogaskerekei. Magyarázó mechanizmusok a társadalomtudományokban*, Budapest, Századvég Kiadó – Osiris Kiadó, 1995.

SZÁNTÓ Zoltán: *Osztály, osztálytudat és kollektív cselekvés*, <http://www.szociologia.hu/dynamic/9701szanto.htm>

VARGA Balázs: *Mindenkinek van egy párja – Társas játék. Filmkultúra*, LV.(02) 2012. február, 62.

EGY ONLINE SZÍNTÉR SZEMIOTIKÁJA ÉS ETIKÁJA



BEVEZETÉS

Néhány évvel ezelőtt hazánkban is elterjedtek azok az internetes oldalak, melyek lehetővé teszik az adásvételt az online felületen olyan módon, mintha egy hagyományos piacon járnánk. Lehet itt is alkudozni, többször visszatérni, megsejmelni az árut, kérdezni az eladótól, mint ahogy az eladó is megszabhat minimálárat, jelképes összeget, indítóárat a termékeiért és így tovább. Ezek előzménye az internet fejlődésével függ össze, és 1995 szeptemberére keltezhető. Ekkor nyitotta meg Pierre Omidyar az online aukciós oldalát *eBay* néven, ahol „bárki, aki háztartási dolgokat szeretett volna eladni, fényképeket és leírásokat tölthetett fel a dolgairól, és a látogatók ajánlatot tehettek ezekre. Ha az eladó elfogadta az ajánlatot, megállapodtak a termék megvásárlásában az eBayen keresztül, és az eladó postán elküldte a terméket a vevőnek” (Potter, 2015, 304).

A gyakorlatban azonban – a hagyományos piacnak megfelelően – kétféle hirdetési oldal terjedt el. Az egyik az eladó meghirdet valamit ár nélkül, egy későbbi ajánlat reményében, leendő megegyezés szerint, vagy ad egy általa megítélt árat a terméknek, és ha látja, hogy nincs rá érdeklődő, csökkenteni azt, amely gesztus aztán a hirdetésben is megjelenik, az árleszállítás jól bevált fogása által téve vonzóbbá esetleg a terméket. Nem térek ki a különböző hirdetési és vásárlási praktikákra, melyek az „analóg” piac világából már ismerősek mindannyiunknak. A hirdetés másik változata az árverés intézményét másolja le, ahol minden ehhez szükséges funkcionális elem megvan, az árverés folyamata során biztosított anonimitástól kezdve az alkuajánlat visszavonhatatlanságáig. Tehát lényegét tekintve mindkét virtuális piac a saját analóg elődjének működési elvét veszi át, csak mindez párosul a digitális világ előnyeivel: az otthoni kényelemből licitálhatunk, vásárolhatunk, miközben vágyunk tárgyát időnk és kedvünk függvényében mustrálhatjuk a nap 24 órájában.

PIACI ETIKA ÉS MOTIVÁCIÓ

Nem célozom kitérni az egyes piaci portálokat üzemeltető cégek egymás közti ügyeire, piaci osztozkodásukra, hiszen ez egy másik tanulmány tárgya lehetne. Itt csak néhány olyan működési elemet mutatok be, amelyek – mivel úgy vélem, hogy a piaci etika és szemiotika alapvető elemei – nélkülözhetetlenek a mechanizmusa működéséhez, és nem hiányozhatnak sem a hagyományosan ismert, sem az újabb, virtuális piac világából, az újabb keletű online képződmények azonban áttekinthetőbb és egyszerűbb felépítésük miatt szemléletesebben mutatják ezeket a tulajdonságokat.

Ezek a meglehetősen rövid múltra visszatekintő kezdeményezések ugyanis egyaránt rendelkeznek írott (az üzemeltető által megfogalmazott és a felhasználóvá válást megelőzően minden résztvevő által kötelezően elfogadandó), illetve íratlan erkölcsi normákkal, melyek megerősítik azt az elképzelést, hogy a gazdasági szereplők kizárólagos külső motiváltsága (ha csak a haszon és előny szempontjai vezérlik őket) alááshatja a szereplők belső motiváltságát, ami pedig a termék vagy szolgáltatás minőségének romlásához és ezzel hosszabb távon a piacról való kiszorulásához vezet: ez az ún. „crowding-out effect”-elv (Frey, 1997).

Ennek megfelelően az egyik ilyen nélkülözhetetlen belső motiváló elem a *bizalom*. A licitációs felületen például ennek jegyében az eladók és a vásárlók (a továbbiakban a felhasználók) egyaránt tudnak egymásról értékelést készíteni, ami aztán megjelenik a felhasználó adatlapján, nyilvánosan. Az ilyesféle bizalomépítő eljárásokhoz viszont nélkülözhetetlen a *nyilvánosság*. Nem nélkülözhető szempont az a minden nyilvános kommunikációs szintéren felbukkanó készítés, amelyet az *elismerés* fogalmával jelölünk (Molnár, 2013). Ezek az elvek ugyan a klasszikus gazdasági, piaci elméletekből már régóta ismerősek lehetnek, ennek ellenére a mai napig nem mindig érvényesülnek a társadalmi gyakorlatban. A bizalom, a nyilvánosság, továbbá az érdem, a rátermettség helyett időnként feudális rendi viszonylatok, nepotizmus, korrupció, gerontokrácia, tekintélyelvűség, erőszak, gátlástalanság határozza meg a gazdasági működést. Mindez persze nem jelenti azt sem, hogy ez utóbb megidézett, diszfunkcionális elemekből építkező rendszerek helyett egy olyan mechanizmus volna a megoldás, ahol az összes érték – ökológiai, esztétikai, etikai, vallási – piaci értékékké redukálható, és az erőforrások racionális allokációját egyedül a szabad piac ilyen értelmű megvalósítása biztosíthatja (Zsolnai, 2002).

A BOLHAPIAC SZEMIOTIKÁJA

Az online hirdetések világának kialakul a sajátos nyelvhasználata, rögzülnek az idiómák, fordulatok, majd létrejön az a szemiotikai tér, amelyet Roland Barthes nyomán konnotatív rendszernek tekinthetünk. Ebben a másodlagos jelrendszerben a jelek függetlenednek eredeti, denotatív jelentésüktől, és az ettől viszonylag szabad, másik nyelvi térben új referenssel rendelkező jelek új rendszerévé állnak össze (Barthes, 1983). Az ilyen típusú jelentésképzésre az egyik általam fellelt példa az online hirdetések világából a kínált termék tulajdonságainak bemutatása. Mivel naggyobbrészt használt tárgyakról van szó, melyek állapota sokszor igen kétes, ezért az eladók gyakran eufemisztikus kifejezésekekel írják le az áru állapotát. Például: *hibásként hirdetem = a szemétből kapartam ki; fellelt állapotban = ragad a kosztól; teszteletlen = reménytelen roncs; gyűjtőnek ajánlom = egy másik világegyetemben lenne esély életet lehelni bele; elsősorban gyűjtők jelentkezését várom = olyan balfácánokat várok, akik hajlandók pénzt adni ezért a szeméért; használatból fakadó apróbb karcok előfordulhatnak = ütött-kopott romhalmoz...*

Fontos ebben az esetben, hogy az így kialakuló *szemiózis*, a jelentésképzés folyamata lehetővé teszi a jelölőknek, hogy úgy közöljék termékük valóságos állapotát, hogy közben nem kell használniuk ehhez a denotatív, „szótári” jelentést (Genette, 2006). Így egyszerre teljesül a feltétel, hogy igazat mondjanak az áruról, és mégse kelljen nyíltan kimondani az igazat (Sztjepanov, 1975). A piac íratlan törvénye, hogy ha tartósan akarunk benne részt venni eladóként, a valóságnak megfelelően kell írni az áru állapotáról (a fent említett *crowding-out effect* elvének megfelelően). Mint az előbb láttuk, erre van olyan jelentésképző megoldás, amely nem hozza az eladót kényelmetlen helyzetbe, mert nem kell nyíltan bevallania, hogy szeméttel kereskedik. Van azonban egy másik szemiotikai jelenség, amely azért is magyarázatot igényel, mert nem kötelező eleme a piac működésének. Az eladók egy része ugyanis azt is közli, miért adja el a tárgyat. Többnyire ilyen indokokat olvashatunk: *Helyhiány miatt eladó = Ausztriában túrtam a szemétből, és most hegyekben áll az udvaron; gyűjtemény felszámolása miatt eladó = indulnék az újabb beszerző körútra, de előbb még túl kell adnom ezen a pár vackon; betegség miatt eladó = a feleségem megfenyegetett, hogy összetöri a sok hazahordott szemetet. Esetleg: költözés miatt eladó = bánom is én, csak vigye már el valaki.* Ez utóbbi olyan külön toposszá vált, amelynek több alfaja is kibontakozott a hirdetések szövegvilágában. Például *Költözés miatt nagyon sok minden lesz eladó, folyamatosan teszem föl a hirdetéseimet = megpróbálom elsózni az összes szemetet, együtt hátha kelendőbb lesz...*

Ez a jelenség utal arra, hogy a kommunikációs térnek egy viszonylag önálló világról van szó, hiszen ebben az esetben a retorikából ismert fogások egyikével találkozunk, amely az érvek sorából a *körülmény mint érv* típusába tartozik. Azért van szükség a használatára, mert kiinduló feltevésünknek megfelelően az internetes bolhapiac saját, virtuális térrel rendelkező jelenség, amely így a hozzá kapcsolódó minden szükséges feltétel generálását igényli, mint esetünkben az eladás szituációjának bemutatása a fent idézett módokon.

A BOLHAPIAC RETORIKÁJA

A használók által generált szemiotikai térben a piac viszonylatai között megjelenik az a törekvés, hogy az eladó ékesszólásával tűnjék ki az arctalan tömegből. Ehhez a klasszikus retorika számos elemét igénybe veszik. Ezek egyike például a figyelemfelkeltés. Ennek eszköztára változatos, hiszen a termékre rá lehet mondani, hogy „*ritkaság!*” (= *rendszeres használatra alkalmatlan*), vagy hogy „*leáraztam!*” (= *beláttam, hogy nincs olyan balfácán, aki ilyen drágán megvegye*), de ezek a hagyományos piac jól bevált fogásai is egyben. Az online tér új lehetőségeinek kihasználását jelenti, amikor valaki úgy ad fel hirdetést, hogy a borsos árat azzal indokolja: „*külföldi oldalon ennek a többszörösét kéri érte*”, de – tekintettel a hazai bérvizonyok siralmas állapotára – az eladó nyilván megelégszik ennek a nemzetközileg beállított árnak csupán a töredékével, nyilván altruizmusból, vagy másképpen szólva, a jóság gyakorlása során érzett önfeláldozó öröm végett.

Egy másik retorikai fogás az érvhasználatból ered, és az esetleges vásárlói kifogások elleni védelmet szolgálja. Ennek egyik alakváltozata: „*Aki makulátlant keres, az ezt ne vegye meg!*”

De elmaradhatatlan elem a *Captatio benevolentiae*, a hallgatóság jóindulatának elnyerése, amelyre egyes profi hirdetőik sajátos retorikai eszköztárat fejlesztettek ki. Az egyikük több száz hirdetésének mindegyikét a következő fordulattal zárja: „*HASZNÁLT, DE KORÁHOZ KÉPEST KITŰNŐ ÁLLAPOTBAN. A KÉPEKEN LÁTHATÓ ÁLLAGBAN. SAJNA NEM ÉRTEK HOZZÁ, SOKAT SEGÍTENI NEM TUDOK!!!!!!*”

Gyakran még hozzát teszi: „*SAJNA KIPRÓBÁLNI NEM TUDTAM MEGFELELŐ TARTOZÉK HIÁNYÁBAN. EZÉRT HIBÁSKÉNT ÁRULOM. EZT MOST NE HAGYD KI, VISSZA NEM TÉRŐ ALKALOM !!!*”

Néha még az őszinteség lehet a legmegnyerőbb, mint a következő hirdetésben: „*Rádióérsítő eladó. Sajnos a földön landolt a fadobozos lemezjátszómmal*

együtt egy női dühkitörés következtében. Előtte is csak a rádiórésze volt tökéletes. Azóta nem helyeztem feszültség alá óvatosságból. Alkatrésznek még jó lehet.”

A vásárlói bizalom elnyerése mellett az eladó joggal tehet kitételeket az eladás feltételeinek vonatkozásában. Ragaszkodik bizonyos kommunikációs formákhoz, fenntart bizonyos előjogokat, mint például a következő, gyakran ismétlődő példában: „*NEM POSTÁZOK SEMMIT, CSAK TELEFONON VAGYOK ELÉRHETŐ. NEM IMÉLEZGETEK, NEM IROGATOK az aukció után. GARANCIA VISSZAVÁSÁRLÁS NINCS.*” Ez utóbbi kitétel nehezen érthető, ha figyelembe vesszük, hogy az ilyen esetekben magánszemélyek által kínált használt termékekről van szó, melyekhez semmilyen jogszabály nem ír elő sem garanciát, sem visszavásárlást, és ami a fizikai tér használtcikkpiacain is érvényesülő íratlan szabály. Mivel az ilyen esetekben az eladó egy nyilvánvaló tényállást közöl, az ilyen kijelentéseknek szemiotikai szempontból ismét konnotatív jelentést kell tulajdonítanunk. Értelme inkább a pusztán unaloműzésből nézelődők, akadémikusok távoltagezésére vonatkozik, akik csak akadályoznák a rendes üzletmenetet.

ÖSSZEFOGLALÁS

Írásomban egy viszonylag új keletű jelenség, az internetes bolhapiac néhány olyan jellemzőjét mutattam be, amely nélkülözhetetlenek a működéséhez, vagy amely éppen a működés folyamatában generálódnak a résztvevők által. Ezek közé tartozik bizonyos írott és íratlan etikai szabályok érvényesítése és elfogadása, ezzel összefüggésben konnotatív szemiotikai rendszerek képződése, valamint az így létrejött kommunikatív térben retorikai eszközök igénybevétele a vétel és az eladás folyamán. Az itt leírtak érvényesek az idegen nyelvű, külföldi hirdetési oldalakra is, sőt, egyes kifejezések, fordulatok szinte tükörfordításként ismétlődnek a különböző nyelveken, ami azt bizonyítja, hogy nem csak bizonyos társadalmakhoz köthető jelenségről van szó. Úgy vélem, a fent sorra vett jellemzők bizonyítják azt az állításomat, hogy az internetes bolhapiac esetén olyan kommunikációs színterről beszélhetünk, amely bizonyos fokú önállósággal, rendelkezik, és ezért konstruktív elemei mintegy feltételezik is egymást .

IRODALOM

BARTHES, Roland: *Mitológiák*, Budapest, Európa Kiadó, 1983.

FREY, Bruno: *Not Just for the Money*, Cheltenham, UK – Northampton, MA. USA, Edward Elgar, 1997.

GENETTE, Gérard: *Metalepszis*, Pozsony, Kalligram Kiadó, 2006.

MOLNÁR Csilla: *A vasfüggöny két oldalán*, Sopron, NYME Egyetemi Kiadó, 2013.

POTTER, James: *Médiaműveltség*, Budapest, Wolters Kluwer, 2015.

SZTYEPANOV, Jurij: *Szemiotika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1975.

ZSOLNAI, Laszlo: *Ethics in the Economy: Handbook of Business Ethics*, Oxford–Bern–Berlin, Peter Lang Publishers, 2002.

KÓRTÁRSAM, DUCHAMP



BEVEZETÉS A BOLONDSÁGBA, AVAGY KIRAJZOLÓDIK A KÓRTÁRSI MEGÉRTÉS ESEMÉNYHORIZONTJA

Marcel Duchamp 1910-es évekbeli gesztusait (*Roue de bicyclette*, *Fountain* stb.) sokan a modern művészet határainak kitapogatására irányuló kísérletként értelmezték. A közben eltelt egy évszázad bővelkedett provokatív kísérletekben, például a felforgató művészet törekvéseiben, amely megpróbálta eltüntetni az életet a művészettől elválasztó falat, vagy olyan gyakorlatokban, amelyek felmondják a közönséggel kötött íratlan szerződést (Danto, 1996). Ezért nem az a célom, hogy sorra vegyem, Duchamp leleményein azóta hányan és hányféle módon próbáltak túllícitálni. Ehelyett inkább arra teszek kísérletet, hogyan lehet Duchamp tevékenységét néhány kortársi elmélet segítségével újraértelmezni. Vállalva akár annak kockázatát, hogy kortárs helyett *kórtársat* faragok Duchamp alakjából.

A MŰVÉSZETTÖRTÉNET BOLONDSÁGA, AVAGY ÁLLÍTSÁTOK MEG A FŐZELÉKBEN A KANALAT

Duchamp tevékenységéről polarizált véleményeket lehet olvasni, különösen, ha a fent emlegetett alkotásainak értelmezéséről van szó.

„A művészet iránti áhítat szabályai és olyan hívők nélkül, akik ismerik és betartják őket, az ilyen tárgyak értelmetlenek és jelentés nélküliek volnának. Értelemre, jelentésre és ebből fakadóan pénzben kifejeződő értékre is csak a művészet keretében tesznek szert. A mágiához vagy a valláshoz hasonlóan a művészet is abból meríti erejét, hogy egy olyan önmagában következetes rendszer, amelyet a benne hívők sleppje tart életben” (Dossi, 2008, 132).

A Duchamp-t személyesen ismerő Mezei Árpád így vélekedik a művész képeiről: „A Duchamp-képet mindig a látás alkotja. Egy nagy jelentőségű probléma merül itt fel: a képeket a szem csak meglátja a jelenségek világában, vagy a szem maga alkotja őket? [...] Duchamp nem áll szemben az érzékelésre, közvetlen élményre támaszkodó klasszikus művésszel, hanem ellenkezőleg: annak végletes típusához tartozik” (Mezei, 1994, 23–24). Duchamp munkásságának ismeretében mindkét feljebb idézett álláspont érvényesnek tűnik. Ugyanakkor az is felvetődhet, hogy ez az életmű az értelmezések parttalan áradatát teszi lehetővé, szinte minden igaz lehet rá, és annak az ellenkezője is. Kérdés, hogy tevékenységét melyik szemlélet értelmezi meggyőzőbben, ha valaminek a végéként (mint Mezei Árpád teszi), vagy valaminek a kezdeteként értjük meg. Ha a történeti időben megjelenő művészi gyakorlatot Kubler nyomán a többséget kitevő rituális ismétlés és az elenyésző hányadot alkotó előzmények nélküli tett két pólusán helyezük el, Duchamp műveit talán a tettként megnyilvánuló rituális ismétlésként azonosíthatjuk. Ha egy szekvencián belül próbáljuk elhelyezni, korai (*promorphikus*) vagy késői (*neomorphikus*) megoldásként, ahol a koraiak jellemzője, hogy technikailag egyszerűek, energetikailag olcsók, megfogalmazásukban tiszták, az adott probléma egészére irányulnak, míg a későbbiek költségesek, bonyolultak, körülményesek, homályosak és felfokozottak, s megoldásként az adott probléma részeire irányulnak. Ennek összefüggésében Duchamp szerteágazó tevékenységének eredményei inkább tekinthetők *promorphikusnak*, mint *neomorphikusnak*. Duchamp munkásságának egésze azonban száz év távlatában mégis inkább

„[a] csúcsponti belépés jelenségét példázza. Ilyen sikeres csak akkor lehet a jelentkezés, ha a művész kellően ismeri egy játék összes kombinációját és változatát; olyankor, amikor már elég régen játszzák ezt ahhoz, hogy az összes lehetőség feltáruljon, de még nem túl régóta tart a menet, még nem merítették ki a variációkat, és így a művész eddig még nem sejtett új távlatok felé törhet” (Kubler, 1992, 69).

Ha az avantgarde megjelenését az európai művészet egzisztenciális válságára adott válaszként értelmezzük, amely újszerű, addig ki nem próbált módokon próbálta megoldani olyan problémákat, mint a jelentés válsága, a műalkotás státusza, miközben kidolgozta az eredetiség és az újítás megváltozott értelmeit is.

AZ ESZTÉTIKA BOLONDSÁGA,
AVAGY ÁLLÍTSÁTOK MEG A LEKVÁRBAN A KÉST

Lévy-Strauss (Lévy-Strauss, 1962) a mitologikus gondolkodásban az emberi alkotás módját a teremtés helyett a *bricolage* kifejezéssel értelmezte, amely a kultúra létező elemeinek újrakombinálását jelenti egy asszociációs és metaforikus logika mentén, szemben a mérnöki kreatív gondolkodással, amely reális célok elérésére és konkrét problémák megoldására irányul (Pope, 2005).

A kulturális antropológia, illetve a szemiotikai kultúrákutatók után Nicolas Bourriaud volt az, aki a kortárs esztétikában kulcsfogalommá tette a *bricolage* kifejezést, éppen Duchamp tevékenysége alapján. Az általa létesített kontextusban azokat a művészeket jelöli ezzel, akik már megformált anyagból dolgoznak. A *bricolage* jelentősége, hogy az eredetiség és alkotás fogalmát elhalványítja, illetve a termelés és fogyasztás, alkotás és másolás, eredeti műalkotás és *ready-made* különbségét lerombolja. Mindez lehetővé teszi, hogy a fennkölt teremtő mivoltába ágyazott művész alakját, és az őt övező szakértői kultúra sznob közegét radikálisan újraértelmezzük:

„Egy olyan kultúra van kialakulóban, amely a *használatból* származik, amelyben a mű értelme a művész és a néző közötti együttműködés, eszmecsere során jön létre. Miért is ne volna lehetséges, hogy egy műalkotás értelme éppannyira ered az alkotás felhasználásából, mint a művész adta érteleméből? Ez a lényege annak, amit merészen egyfajta *forma-kommunizmusnak* nevezhetnénk” (Bourriaud, 2007, 11).

Ebben az összefüggésben Duchamp értelmezhető úgy, mint aki az alkotófolyamat kérdéskörét vizsgálta új szemszögből, amikor egy-egy sorozatban gyártott tárgyat állított ki szellemi alkotásként, és amikor a hangsúlyt arra a tekintetre helyezte, amellyel a művész felfigyelt egy tárgyra (Bourriaud, 2007). Az alkotás értelme ennek nyomán kitér, és beleértendő az is, amikor képesek vagyunk egy tárgyat új kontextusba helyezni, illetve egy új narratívát barkácsolni köréje. Így a formaalkotás lehetősége korlátlanul kiterjeszthető mindenkire, és nem kiváltságos személyek kizárólagos előjoga többé. A formálás kommunizmusának gyakorlatát a fogyasztás testesíti meg, hiszen már Marx is rámutatott: „a fogyasztás ugyancsak, méghozzá közvetlenül, termelés; ahogyan a természetben a kémiai elemek és vegyületek fogyasztása is termeli a növényt” (Marx, 1955, 69). Ennek értelmében a fogyasztó mint alkotó tervszerű és összefüggő műveletekben valósítja meg a termelés folyamatát, amelynek végső jelentősége hermeneutikai természetű, hiszen egy tárgy használata feltételezi annak megértését. A fogyasztás így lényegét illetően hermeneutikai eseménnyé válik,

a megvalósulás és megvalósítás olyan mai módozataként, amelynek viszont cselekvésjellege, így morális értelme is van.

Luigi Pareyson számára a művészi forma a megformált, konkrét anyagságot is jelenti, az elkészült formát, de a létrehozás formáló erejét, a formálást is. A formálástól viszont elválaszthatatlan az értelmezés, az interpretáció, mivel „csak a forma interpretálható, sőt, csak a forma követeli meg, hogy az legyen. A tárgy értelmezésének szükségszerűen megvan a maga élete, egyedi karaktere, egy nagyon határozott meghatározottsága: csak azért, mert megismételhetetlen és egyedi az, ami szabadon értelmezhető” (Pareyson, 2002, 186). Pareyson szerint azonban minden tevékenységre jellemző az egyszerre formatív és interpretatív jelleg, ezért az esztétikai nyomán egy általános értelmezélmélet is megalkotható, amely így kapcsolható a Duchamp alkotásaival kezdődött folyamathoz is.

Ennek az itt vázolt összefüggésnek napjainkban adódó paradox jellege abban rejlik, mely szerint a fogyasztás gesztusa hozza létre a fogyasztó szubjektumot, aki végrehajtja cselekvését, de csak a cselekvés átélése során képes megtapasztalni önmagát. A paradoxon feloldása a posztmodern szubjektum-értelmezés jegyében oldható fel. Eszerint a vágy átélése, a fogyasztásban testet öltő választás teszi lehetővé önnön valóságosságunk megélését, azt, amit a modernben ennek vagy személyiségnek neveztek, és a mainál sokkal stabilabb entitásnak tekintettek. Napjainkban az ontológiai, ismeretelméleti, morális bizonyosságok, fundamentumok, nagy elbeszélések elvesztésének következtében azzal kell számolnunk, hogy valóságélményt csak a vágy átélése során nyerhetünk. Ez maradt az egyetlen, amely lehetővé teszi a meggyőződés tünékeny érzetét, a bizonyosságot önmagunkban, hogy vagyunk, mert barkácsolunk, vagyunk, mert fogyasztunk.

A MASZKULIN DOMINANCIA BOLONDSÁGA,
AVAGY ÁLLÍTSÁTOK MEG A SINGER VARRÓGÉPET

A radikális esztétika kiindulási pontja az, hogy – ellentétben a korábbi elméletekkel – a személyiséget nem az esztétikai befogadói szerep fejleszti a leghatékonyabban, hanem a különböző esztétikai aktivitásokban való részvétel (Armstrong, 2000). Célja, hogy az esztétikai gyakorlatot abban az értelemben radikalizálja, amely szerint meg lehet alkotni a friss és aktuális feltételeket, viszonyokat és értékeket. A radikális esztétika szembeszáll az árucikk-esztétika domináns ideológiájával is (Pope, 2005). Éppen az alkotás létrehozásában való

esztétikai részvétel azonban a legutóbbi időkig nemi alapon korlátozva volt. A huszadik századig a művész alakja szinte kizárólag férfi lehetett, és a két kezünkön megszámlálhatjuk az 1900 előtt alkotó *elismert* női művészeket. A romantika korának ma is népszerű női szerzőin (pl. Mary Shelley, Jane Austin, Charlotte Brontë, Anne Brontë) és a brit Királyi Képzőművészeti Akadémiára a 18. század végétől felvett néhány festőnőn kívül a történelem korábbi százasaiból mindössze néhány jelentősként számon tartott női képzőművész elmlíthetünk, például Artemisia Gentileschit, aki Caravaggio kortársaként a barokk festészet egyik fontos művészként ismerünk. Bár a humanizmus szellemének köszönhetően a reneszánsztól kezdve számos női festő és író alkotott, ugyanakkor művészeti ágak sorát nézhetjük végig: a huszadik századig *nem* találunk *egyetlen* női szobrászt, drámaíró, építész vagy zeneszerzőt sem. De a karmesterek között a nők jelenléte még ma is kivételes és ritka, sőt botrányosként kezelt jelenség. Ha ez így van az alkotóknál, nem különb a helyzet az elméletben sem. Női szerző által alkotott művészettörténet vagy esztétika a huszadik század végéig nem létezett, hacsak nem számítjuk ide Diotima alakját Platón *Szümposzionjából*. Az esztétikai folyamatban a legutóbbi időkig a nő legfeljebb a hálás közönség vagy az aktmodell szerepét tölthette be, de csak úgy, ott és akkor, ahol és amikor a domináns maszkulinitás jónak látta.

Talán nem túlzó vélekedés, ha a fentiek alapján úgy gondolom, a Duchamp gesztusai által is felszabadított művészeti térben a női aktivitás lényegesen nagyobb erővel és hatékonysággal léphetett fel az őt megillető, de a domináns maszkulinitás által kisajátított színterekért vívott küzdelmében. Míg korábban csak ritka kivételként vagy nagyon szerencsés helyzetű, az emancipáció és a demokrácia útjára lépett közösségekben, társadalmakban jelenhetett meg a női művész, Duchamp óta a nők jelenléte a művészi gyakorlatban és később az elméletben is állandósult. Az elmúlt két-három évtizedből illik megemlíteni a képzőművészként és teoretikusként egyaránt aktív Drozdik Orsolyát, a radikális esztétika hazai képviselőjeként Antal-Lundström Máriát, a feminista elmélet számos képviselője közül Luce Irigaray-t vagy Mary-Ann Doane-t, illetve a radikális esztétika kidolgozóját, Isobel Armstrongot. Egy-egy új szemléletmód azonban nem jelenti egyben a végső állomását semminek. Sőt minden újabb horizont újabb nehézségeket is magával hoz, ahogy erről Isobel Armstrong is írja:

„A feministák maguk is sorra vették a genderalapú esztétikai elemzés veszélyeit: az illuzórikus esszencializmus törekvését, amely naturalizálja és dehistorizálja a művészet konstruált kategóriáit, és egy pusztán formális avantgárd szubverzió kiváltságát, amely a szemiotika részeként mintegy jóváhagyja a magas művészet és a tömeg-

kultúra hamis hierarchiáját. De mindez nem akadályozhatja meg számunkra, hogy figyelembe vegyük azt a szerepet, amit a társadalmi nemek az esztétika fejlődésében játszottak, vagy arra gondoljunk, hogy mindez milyen szerepet játszhat majd a jövőben” (Armstrong, 2000, 30).

ZÁRSZÓ HELYETT,
AVAGY ÁLLÍTSÁTOK MEG A SARKÁN A MACKÓ SAJTOT

Nem azt állítom, hogy Duchamp indította el a feminizmust, hiszen ez már évekkel korábban megjelent, és több hullámban napjainkig tart. Úgy vélem azonban, hogy a művészet intézményesen legitim színterein belül tevékenykedő egyes férfi alkotók, mint Duchamp is, bizonyos gesztusaikkal felszabadítóan hatottak az emancipatorikus jellegű női törekvésekre. Azokra, akik – Drozdik Orsolya kifejezésével – a „lebonthatalannak tűnő »hím« intézményrendszer elleni küzdelemben, a fallocentrikus diskurzus kutatásában keresik a választ arra a kérdésre, hogyan is történhetett meg a nők elnyomása és teljes kihagyása az univerzális humanista történelemből, [...] ahol a sikertől való visszavonulás a patriarchátus hatalmi rendszerét erősíti és a nőt gyengíti” (Drozdik, 1998, 257–258).

Gianni Vattimo és Aldo Rovatti az 1980-as évek elején adta közre azt a kötetet, amelynek központi fogalma a „gyenge gondolkodás” (*„Il pensiero debole”*) volt. A végső és szilárd fundamentumok elvetésének következményeivel való számvetés még Nietzsche-től eredeztethető, de úgy tűnik, a 20. század végéig kellett várni, hogy az ehhez szükséges gondolkodói bátorságot a legmerészebbek vállalni is tudják. Ennek megfelelően a jelenvalólét ontológiájának Heidegger által megfogalmazott programja helyett a gyenge gondolkodás episztemológiáját kellene művelni, amely kedvez a fentebb felsorolt tudásformák érvényesítésének, elvetvén a kizárólagosság, az uralom, a dominancia elvét, és helyette a megértés, a konszenzus, az együttműködés jelentőségét ismeri el (Vattimo–Rovatti, 1981).

IRODALOM

ARMSTRONG, Isobel: *The Radical Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 2000.

BOURRIAUD, Nicolas: *Relációesztétika. Utómunkálatok*, Budapest, Műcsarnok, 2007.

- DANTO, Arthur: *A közhely színeváltozása*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1996.
- DOSSI, Piroshka: *HYPE! Művészet és pénz*, Budapest, Corvina Kiadó, 2008.
- KUBLER, George: *Az idő formája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1992.
- LÉVY-STRAUSS, Claude: *La pensée Sauvage*, Paris, Presses Pocket, 1962.
- MARX, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*, Budapest, Szikra Kiadó, 1955.
- MEZEI Árpád: *Elmélkedések a művészetről*, Budapest, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, 1994.
- PAREYSON, Luigi: *Estetica. Teoria della formatività*, Milánó, Bompiani, 2002.
- POPE, Rob: *Creativity. Theory, History, Practice*, London – New York, Routledge, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques: *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*, London – New York, Verso Books, 2013.
- VATTIMO, Gianni – ROVATTI, Pier Aldo (a cura di): *Il pensiero debole*, Milánó, Feltrinelli, 1981.

MI A GENDER?



A GENDER MINT DISZCIPLÍNA

A *gender studies* napjainkra az egyik olyan szemléletmód foglalatát nevezi meg, amely számos tudományos színtéren világszerte érvényesülni látszik. Magyarországon azonban ez a tudásforma két neves fővárosi egyetemen kívül átfogó graduális képzési formaként nincs jelen a felsőoktatásban, így vidéken csupán néhány nagyobb tudományegyetem angol nyelvű tanszékein, kultúratudományi műhelyeiben található meg képviselői, és kutatási eredményeik is csak szórványosan kapnak szélesebb nyilvánosságot. Úgy tűnik, hogy nemcsak Nyugat-Európában, hanem a környező országokban is jobb ennél a helyzet. Az okok között említhető a magyar társadalom hagyományosan erős patriarchális beállítottsága, amely együtt jár a feudális (értsd: maszkulin dominanciájú) értékszemlélet és beszédmódok érvényesülésével mind a közéletben, mind a tudományban. Sokan egyenesen úgy vélik, a gender, azaz a társadalmi nemek tudományos kutatása csupán álcázott feminizmus. Még inkább rosszhiszemű megfogalmazás szerint a *gender studies* a feminizmus tudományos vonulata, amely becsvágyó nők ideológiája tudományos pozíciók megszerzésére. Mondanom sem kell, ezek a manifeszt nőgyűlölet közhelyei, és aggasztó módon gyarapodnak az ilyen hangnemű megnyilvánulások a nyilvánosság különböző szinterein. Az viszont továbbra is kérdés marad, miért fontos a *gender studies* művelése ma, hogyan kapcsolódik a feminizmushoz, és más kortárs diskurzusokhoz, és egyáltalán mi is a gender diszciplína.

Ennek számos értelmezési lehetősége közül Hilde Hein álláspontját választottam, amelynek egyik fontos vonatkozása a tudás és a kultúra rendszereinek dekonstrukciója gender-alapon. Ez a megközelítés nem biológiai vagy metafizikai valóságként kezeli a gendert, hanem analitikus kategóriaként, „mint egyfajta eszközt az összetett viszonylatok megértéséhez”. Ennek folyamata, hogy kezdetben a Másiknak mint vélhetően deviáns pólusnak a tételezése a reflexiók nyomán eljut az aszimmetrikus viszonylatok feltérképezésének feladatához, ahol

a társadalmi nemek kettőssége kölcsönösen egymást feltételezi (Hein, 1990, 281). A jelentések disszeminációja nyomán eseményszerűen van jelen a Másik megértésének rögzíthetetlensége a gender minden összefüggésében, így az esztétikai tapasztalatban is. Jane Moore is a dekonstrukciós olvasat mellett érvelt. Eszerint a gender kategóriája nem eleve adott (fix, esszenciális, sokszor bináris), hanem történetileg konstruált. Ennek köszönhetően a társadalmi nemi viszonyok történelmi perspektívába helyezhetők, és nem adottságként, hanem eseményként lesznek értelmezhetők.

FEMINIZMUS ÉS RADIKALIZMUS

Susan Bordo vezette be a „genderszkepticizmus” fogalmát (Bordo, é. n.). Eszerint a patriarchátust mint totális értelmező kategóriát nem lehet alkalmazni minden összefüggésre. Ugyanakkor úgy véli, a feminista elméletek alkalmasak az átfogó kultúratudományi vizsgálatokra. A közben eltelt idő igazolta Bordo álláspontját. Ennek nem az az oka, hogy a feminizmus elérte volna azt a célt, amire az előző évszázadok modern tudományainak férfiképviselői vágytak: egy univerzális módszertan kidolgozását. Ehelyett azt a – legalábbis Nietzsche óta termékeny – álláspontot választják a feminizmus képviselői, amely a fennálló rend, értékek, hatalmi viszonyok folyamatos kritikáján, vagy így is fogalmazhatnánk, állandó megkérdőjelezésén alapul. Ennek okát már Julia Kristeva is megfogalmazta mintegy négy évtizeddel ezelőtt. A feminista gondolkodók marginális helyzetben vannak a domináns tudományos pozíciókat elfoglalókhoz képest. A marginalitás az, ami kritikussá tesz, méghozzá annál radikálisabbá, minél inkább marginális helyzetbe van kényszerítve a képviselője. Minderre napjainkból jó példa lehet az ukrán Femen csoport tevékenysége vagy az orosz Pussy Riot tagjainak meghurcolása és bebörtönzése. Felmerülhet persze, hogy ha minden szubkultúra marginális a domináns kulturális beszédmódokkal szemben, akkor szükségképpen radikális-e egyúttal. Úgy tűnik számomra, hogy ez az összefüggés érvényesíthető más szubkulturáknál is, azzal a fontos különbséggel, hogy mások az eszközeik a radikális kritika kifejezésére, a domináns normák látványos megtagadásától a provokatív megjelenésig és kihívó verbális eszközökig bezárólag.

Fontos különbség, hogy a feminizmus tudományos közegben műveli a radikális kritikát, így eszköztára is ehhez adekvát módon alakult ki az előző négy évtizedben. Bár időközben sokat veszített Nyugaton a marginális helyzetéből, szerencsésen megőrizte kritikai jellegét. Ennek egyik oka szerintem, hogy a tudományos feminizmus feltűnése egybeesik a posztmodern megjelenésével.

A feminizmus néhány fontos kérdése közül több is azonos a posztmodernség alapkérdésével. Ahogy az összefüggés egyik jeles hazai kutatója, Séllei Nóra írja, a feminista szubjektumelméletek központi kérdése, hogy miképp konstituálódik a nő mint beszélő, cselekvő, politikai szubjektum, eszerint tehát nem eleve adott a női, a nőiség, a nőiség fogalma. A helyzet paradoxonja, hogy mire a nők jogot formálhattak identitásuk kifejezéséhez, ez a férfiak által kisajátított, klasszikus modern azonosságtudat már elveszítette magától értetődőségét (Séllei, 2007). Mivel a nő(iség) kérdése mindig összefüggött a férfi(asság) kérdésével, legfeljebb a női Másik tételeződött elhallgatottként, alárendeltként, meg nem nevezettként, a feminitás mibenlétére való rákérdezés kibővült a maszkulinitásra való rákérdezéssel. Mindkettőnél azonos a probléma: az identitás válik kérdéssé, a mibenléte lesz kétség tárgya. Ennélfogva viszont téves az az állítás, hogy a feminizmus kritikus, „harcias” szemlélete kezdte volna ki a férfiak amúgy stabil azonosságtudatát. Éppen fordítva áll a dolog: a nyugati jóléti társadalmakban már a 20. század közepétől megrendül, képlékenyebbé válik a személyes identitás, és ez a „lágyabb” közeg teszi majd lehetővé a nők szóhoz jutását (miután, másik előfeltételként, tömegesen vehetnek részt a felsőoktatásban az 1960-as évek elejétől) a tudományban az 1970-es évektől.

A férfiaság és a nőiesség adott mintái nem csupán szerepelvárások, hanem a társadalmi reprezentáció és a személyes identitás számára is meghatározóak. Ezek soha nincsenek készen, sőt sokszor a szituációtól is függhet, ki mit érvényesít a maszkulinitás és a feminitás általa ismert készletéből. Mivel az elvárások és a megfelelések között mindig van eltérés, elvétés, szóródás, a társadalmi nemi viszonyok nem fordíthatók le valamilyen intakt és diszkurzív nyelvre. Ugyanakkor preformáltsága és a jelentésbeli csúszás miatt a gender tapasztalata párhuzamot mutat a dekonstrukció folyamatával, amely nem valamifajta módszer, hanem Derrida kifejezésével inkább eseményként értelmezhető.

Visszatekintve, az 1970-es évek időszaka a tudás reprezentatív formáit illetően paradigmaváltásnak, illetve a paradigmáktól való búcsúnak tűnik, hiszen Feyerabend után már nehéz lett meggyőzően védeni a tudományos módszerekbe vetett hitet (Feyerabend, 2002). A tudás persze mindig függ valamitől, de a módszer helyett e függést inkább a társadalmi nemi viszonyok szövedéke szolgáltatja. Az előbb említett szóródás ellenére a tudás képződő formái irányítottságot, célzatosságot mutatnak, hiszen a nemi viszonyok egyenlőtlensége a hatalom kérdését foglalja magában. Az uralom elve a maszkulin dominancia igazolását kívánja, hiszen a patriarchátus letűnésével a férfiuralom magától értetődőnek mutakozó igazolása is odalett. A hatalom analízise és az uralom igazolását szolgáló szövegek kritikai elemzése az egyik vonás a *gender studies* keretén belül, ami a feminizmus örökségének tekinthető. Egyúttal magyarázatul

szolgál arra, hogy azokban az országokban, ahol a hatalom képviselői nem szívésen veszik, hogy bárki is feltárja az uralom visszaéléseit, a társadalmi nemek tudományára is úgy tekintenek, mint ami veszélyezteti őket, leleplezheti legitimációjuk álságos voltát. Persze egyetlen hatalom sem szereti, ha bírálják, de szerencsésebb társadalmakban – sokszor persze hosszas küzdelem után – kialakul egyfajta közmegegyezés a hatalom nyilvánosságáról, arról, hogyan, mikor és kit lehet kérdőre vonni.

A társadalmi nemek kutatása tudományos gyakorlatként az egyetemek kutató műhelyeinek világába tartozik, de mivel egyúttal a tudás kritikai formája, amely a társadalmi normák és a fennálló uralmi viszonyok feltárását is végzi, kevésbé toleráns és demokratikus társadalmi viszonyok között a hatalom részéről megnehezíthetik művelését. Mivel nem kötődik egyetlen tudományághoz, a korlátozás, elsősorban a pénzforrások kurtítása, megvonása mindazokat sújthatja, akik sejtetően a *gender studies* műveléséhez foghatnak, így az irodalom és a kommunikációtudományok, a kulturális, politikai, vizuális antropológia és a szociológia képviselőit.

A TÁRSADALMI NEMI TANULMÁNYOK SZÜKSÉGESSÉGE

A hatalmon lévők részéről az utóbbi évek szólamai Európa-szerte az innovációról, a versenyképességről, a fenntartható fejlődésről, az élethosszig tartó tanulásról, az önképzés szükségességéről beszéltek. Úgy tűnik, ezeknek a kifejezéseknek nagy része a közben eltelt idő során csak leleplezni hivatott azt a tényt, hogy a politikusoknak fogalmuk sincs, mit tegyenek a válság elkerüléséért, illetve az abból való kilábalásért. Egyre valószínűbb, hogy a 20. század közepén kidolgozott és érvényesnek tűnő gazdaságtanok és társadalompolitikák mára érvénytelenné váltak, még ha képviselőik érdekei azt kívánják is, hogy a közvélemény ezt tekintse adekvát eszköznek a világ megértéséhez.

Nem zárhatjuk ki azt a feltevést, hogy a gazdaság- és politikatudományok megújulásához éppen a társadalmi nemi viszonylatok figyelembevételére volna szükség ezeken a tudásterületeken. Mint ahogy a kiterjesztett értelmezés lehetősége időközben kiderült a tudás más újabb formáiról is. Például a hermeneutika Gadamer által kitűzött eredeti célján, az esztétikai tapasztalat rehabilitációján túl a 20. század végére már a természettudományok területén is alkalmazhatónak bizonyult, hasonlóképpen a narratológia, a retorika, a diskurzus- és játékelméletek térnyeréséhez. Voltaképpen a tudás legitimációjáról van szó, arról, hogy az igazolás korábbi módozatai érvényüket veszítették. Ennek következménye, hogy új diskurzusokra van szükség a tudás különböző

színterein, így a korábban periferikusnak, ezoterikusnak, a bölcsészettudományok belügyének tekintett, előbb felsorolt és még bővíthető lista beszédmódjainak figyelembevétele nélkül ma már nem lehet a tudás semmilyen más formáját sem érvényesként feltüntetni. A regresszív megoldások hamar csődöt mondanak, mint a visszatérési kísérletek a hagyományos metafizikai alapozáshoz, Lyotard szóhasználatával a „nagy elbeszélésekhez.”

A *gender studies* nem univerzális módszer, nem egyetemes új tudásalap, csupán egyike a választható megértésformáknak. A fennálló társadalmi viszonyok, a megoldásra váró problémák viszont arra készítetnek bennünket, hogy megtaláljuk a megértés elfogadható módját. A *gender studies*, a társadalmi nemi tanulmányok legnagyobb ígérete, úgy gondolom, abban van, hogy egy jövőbeli konszenzus lehetőségét ígéri nekünk.

IRODALOM

BORDO, Susan: Feminizmus, posztmodernizmus és genderszektpicizmus, in SÉLLEI Nóra (szerk.): *A feminizmus találkozásai a posztmodernnel*, Debrecen, Csokonai Kiadó, é. n., 93–130.

FEYERABEND, Paul: *A módszer ellen*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2002.

HEIN, Hilde: The Role of Feminist Aesthetics in Feminist Theory. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 48, No. 4, Feminism and Traditional Aesthetics (Autumn, 1990).

SÉLLEI Nóra: Posztfeminizmus és genderszekepticizmus, in SÉLLEI Nóra: *Mért félünk a farkastól?*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2007.

VATTIMO, Gianni – ROVATTI, Pier Aldo (a cura di): *Il pensiero debole*, Milánó, Feltrinelli, 1981.

PERSZONALIZMUSKRITIKA ÉS DEONTOLÓGIA

A 21. század második évtizedének a végén – visszatekintve az előző század teljesítményeire – nemcsak az egykori technológia és tapasztalati tudás mutat mérhetetlen avulást, hanem bizonyos, a maguk korában igen elismert szellemi áramlatok és ezek képviselői, műveikkel együtt. Az avulást az utóbbi esetben a modernség episztémájének és paradigmáinak érvénytelenné válása okozta. Így aki egykor a modernitás *doktrinér* híve volt, arról elmondhatjuk, hogy minél inkább az volt, annál inkább erodálódott a szellemi teljesítménye is. Így vannak napjainkban olyan 20. századi szerzők, akik olvas(hat)atlanokká váltak, senki nem kíváncsi rájuk, és ez a feledés annál inkább méltányos, minél inkább kritikusan viszonyulunk a modernség egészéhez.

Ellenben magunkhoz közel állónak, szinte valamiféle időt leküzdő kortársnak tekinthetjük azt a szellemiséget, amely már sok évtizeddel ezelőtt átfogóan kritikus mert lenni kora modernségével, sőt a modernség episztémájének egészével szemben. Véleményem szerint itt említhetjük Simone Weil személyét és munkáit is. Évtizedekkel a halálát követően már csupán a szövegek révén alkothatunk róla többé-kevésbé pontatlan képet. De ez alapján is kitűnik, legtöbb kortársa sem tudta, nem is sejtette róla, hogy kicsoda, mert szerintem ennek azt kellett volna jelentenie, hogy megpróbálják megérteni őt. Ehelyett már diák-társai sem tudták követni, magányos volt az elit egyetemen is. A későbbiekben nevezték anarchistának, misztikusnak, aszkétának, afféle 20. századi katharnak (albigensnek) aki rövid életében mindig külön(c) utakon járt, és mindezekben a minősítésekben persze rejtőzik valamiféle részizgagság is. Munkáinak nagy részét élete végén szerzett katolikus bölcselő barátai (Gustave Thibon és Joseph-Marie Perrin) adták ki – már a halála után. Miután VI. Pál pápa elismerően nyilatkozott Simone Weil munkásságáról, a 20. század második felétől a katolikus egyház karolta föl műveinek kiadását, Magyarországon is.

Úgy gondolom, hogy egyrésről az elkerülhetetlenül növekvő távolság tudomásulvételével gondolhatunk Simone Weil egykor volt személyére és különös, rövid életútjára. Másrésről pedig, saját helyzetünkől fakadó szituáltságunk

tudomásulvételével, megértő szándékkal fordulhatunk művei felé. Annyit kapunk tőle, amennyit megértünk ezekből a hermeneutikai dialógus folyamatában, amelynek nincs módszertana. A hermeneutika indíttatás, megszólítás és megszólítotttság dialógusa, amely ontológiai beleszövöttséget is feltételez a megértő és a megértett részéről, ahol egyik résztvevő sem gondolható el az alany-tárgy viszonylatban. És a hermeneutikai attitűd vállalása eleve kétségbe vonja a zárt alakzatokat, a gondolkodás erős struktúráit.

Simone Weil művei közül elsősorban az *Ami személyes, és ami szent* című munkájára utalok, amit közvetlenül halála előtt, 1943 januárja és augusztusa között írt. Ebben a művében egyrészt a kor divatos perszonalista filozófiáját bírálja, másrészt kritikával illeti és kétségbe vonja az olyan alapvető modern fogalmak értékét és értelmét, mint jog, személy és demokrácia. Úgy érzem, ezek a gesztusai ma is elevenné és jelentőségteljessé teszik a szellemét.

Simone Weil a személyesség kultuszát összekapcsolja a modern tudás olyan univerzálisnak tételezett paradigmáival, mint a tudomány vagy a művészet.

„Korunkban, amikor az írók és tudósok oly illetéktelenül bitorolják a papság helyét, a közönség – oly örömmel, mi semmiképp se indokolt – úgy véli, hogy a művészi és a tudományos tehetség szent. Ezt a nézetet szélteben-hosszában nyilvánvalónak látják, holott távolról sem az. Amikor pedig ezt meg is kellene indokolni, hiedelmüket azzal igazolják, hogy a művészi és tudományos sikerek az emberi személyiség legmagasabb rendű formáinak kibontakozása” (Weil, 1994a, 31).

Ez vezetett a 20. század első felében a perszonalista filozófia kialakításához és kedveltségéhez – a szellemi elit körében. Ennek egyik súlyos következménye az is, hogy a modern tudomány és művészet mérhetetlen felmagasztalása a fizikai munka lealacsonyítását, méltóságától való megfosztását okozta. „A fizikai munka, jóllehet terhes, önmagában véve egyáltalán nem lealacsonyító. Nem művészet; nem tudomány; valami más, aminek értéke azonban tökéletesen egyenrangú a művészetével és a tudományéval. Mivel hasonlóképpen hozzásegíthet a személytelen figyelemhez” (Weil, 1994a, 36).

Hasonlóképpen veti össze Simone Weil a modern jog természetét a kufárkodás hajlamával és a követelőzés hanghordozásával. A mögötte álló nyers erő teszi illuzórikussá a jogot, amely az antik Róma egyik legkétesebb öröksége: eredetileg a használat és a visszaélés joga, mint ahogy a demokrácia sem nyújt védelmet a modern diktátorokkal szemben. Ahogy Weil fogalmaz, a materialista 18. század egyik legnagyobb hazugsága a természetes jog eszméje volt. A modern lélek két káprázata az „én” és a „mi” kultusza lesz, holott Weil szerint, ami megérdemli a szent nevet, az csak személytelen lehet, mint a román

templom, a bizánci ikon, a gregorián ének. „A szépség és igazság valódi otthona a névtelen és személytelen dolgok birodalma. Szent hely ez. [...] Ha egy kisfiú összedást végez, és téved, e tévedés magán viseli a kisfiú személyének bélyegét. Ha azonban föladatát tökéletesen megfelelő módon végzi el, személye semmiféle sajátos nyomot nem hagy a műveleten” (Weil, 1994a, 32).

A jog újabb keletű értelme összefonódik a személy fogalmával, folyamatának mintegy előfeltétele. „A jog fogalma aztán természetesen vonzza magához, már csak közepszerűsége miatt is, a személy fogalmát, mivel a jog mindig kapcsolatos a személyi dolgokkal; azonos szinten állanak. [...] Mivel a személy nem bontakozhat ki, hacsak a társadalmi tekintély föl nem fújja, föl nem duzzasztja; a személy kivirágzása társadalmi kiváltság” (Weil, 1994a, 41).

Személyes és kollektív egymást feltételezi Simone Weil gondolataiban. Ezért az ebből való kilépés csak fölfelé, a személyfölöttibe történhet. A személytelen azért értékeesebb ontológiai szempontból, mert a lételméletben felbukkanó összes jelentős szó (szépség, jószág, igazság, boldogság) paradox természetet mutat: miközben azt tapasztaljuk, hogy ellenállnak bármiféle tartalmi meghatározásnak, kiterjedési körük, amit magukba foglalhatnak, kimeríthetetlennek tűnik. Így a logika nyelvén fogalmazva, intenziójuk nulla fokú, extenziójuk pedig végtelen. Bármiféle empirikus tartalommal való azonosításuk egyenlő az értelmük meghamisításával. Kérdés persze, hogy az ilyesféle személytelenségnek miből fakad a varázsa, a vonzereje, az értelme, ha a jelentése zérus.

Úgy gondolom, az egyik lehetséges választ erre éppen Simone Weil írásai szolgáltatják. Ezekben – csakúgy, mint Kierkegaard vagy Heidegger műveiben – megtapasztalhatjuk a beszéd mozgását az intellektuális-metonimikus hangtól az egzisztenciális írásmód felé. Az egzisztenciális beszédben a szavak, mondatok, szólamok ontológiai értelmet nyernek, hétköznapi nyelvi formák kerülnek új jelentésbe, ismertnek vélt összefüggések új, eddig ismeretlen, el nem gondolt fényben tűnnek föl (Frye, 1996). Az egzisztenciális beszédnek nincs eleve rögzített formája, hiszen egyben létaktus is. Ami alapján sejthetővé válik artikulálódása, az a metaforák és példák gyakoribbá válása, valamint a paradoxonok feltűnése. Az egzisztenciális szólam másik vonása, hogy a bölcseleti és a vallási beszéd módozatainak határán tűnnek föl, ezért szerzőit hol a filozófiatudomány, hol a vallástudomány egyes képviselői igyekeznek kisajátítani maguknak, *csak* filozófusnak, *csak* hitszerzőnek, avagy akár misztikusnak kikiáltva őket. Tovább színezi az összefüggést, hogy az egzisztenciális beszéd időnként orákulumyszerű modalitást vesz föl, példa erre az említett szerzők közül Kierkegaard-tól *A halálos betegség*, Heidegger kései, rövid írásai, mint *A művészet és a tér*, *A földút*, vagy Simone Weiltől a *Kegyelem és nehézkedés* vagy a *Füzetek*.

A *Kegyelem és nehézkedés* egyik vonatkozása az eddigiek nyomán a kötelességelv új értelmének megjelenítése. A deontológia görög eredetű szavak összetételéből származik (deosz = kötelesség, logia = tudomány), magyarul a kötelesség tanának vagy elméletének nevezhetjük. A deontológia szóösszetétel azonban többet jelent a két önálló szónál, amelyből összeáll, hiszen benne rejlik az ontológia, valamint a latin deus (a görög theoszól származik) szó flektált alakja, a deo, jelentése: Istennek. Prepozícióként a de- jelentése -tól/-től, ról/-ről is. Összegezve, már ez a rövid szófejtés is elmélyíti és kitágítja a deontológia értelmét, hiszen konnotációja a kötelességelv mellett a létről szóló tudást, valamint ennek transzcendens vonatkozását is magában foglalja.

Kötelesség és személytelenség Weilnél azért is egymást feltételezi, mert a kötelesség értelme éppen abban rejlik, hogy valaminek a kötelességszerűségét a formájában ismerem föl, tehát abban, ahogy elő van írva, nem pedig tartalmában. A személyesség mindig magában foglal tartalmi vonatkozásokat is, de ha erre vagyunk tekintettel, akkor már nem cselekszünk kötelességszerűen, hanem tetteink mögött akarva-akaratlanul ott a számítás. A rituálé mindig feltételezi a kollektívet, társadalmi jelenségként célja éppen az uralomnélküliség megjelenésének megakadályozása, melyet „a rituálé az ismétlődés orgiájával” próbál aktualizálni (Abelés, 2007, 162). A rituálé egyben felmentést is jelent, az egyén megszabadítását a felelősség és a kötelesség terheitől, melyet a rituálé során arra hivatott személyek, mintegy a modern társadalom papjai, a politikusok magukra vállalnak. Így amit cserébe kérnek, a kiváltságok, a pénz, a hatalom, a befolyás, csupa „semmisségnek” tűnnek ehhez az „áldozathoz” képest. „Az ember mindig feláldozza magát egy rendnek. Csakhogy, kivéve a természetfeletti megvilágosodást, ennek a rendnek középpontjában mindig az egyén áll, vagy álöltözetként egy másik, különleges személy, esetleg absztrakció (Napoleon a katonái, vagy a Tudomány, a Párt, stb. mások számára)” (Weil, 1994b, 61).

A rituálé másik fontos velejárója a megnyugvás keltése, hiszen azt ígéri, hogy megakadályozza a zavar és a káosz eluralkodását, melyet a modern politikai beszéd az anarchiával azonosít, azzal az állapottal, amikor a nem a hatalmi elit cselekszik, és amelyet veszélyesnek és kiszámíthatatlannak állít be. „A tömeg cselekvésének elkerülhetetlen következménye az anarchia, mert visszaesést jelent egy természeti állapotba, ahol a vadállati ösztönök kerekednek felül” (Laclau, 2011, 46). A populista logika azt ígéri, hogy megvédi a tömegektől saját magát, miközben kielégíti a rend iránt érzett vágyukat rituálék formájában. Ennek a bizarr logikának mintegy a metszéspontja ebben az összefüggésben a modern személy, aki képes eldönteni, ki képviselje őt, mert erre ő nem lenne képes, és aki azt ígéri, megszabadítja őt egy terhes kötelességtől.

„Azok a szavak, mikhez bármi kapcsolódhat, ami valami rosszat jelöl, idegenek a tiszta jótól. Korholást fejez ki, amikor azt mondjuk: »Előtérbe helyezi személyét.« A személy tehát idegen a jótól. Beszélhetünk a demokrácia visszaéléseiről. A demokrácia tehát idegen a jótól. Egy jog birtoklása magában hordja annak lehetőségét, hogy valaki helyesen vagy helytelenül használja. A jog tehát idegen a jótól. Ezzel szemben egy kötelesség teljesítése jót jelent mindig és mindenütt. Az igazság, a szépség, az igazságosság és a könyörület jót jelent mindig és mindenütt” (Weil, 1994a, 44).

Ontológiai többletértelme szerint Weil gondolataiban a kötelességelvnek az előbbi, Kanttól eredő jelentés-összefüggése olyan módon bővül ki, hogy a kötelesség tudat létaktussá válik, amelynek ontológiai garanciája paradox, mert úgy sejteti a teljességet, hogy kiüresedést követel, és ürességet mutat. Ez az űr azonban csak látszólagos, az intenzionális meghatározhatatlanság üressége, de nem a nemlét sötét és hideg hiánya, hanem a lét ontológiai primátusának redukálhatatlansága.

„Egyedül a kegyelem természetfölötti működése vezethet el egy lelket tulajdon megsemmisülésén keresztül arra a helyre, hol a figyelem ama fajtája terem, mi egyedül teszi lehetővé, hogy fölfigyeljünk a szerencsétlenségre és az igazságra. Mindkettőnek ugyanarra a figyelemre van szüksége. Ez a figyelem átható, tiszta, mozdulatlan, nagylelkű és ingyenes. Vagyis nem más, mint a szeretet” (Weil, 1994a, 50).

A másik fontos vonatkozás, hogy a személyesség elve azért is értelmezhető kritikusan, mert elválaszthatatlan a hatalom és az uralom elvétől és annak gyakorlásának formáitól. Így a személytelenség egyben lehetőséget teremt az uralom elvének tagadására, a hatalom világi formáinak, mások fölött gyakorolt elnyomó, kisajátító alakzatainak a kétségbevonására.

„Azok fölül az intézmények fölül, melyeknek a jog, a személyek, a demokratikus szabadságjogok védelme a tisztük, olyan intézményeket kellene kitalálnunk, miknek hivatása lenne fölismerni és megsemmisíteni mindazt, ami a kortárs életben az igazságtalanság, a hazugság és a csúfság jegyében tipor a lelkeken. Ki kell találnunk őket, mivel ismeretlenek, és mert lehetetlen kétségbe vonnunk, hogy nélkülözhetetlenek” (Weil, 1994a, 57).

A modernség intézményrendszerének itt idézett kritikája az anarchizmus eszmekörével rokonítja a francia filozófus gondolatait. Jelezni kell azonban, hogy az anarchizmust nem kezelhetjük egységes eszmei mozgalomként. A közös vonások egyike, hogy hívei elutasítják az erőszak alkalmazását, ugyanis ellenkező

esetben belemennek a hatalom által felkínált csapdába. Ezt a problémát számos művészi alkotás: film, regény feldolgozta az elmúlt évtizedekben, elég, ha csak Fellini *Zabriskie Point* című filmjére utalunk, melyben a főhős bukása elkerülhetetlen. A hatalom szórt, rizomatikus, mindenütt jelenlévő természete teszi lehetetlenné az ellenállás nyílt, régies formáit. Ahogy Foucault fogalmaz: „a hatalom nem birtokolható dologi javak módján, nem ruházható át tulajdonként; úgy működik, mint egy gépezet. Bár piramis alakú szerkezete egy »főnököt« helyez a csúcra, az egész szerkezet az, amely a »hatalmat« termeli, és szétosztja az egyéneket ebben a permanens és összefüggő térben” (Foucault, 1990, 242).

A modern hatalom elemi érdeke, hogy az anarchistákat összemossa a társadalmi káosszal és a terrorizmussal, és a „köpenyege alatt bombát rejtgető anarchista” sztereotip képét vésse az állampolgárok agyába. Ez különösen napjainkban veszélyes az olyan hatalmi gyakorlatnál, amely eleve a félelemkeltésre, az ellenségképre és a másokkal szembeni gyűlöletképre épül. Ilyen esetben, ahol már a liberális eszme képviselője is ellenség, a feminista pedig veszélyes deviánsnak minősül, az anarchista elvek és az ezeket valló személy az ámokfutó terrorista kategóriájával azonosul. Az tagadhatatlan, hogy egyes, anarchizmushoz köthető szubkultúrák tudatosan használnak erőszakra utaló jeleket, de nem élnek az erőszak gyakorlatával, megnyilvánulásaik inkább szimbolikusak, a konszolidált társadalomnak szánt polgárpukkasztó gesztusokként értelmezhetők.

A eddigiek alapján talán megkockáztatható az a megállapítás, hogy a Simone Weil által kidolgozott kritikai szemlélet nyolcvan év után sem veszített erejéből és jelentőségéből, eredetisége többet jelent pusztá gondolkodástörténeti kurióznál, mert szakítva az újkori politikai filozófiával a modern társadalmat, valamint annak elméletét és intézményrendszerét egy eredeti kritika keretén belül bírálja. Úgy vélem, hogy Simone Weil azon kevesek közé tartozik, akik az elmúlt ötszáz évben képesek voltak rá, hogy kilépjenek a Machiavelli által megalapozott episztémé, avagy paradigma kereteiből. A pusztá bírálaton, avagy tét nélküli utópiák vázolásán túl a modernség zsákutcáit felismerő és elkerülni igyekvő társadalomfilozófia csak egy új morálfilozófia lehetőségével együtt képzelhető el, és Weil éppen ezt a többletet tudja nyújtani a modernség politikai eszméinek más kritikusaihoz képest, leglábbis a saját koráig bezárólag. Nyilván az azóta eltelt évtizedek olyan társadalombölcseleti diskurzusai, mint például Michel Foucault hatalomelemzései, Marc Abélès állam-antropológiája, vagy Richard Rorty demokráciaelmélete szintén magukban hordozzák a modernség társadalomképének korábban nem ismert értelmezését, de mindez nem csökkenti Weil gondolatainak jelentőségét, hiszen ő az anarchizmuson belül

munkált ki egy eredeti társadalomfilozófiát, amely épp az ezredforduló után nyerhet új jelentőséget.

Napjainkban többek között a virtuális kommunikációs hálózatok hordozzák azt a lehetőséget, amelyben egy olyan közösség technikai-műszaki alapjai rajzolódhatnak ki, ahol korábban nem ismert formában működhetnek intézmények. De ezek tényleges megvalósulása csak a kötelesség új tudatának testet öltése által történhet meg. Ennek értelmében, amit felidézni szerettem volna Weil hivatkozott írásából, Richard Rorty szóhasználatával olyan kifejezéseknek tekintem, amelyek nyitva tartják az utat a politikai és kulturális változások előtt azzal, hogy inspiráló *focus imaginariust* kínálnak nekünk (Rorty, 1994.)

IRODALOM

- ABÉLÈS, Marc: *Az állam antropológiája*, Budapest, Századvég Kiadó, 2007.
- FOUCAULT, Michel: *Felügyelet és büntetés*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1990.
- HEIDEGGER, Martin: A művészet és a tér, in PONGRÁCZ Tibor (szerk.): *„Költőien lakozik az ember...”*, Budapest–Szeged, T-Twins Kiadó – Pompeji Kiadó, 1994.
- HEIDEGGER, Martin: A földút, in PONGRÁCZ Tibor (szerk.): *„Költőien lakozik az ember...”*, Budapest–Szeged, T-Twins Kiadó – Pompeji Kiadó, 1994.
- LACLAU, Ernesto: *A populista ész*, Budapest, Noran Libro Kiadó, 2011.
- RORTY, Richard: Szolidaritás, in: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 1994.
- WEIL, Simone: Ami személyes, és ami szent, in: *Kegyelem és nehézkedés*, Budapest, Vigilia Kiadó, 1994a, 25–58.
- WEIL, Simone: *Kegyelem és nehézkedés*, in: *Kegyelem és nehézkedés*, Budapest, Vigilia Kiadó, 1994b, 61–120.

TÚLÉLÉS ÉS MEGÉRTÉS



BEVEZETÉS

Írásom címében a túlélés szó Elias Canetti művére, a *Tömeg és hatalom*ra utal, melynek egyik nagyobb fejezete viseli ezt a címet. Canetti 1960-ban megjelent nagyszabású vállalkozása a tömegek antropológiájának megalkotására irányult, ahol a másik pólust a hatalom jelentette. Ami pedig a kettő erőterében feltűnik az idők során: uralom, háború, halál és túlélés. Úgy gondolom, Canetti műve, bár egyedülálló vállalkozás, kapcsolódik ahhoz a törekvéshez, melynek során a huszadik század második felében számos munka született a kulturális antropológia, a történeti antropológia, a kritikai társadalomkutatás területén, vagy olyan tematikus kutatások is itt említhetők, mint Michel Foucault munkáiban a hatalom analízise. A közös motiváló háttér talán egy újfajta antropológia megfogalmazásának igénye lehetett. Canetti munkájával egy időben jelent meg Gadamer *Igazság és módszer* című műve, amely az esztétikai tapasztalat rehabilitációján keresztül a hermeneutikai aktivitást, a megértés ontológiai jelentőségét rekonstruálta. Az 1970-es évekre pedig Clifford Geertz és mások (Renato Rosaldo, James Clifford) egyre határozottabban képviselték azt a felfogást, hogy az antropológia tulajdonképpen gyakorlati hermeneutika (Geertz, 1973; Rosaldo, 1989). Ez a kifejezés a világ szövegszerű mivoltának előfeltételezésére és egyúttal az interpretációra, a megértésre utaltságra épül.

Írásomban antropológia és hermeneutika olyasféle összekapcsolásával próbálok, mely a következő kérdésekre keresi a választ: valóban megértés-e a túlélés, és ha igen, milyen morális tudást tesz lehetővé?

A TÚLÉLŐ MINT HŐS

Talán első megközelítésre egyértelműnek tűnhet túlélés és megértés kapcsolata. Ha túlélők leszünk, ez azt jelenti, meg is értettünk valamit abból, ami

történt. Maga a túlélés a bizonyítéka a megértésnek. Ha mi még vagyunk akkor, amikor valaki vagy valami már nincs, elkerülhetetlen, hogy többet is tudjunk a közben telő idő miatt. A másik oldalról megérteni azt feltételezi, hogy túlélünk valamit, hogy még vagyunk, mert csakis az élő érthet meg bármit is. Ez a látszólag egyszerű képlet azonban az élet-halál erőterében ennél bonyolultabban van jelen. Azt gondolom, maga a túlélés nem eleve garanciája a megértésnek. Túlélhetünk valamilyen eseményt, miközben nem tudjuk, hogy mi is történt valójában. Tehát a túlélés a megértésnek lehet egyik előfeltétele, de nem következik belőle szükségszerűen.

A túléléshez kapcsolódhatnak olyan képzetek, melyek más élethelyzetben egészen valószerűtlennek mutatkoznak. Ahogyan Canetti írja *Tömeg és hatalom* című művében, a túlélőn eluralkodhat a sérthetlenség érzése is (Canetti, 1989, 234–235). A hős útja ez, aki kicette magát a veszélynek, de helyállt, míg ellenfele elbukott. A sérthetlenség ilyenkor valóságos tapasztalatnak tűnik, és ez szerintem fontosabb, mint a dicsőség, amire a hősök állítólag kizárólagosan áhítoznak, mert ez már csak következmény. Joggal érezheti magát az azonos sorsúak sokaságából kiválasztottnak az, aki már azért különb, mert még megvan. A túlélő mint hős a fentről érkező kegyesség élvezője, mert képes volt helyállni, így beszédét is a dicsekvés szavai töltik ki. Mivel a hősiesség ezen formájának feltétele az ölés, de legalábbis mások halála, nem feltétlenül van morális értelme, inkább vitális értéke, hiszen a szerencse éppúgy állhat mögötte, mint a bátorság vagy a kegyetlenség, és nincs már, aki ellene vallana.

A hősnek mégis ez az archetípusa, a korai ókori eposzokban éppúgy találkozhatunk vele, mint a westernfilmekben és akciófilmekben. Elfogadottsága azon alapul, hogy ellenfelei a rosszat képviselik, és velük egyénileg vívja meg küzdelmét, ahol nem számít az idő, lehet néhány másodperc, de lehet több nap is. Az időnek ez a kiiktatása jól érzékelhető a *Volt egyszer egy vadnyugat* című film zárójelenetében, az utolsó, döntő párbajban, ahol a hős a főgonoszt győzi le, és vesz együttal elégtételt a megbocsáthatatlan sérelméért.

A magányos hősök igazságának mintegy fonákja a vezérek hatalma, akik a hódítás és a győzelem jogcímén rendelkeznek az értük és ellenük harcolók élete felett. Akár maguk is részt vesznek a harcban, akár csak irányítanak, e fenti előjogokat a hatalom birtoklása ruházza rájuk. A vezérek ilyesféle hatalma minden időben archaikus és primitív, ahogy jól példázza ezt a huszadik század diktátorainak története is. Bár a vezérek uralmának alapja az, hogy számukra nem létezik erkölcsi és morális gát, tevékenységük tartalmaz egy igazságmozzanatot, azzal, hogy nyomukban elenyészik a haladásként értett történelem

képzetének hitele, sőt, az összefüggően elgondolható történelem is illúzióznak bizonyul. Persze mindez csak annak a számára lesz elgondolható, aki túléli a vezéreket és diktátorokat.

TÚLÉLÉS ERKÖLCS NÉLKÜL

Úgy gondolom, hogy mást jelent járványokat, baleseteket és természeti csapásokat túlélni, mint háborúkat és mások hatalmát, amivel rendelkezni kívánnak az életünk felett. Az előbbi esetben a megértés a túlélés révén szerzett tapasztalati többlettudás. Ezentúl tudjuk, milyen legyőzni a kórt, sértetlennek maradni a technika vagy a természet okozta csapásokban, tudni, milyen egy földrengés vagy egy ipari tűzvész. Túlélni ezekben az esetekben nem feltétlenül jár együtt morális többlettel és erkölcsi kötelességgel. Hiszen továbbra is megmaradhatunk laikusnak, akinek esetleg nincs módja az így szerzett tudás rögzítésére, absztrahálására, továbbadására, szemben a szakemberrel, aki minél hivatásszerűbbnek tekinti munkáját, annál inkább érezheti kötelességének tudást alkotni a túlélésnek ebből az esetéből.

A természeti csapásnak nincs erkölcsi karaktere, mert nem áll mögötte az emberinek megfeleltethető szabad akarat, nem értelmezhető morálisan jó vagy rossz szándék megnyilvánulásaként. Persze ennek az állításnak ellene lehet vetni, hogy a régi időkben sokszor értelmezték a járványokat, szárazságot stb. az embernél hatalmasabb erők büntetéseként, de ne felejtsük, ekkor is többnyire önkényesnek és az emberi erkölcs szerint sokszor értelmezhetetlennek tekintették ezeket a csapásokat. Büntetésjellegük is mindig utólag derül ki, tehát valami olyasmiről kapjuk, amiről esetleg nem tudtuk, hogy rossz. Ezért a Kant-féle kötelességetikáknak sem felelnek meg, nem tekinthetőek a cselekvést megelőzően már ismerhető erkölcsi rendnek, hiszen ha elkövetünk valami rosszat, akkor arról már az elkövetés előtt és alatt is tudnunk kell(ene), hogy az. „A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét, anélkül, hogy belátnánk, a priori tudjuk, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek” (Kant, 1991, 106). A régi időkben büntető felsőbb erők azonban az esélyét sem adják meg ennek a tudásnak, így a tudtán kívül valami rosszat elkövető ember sem felelős tetteért, és – legalábbis emberi szemszögből – a büntetés inkább tűnik bosszúnak, szeszélynek, önkénynek.

A TÚLÉLÉS MINT ESZTÉTIKAI TAPASZTALAT

Más a helyzet az emberi történelemből fakadó csapásokkal. Míg a természeti katasztrófák büntetésjellegéről vallott meggyőződés elenyészett a modern korra, addig a történelem immanenciájába vetett fokozatosan terjedő új hit megteremtette az alapját annak, hogy végső értelmét erkölcsi és morális instanciákban leljük fel. A történelem ilyesféle értelmét csakis az igazolhatja, hogy az egymásra következő események emberek szándékolt tetteiből következnek, de ezek nem csupán ok-következmény viszonyban vannak, hanem a változások értékek képződését is jelentik (Vico, 1979). Tehát ahhoz, hogy a történelmet önmagából megérthetően összefüggőként gondolhassuk el, szükség van a haladás képzetére, mely szerint az időben későbbi állapotokat nagyobb mértékben jellemzik az egyén és a közösség számára olyan értékek, mint a szabadság, az igazság, a méltányosság, az egyenlőség. E képzetkör egyik határát azok a történészek, történetfilozófusok jelölték ki, akik a haladás híveként e folyamatot tudományterületük mesterként terminológiájával próbálták föltárni. A beszédmódok életszerűbb alakzataiban pedig konkrét és egyedi módon a világban zajló jó és rossz harca inntől jó és rossz szándékú emberek küzdelmévé válik. Mivel ezek a sokaságban nehezen lelhetőek fel és tűnnek ki világosan és egyértelműen, a tudományon kívüli gondolkodás típusokban, hősökben és antihősökben testésíti meg őket, akár valóban élt személyek voltak, akár a képzelet termékei. Az így képződő morális egzisztenciákat pedig esztétikai tapasztalatként jeleníti meg.

Némileg paradox módon az elit művészet a romantika után fokozatosan elfordul az ilyesféle, típusos hősábrázolásoktól, mivel az eredeti és egyszeri személyiség modern képzetére épít. Az ilyen azonosságtudat nélkülözhetetlen része a morális önreflexió, amiből gyakran a külvilág normáival való konfliktus következik. Már a romantikában és azt követően is minél kevésbé típus, minél inkább egyszeri a hős, annál valószínűbb, hogy konfliktusa támad a külvilággal, s akár morálisan fölényben van, akár meghasonlik önmagával, sorsa többnyire a bukás, a pusztulás lesz, így a modern elit művészet morális individuuma olyan integráns személy, akinek harca és tragikus veresége az ellenséges erőkkal szemben elkerülhetetlen. Személye ettől válik heroikussá, de többnyire nem lesz belőle túlélő.

Ám a népszerű művészet, és a közben megjelenő új kifejezési technikák, mint a néma, majd a hangosfilm, a rádió, a képregény és a televízió, megmen-tik a túlélő hőst. A populáris művészet a 20. században újraéleszti a barokk kor végéig virágzó főszereplő-hős típusát, amelynek számtalan alakváltozata végigkíséri az évszázadot.

A következő gondolatmenetben témám kapcsán a huszadik századi populáris filmművészetből szeretnék néhány példára hivatkozni. A Buster Keaton vagy Charlie Chaplin által életre keltett antihősök éppúgy ideszámíthatók, mint évtizedekkel később az akcióhősök (pl. Sylvester Stallone, Arnold Schwarzenegger, Bruce Willis, Mel Gibson stb.) alakításai. Az előbbieket, bár kiszolgáltatott és hatalom nélküli karakterek, sértetlenül vészeli át a rájuk leselkedő veszélyeket, így ők a hős komikus változatát, míg az utóbbiak az ókor óta ismert típusát, a sértett hőroszt képviselik – gondoljunk csak az *Íliász* kezdő énekeire. Például Rambo alakja az a túlélő, aki háborús veteránként idegenül mozog az általa átélt szörnyűségekről mit sem sejtő társadalomban. Sőt még durva sérelmek is érik, ami csillapíthatatlan bosszúvágyat ébreszt benne. Az előbb említett figurák a populáris mítoszok szélső példáit jelentik, de közös bennük, hogy egy számukra kiszámíthatatlan és ellenséges társadalomban bolyonganak, ahol nem tudják kiismerni magukat, ezért sorsuk részben a véletlen, részben az ügyességükön múlik. Olyan túlélők ők, akik magányos hősként küzdenek a filmen belüli események sodrásával. Így ha tudnak is valamit, azt nincs kinek átadni a művön belül, így a rájuk vonatkozó tudást az őket is magába foglaló narratíva, a történet-egész értelmezi és közvetíti a néző számára.

A 2. világháborút követő fél évszázados béke idején a hősök és antihősök jelenkorú világa részben átköltözött a bűnözés és bűnüldözés területére, amelynek eseményei a hétköznapi világhoz képest többnyire rejtve zajlanak. A bosszúk, árulások és üldözések azonban semmit sem vesztek archaikus karakterükből, csak a döntő leszámolások immár félhomályos parkolóházakban vagy kihalt üzemcsarnokokban történnek. A *bosszúvágy* (1974) és folytatásai, valamint a hasonló filmek (*A másik én*, 2007) a túlélőt mintegy felruhazzák a megtorlás, az önbíráskodás jogával. A túlzott erőszak és az erőltetett folytatások a Rambo-filmekhez teszik hasonlóvá ezeket a műveket, melynek során mintegy önmaguk paródiájává válnak.

Az alvilági leszámolásokat túlélő személynek egy másik, árnyaltabb ábrázolását az elmúlt évtizedek filmművészetében úgy vélem, többek között Alain Delon képviselte emlékezetes alakításaiban. Az 1960-as, 1970-es években készült bűnügyi filmjeiben hol bűnözőt (*A szamuráj*, 1967, *A szicíliaiak klánja*, 1969), hol rendőrt alakít (*Egy zsaru*, 1972, *Zsarutörténet*, 1975). Ezekben a művekben a túlélés illuzórikus állapotként lepleződik le, vagy úgy, mint rendkívül rövid örömteli pillanat a Szicíliából távozó hajó fedélzetén, amelynek aztán néhány pontos pisztolylövés vet véget, vagy pedig mint a bűnözők iránt érzett bosszúvágy beteljesülése után átélt kielégtség és üresség.

A túlélésre vonatkozó legnagyobb korpust a huszadik század második felében a háborús témákat feldolgozó alkotások jelentik. Kiemelt eseményük

a második világháború és a vietnami háború. A vonatkozó regények, filmek között úgy gondolom, a populáris és elit művészet kategóriája egyre kevésbé releváns szempont. A megértés többletét azok az alkotások hordozzák, melyek esztétikai tapasztalatában változó arányban, de ott van az irónia és a tragédia, feltűnnek az antihősök és a bukott hősök, és a sorsábrázolást képesek a hatalom és az uralom kritikájává tenni. A történelem immanens értelmének képzete a háborús tapasztalatok nyomán szertefoszlik, és a túlélők a kételkedés vagy az illúziótlanúság képviselőivé válnak. Olyan alkotásokra gondolok, mint a pl. a *Kelly hősei*, *A bádogdob*, *A tengeralattjáró*, a *Madárka*, *A szakasz*.

A háborúk eseményeit másféle probléma ábrázolni a győztes vagy a vesztes túlélők nézőpontjából, mint a deportáltak, a táborokba hurcolt túlélők szemzőgéből. Míg a háború ábrázolásának régi hagyományai vannak, és a harc, az ölés és a halál eseményei stilizált mintákra támaszkodhatnak, addig a haláltáborok és munkatáborok túlélőinek sokáig kérdéses maradt, el lehet-e mondani mindazt, amit tapasztaltak. Amit átéltek, az a 20. századi totális diktatúra működéséhez tartozik, amely a háború hagyományos formái mellett hadat visel a saját vagy a másik társadalom bármely tagjai ellen is, akiket faji, politikai vagy osztályalapon ellenségnek nyilvánít. Megfosztja őket a szabadság, a személyiség, a saját sors megélésének lehetőségétől. Ezeknek a túlélőknek először meg kellett találniuk azt a nyelvi módot, azt az elbeszélői szerkezetet, amely annak a megértését jelenti, ami a túlélés első időszakában talán még felfoghatatlannak és kifejezhetetlennek tűnt.

HÁBORÚ ERKÖLCS NÉLKÜL

A háború egyik lehetséges értelmezésben a béke normáinak felfüggesztését jelenti: szabad, sőt kötelező ölni, így ami a békében bűn, az itt elvárás, sőt norma lesz. A háború másik értelmezése szerint az erkölcsi normák egy speciális csoportja nyer érvényességet átmenetileg, amíg a háború tart. A harmadik értelmezés szerint a háború minden erkölcsi norma felfüggesztését jelenti, és az emberiség minden megnyilvánulása vagy még a háború előttről ideig-óráig továbbélő reflex, vagy a morális kiválóság ritka példája lesz.

Úgy vélem, a háború mindig kettős arculatú. A hatalom birtokosai részéről érdekeik érvényesítésének az a módja, amelyben az erőszak intézményesített és ideológiailag jóváhagyott eszköztárát veszik igénybe, ahol az indokok változatosak lehetnek: faji, társadalmi, gazdasági felsőbbrendűség, az igazság védelme, a béke helyreállítása, az elégtétel követelménye. A háborúk sorából az is kitűnik, hogy a hatalom mindig képes létrehozni a háború új formáit. A törzsek, majd

a nemzetek közötti hadakozást felváltja az első világháború, majd ezt követi a totálissá tett második világháború, utána a hidegháború, majd napjainkig a lefagyasztott helyi konfliktusok, melyek bármikor lokális háborúvá tehetők. Mindezek a jelenségek a történelem olyan deficitjét jelentik, melyek a haladás elvét és az összefüggő, elbeszélhető történelem képzetét erodálják visszavonhatatlanul.

A másik oldalt a túlélők képviselik. Tegyük fel, hogy ők, akik látták a pusztulást, a rombolást, a halált, úgy látják a háborút, mint teljes értelmetlenséget, ahol egyetlen értelmes mozzanat maradt: a háború befejezése. Miközben a túlélőre vár a helyreállítás, a pusztulás nyomainak eltüntetése, a béke körülményeinek megteremtése, továbbra is megőrizheti azt a meggyőződését, hogy amit átélt, a háború, tökéletesen értelmetlen és céltalan volt, így megérteni sem lehet belőle semmit. Paradox módon éppen a túlélés bizonyítja, hogy a háború megértése lehetetlen. A túlélő gondolhatja azt, hogy túlélését szerencsésének, fizikai-lelki erejének, bátorságának köszönheti, de ekkor is csak saját életben maradására talált magyarázatot, nem pedig a túlélte háborúra.

A TÚLÉLÉS PARADOXONJAI

Tételezzük azt, hogy mindez igaz, és a példák tágabb körére is visszautalva, értelmezhetetlen és erkölcsileg igazolhatatlan a háború, a bűnözés, és általában az erőszak minden társadalmilag intézményesült formája, amely elvitatja az egyén jogát a szabadságra, tulajdonra, a szenvedés kerülésére, sőt az életre is. Amikor valaki túléli mindezt, akkor a megértés mégis lehetséges, de mindez az egyéni létre vonatkozik, mert a háborúnak és az erőszaknak nincs ontológiája, ezért lehetetlen megérteni. Az ilyesfajta lemondás azonban csupán látszólag veszteség, valójában a világhoz való nyitottabb viszony lehetőségét rejti magában. A hermeneutika értelmezői aktivitása igényli a létezés változatos megnyilvánulási formáit. Például a „gyenge gondolkodás” hermeneutikai programja a nagy fundamentumok nélküli ontológiára épül. A metafizika erős struktúráinak lebontása magába foglalja az önmaga középpontjaként értett modern subjektumot is. A lét nyelvi természetének gondolata a nyelviség felértékelődését implikálja, amelyben a tapasztalás alakzatai is ekképpen közvetíttek (ebben szoros párhuzamot mutat a Vattimo-féle hermeneutika a Geertz-féle antropológiával, amely szintén a nyelven keresztül tartja hozzáférhetőnek a világot), és a megértés módozatában válnak hozzáférhetővé. A „gyenge gondolkodás” leszámol a szilárd, végső ontológiai fundamentumok keresésével, és helyettük a lét módozatainak sokféle, változatos megnyilvánulásával számol, melyeket

egyenértékűnek ismer el. Tulajdonképpen a magyarázat, az értelmezés válik ontológiai megnyilvánulássá, ahol a lét erős formája, a történelem maga is történetek laza szövődékévé bomlott fel, és így nem tekinthető az igazság hordozójának sem (Vattimo, 1981).

A túlélő paradox cselekedetre kényszerül: az értelmezhetetlen árnyékában meg kell alkotnia saját léte folytonosságát és ennek hiányát. Tudnia kell emlékezni és felejtetni az identitása alapjaként, miközben e cselekedetek én-azonosságának konstruáltságára és instabilitására figyelmeztetik. Éppen amiatt lehetséges mindez, mert a túlélő számára éppen a múltra irányuló tapasztalatban és a jövő felé nyíló várakozásban szakad meg valami, ami az idő- és térbeli folytonosságban is törést okoz. „A tapasztalat és a várakozás kategóriái alkalmasak a történeti idő tematizálására, mivel egymásba fűzik a múltat és a jövőt” (Kosseleck, 2003, 406).

A túlélés tudata ezáltal paradox követelést rejt magában: éppen azáltal vi-selhető el, ha beletörődünk abba, hogy amit túléltünk, annak nem volt semmi értelme. Amit megérthetünk, az a túlélésnek adományként vagy haladékként való felfogása. Esélyt kaptunk az életünk folytatására, amely azonban ugyanúgy véges marad, mint azoké, akiknek nem jutott ez a lehetőség. A túlélés figyelmeztetés: biztosan bekövetkező végünk innenső oldalán állunk még, ez lehet kegyelem vagy vakszerencse folyamánya, a legutolsó pillanatáig nem tudhatjuk, mi jön utána: az istenhívőnek az üdvösség, a szkeptikusnak a Semmi. Bármiben hisz is, annyiban bizonyos lehet, hogy „az élet rövid, amiért is nem várakozhatunk tetszésünk szerint, mert elszalasztjuk tulajdon életünket, hisz jövőnk – a halál okán – rövid” (Marquard, 2001, 379). A Marquard által is megfogalmazott paradoxon szerint e rövidség egyszerre kényszerít bennünket szakadatlan gyorsaságra és ugyanígy húzó-halasztó lassúságra, hogy minél távolabb tudhassuk a biztos véget. Vágyunk a jövőre, és áhítjuk a múltat, amely kölcsönösen egymást oltja ki. A túlélő azonban szabadulni akar a múlttól, és retteg a jövőbeli biztos elmúlástól, hiszen másokét már megtapasztalta: épp ezért a túlélőnél nem működik ez a radír-effektus – nem tud szabadulni a mégoly nyomasztó múlttól, és az idegen és riasztó jövőtől sem. Így akarva-akaratlanul a túlélő lesz az, aki egyszerre válik a múlt emlékezetévé és a jövő előhírnökévé.

ÖSSZEGRZÉS

A túléléssel kezdtem, így a cím másik felében szereplő megértéssel kell befejeznem. A fentiek nyomán a túlélő csak azáltal lehet megértővé, hogy az ember ontológiai adottságaként megtapasztalt temporális meghasonlás helyett a túlélő

a múltból és a jövőből egyaránt cipelni kénytelen magával valamit. Még az is előfordulhat, hogy csupán ennek a terhét érzi, és csak az láthatja meg, hogy mi is ez, aki útján szembejön vele.

IRODALOM

CANETTI, Elias: *Tömeg és hatalom*, Budapest, Európa Kiadó, 1991.

GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1991.

KOSSELECK, Reinhardt: 'Tapasztalati tér' és 'várakozási horizont' – két történeti kategória, in: *Elmúlt jövő*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2003.

MARQUARD, Odo: Idő és végesség, in: *Az egyetemes történelem és más mesék*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 2001.

ROSALDO, Renato: *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.

VATTIMO, Gianni: Il pensiero debole, in VATTIMO, Gianni – ROVATTI, Pier Aldo (a cura di): *Il pensiero debole*, Milánó, Feltrinelli, 1981.

VICO, Giambattista: *Az új tudomány*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.