

## A KÖZÖSSÉG MINT EGYÉN(ISÉG) – PROTOPOLITIKAI ANOMÁLIÁK ■

*Egyéniségkutatás és a lokalitás értelmezhetősége*

Meggyőződéssel vallom és hittel hiszem, hogy szárnyas szavakkal kell szólnom fő témáinkról, Egyénről és Közösségről (így, nagybetűvel írva) színesben vagy prózaian, az Ember és a társaság méltóságára, fennköltségére, építő hasznára vagy fenntartó erejére utalva. Ez a fohász vagy illúzió, egyedi fölmagasztalás vagy közösségi önkép azonban – legalább részben – csalóka.

Szélesebb kontextusban, előképekkel és olvasatokkal, aggályokkal és tapasztalati vagy megfigyelési árnyalatokkal együtt szeretném átláthatóbbá tenni, mire is gondolok, mikor a közösségi egyén vagy a közösség mint egyéniség szerepére utalok, s midőn az „előpolitikai” vagy politikát a local community oldaláról feltételként meghatározó körülményekről kínálok értelmezéseket.

Szentül hiszem ugyanis, hogy nincs személyiség, nincs egyén sem, közösség sem, sőt résztvevő vagy hallgatag közönség sem, melynek közvetlen hasznára válna a furfangos rábeszélés, a csalímese, az ideákból tákolt eszmezuhatag... – miközben hétköznapi valósága homlokegyenest más. Jól tudjuk, a személy(iség) és a közösség együttes léte éppenséggel nem is mindig harmonikus vagy szépecske, sokkal többször zord és mogorva, kiszorító vagy bekebelező, avagy csak egyszerűen „politikus” annak minden ígéretével és hiteltelenségével. Márpedig ahhoz, hogy most csupa szépeket álmodjak a közösségiség mindig biztató jelenlétéről, képzelődnöm kell egy kissé, vagy egyenesen mellébeszélnem, amit talán érthető okok miatt nem teszek.

Nincs közönség és nincsen közösség sem, egyén sem, melynek/akinek hasznára volna, ha félrebeszélnek fölötte vagy vele szemben, róla vagy általa. Nincs társaság, kör vagy magányos lélek, kit a *megettévesztő szavak* jobbra hangolnának, nemesebbre építenének, üdvéhez ténylegesen hozzájárulnának. Vannak persze eszmények, melyek nagy egység megteremtésére serkentenek, s vannak körülmények, melyek sokszor ennek megépülését lehe-

tetlenné teszik. Vannak követelések, ideák, dédelgetett képzetek is, melyek akár megvalósulhatnának, ha az értelem töltene ki az „üdvjavak” terét, s ha a közjó filozófiája hatna át mindenkire a kollektív összhangon belül. Be kell azonban látnunk: a társadalmi nyilvánosság és együvé tartozás nem egyformán hatja át a híveket sem, nem bizonyosan építi a társadalmi vallás politikai építményét, s ezért nem is teszi lehetővé, hogy mindig csak értelmes keretben, a valóság távolságtartó reflexiójaként szóljunk, utólagos visszajelzést kiépítve gondolkodjunk ezekről a belső tagoltságokról. A tudomány ünnepe lévén feladatommá érzem, hogy felmutassak valamit abból, hogy a társadalomtudós tevékenysége nem csupán „reflexió”, hanem maga is formálója, része, rekonstruálja az ember megértésének, „rehabilitációjának”, egyfajta újjáteremtésnek és életre élesztésnek, valamely közösségnek is. De feladata nem kevesebb, mint értelmező keretet, elbeszélő módot adni a történő történelem eseményeihez, megértési kísérletet formálni a szcénákra és folyamatvázlatokra támaszkodó közösségfelfogásokból, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, múltbéli példákat és átbeszélési gyakorlatokat. Sőt e mai kísérletek épp valamiféle összefoglalásra, lényegmegragadásra adnak alapot, így a *narratívák narratívái* lehetnének... – de meggyőződésem szerint csak akkor, ha érvényességükre ráismernek mindazok, akik benne élnek, ha a kutató nemcsak távlatos képet formál róluk, hanem önmagára is rákérdez, midőn valamely rendszerjelleg (struktúrát, funkciókat, dinamikát, ellenpolitikai gyakorlatot, egységképző harmóniákat) lát érvényesülni, s fölmerül benne a társadalomkritikai én, a nyilvánosság tisztelete és a tudományos közösség értékelő felfogásához kapcsolódó önkritika is.

Talán messziről indulok, de ha lehetek előzetesen hálás megtisztelő figyelmükért, akkor hadd legyek egyúttal őszinte is. Előadásom címéből is olvashatják azt a közös talányt, melyről beszélni fogok, s rövid kivonatából azt a kérdést is, van-e még városi, polgári, mentális közösség egyáltalán – ezekkel előre jeleztem azt a nehézséget is, mely ennek értelmezésében szerepet



kaphat. Olyan egyénről, a személyiség olyan dimenziójáról fogok röviden kétkedéseket előadni, s egyúttal olyan közösségről fogok beszélni, amely távolról vagy „magasról” nézve lehet teljes, lehet harmonikusnak tetsző, lehet idealizálható is – de mihelyt beljebb lépünk intimebb miliójébe, a „települési közösség mint egység” tartalma azonnal felbomlik, előviláglanak a szomszédság mint társasság nehézségei, konfliktusai is, és kiderül, hogy a város-lakó sokszor egyszerűen csak „közösségi idegen”, már korántsem az egység tagja, hanem a széthúzás eleme, száműzött ismerős, a belsőleg kialakított perifériák lakója is egyúttal. Vele szemben viszont ott áll a lakosok együttese, vélhetően-képzeltetően közössége, amelynek közös tartalma a legkülönbözőbb egyedek számára is kétesen közös ugyan, de megmarad a komunitás mint olyan köztes univerzum, amely ha önmagát meg tudja jeleníteni, legott saját személyiségjegyeket mutat föl, összehasonlíthatóan más lesz, mint a többi más hasonló – egyszóval személyként viselkedik, egyéniséget formál, sajátlagossága csak távolról lesz „ugyanolyan”, ténylegesen épp a másság adja nevét és önfelmutatásának lehetőségét is.

Mert hát hogyan épül föl a *települési közösség mint egység*, hogyan tételezzük a szociálisan is barátságosnak tetsző intim szférát, amikor közös érdekről és még közősebb értékekről, normákról szólunk? Van-e stabil garanciája a KÖZnek, KÖZÖSnek, közhasznúnak, össznépi harmóniának vagy univerzális egybehangzásoknak, s ha van, miért hiányzik ez egyre jobban? Márpedig nem szerintem hiányzik, hanem saját önképük szerint, az ő korélményük szerint, a korhangulat alaptónusa szerint és a jövőképek szerint is. Azt tételezem, állítom, hogy a közösség mint *eltérő egyének egysége*, leginkább „kifelé”, afféle mutatványként tűnik kollektív entitásnak, ám belső normái alapján már sokkal inkább a *másságok rendje* az, melyet benne tetten érhetünk. Kívülről tekintve egy rendszerben összhangok sorozatai élnek együtt (példaképpen házak sorában, lakások képében, utcák rendjében, települések szerkezetében, falvak vagy városok tömegében stb.), vagyis a másság és idegenség ellenében saját és



lokális mitudat formálódhat ugyan – de önkörén belül mindenki egyszerre részese a sokszereplős, belülről építkező dramaturgiai folyamatnak, ugyanakkor mások számára idegen is, akinek szomszédsága-társassága közvetlenül behelyettesíti-megszemélyesíti a Közösséget, mely túl nagy ahhoz, hogy elemeihez vagy kisebb egységeihez-csoportjaihoz viszonyulva egyénként vállalni tudjuk teljes odatartozásunkat. A „Közösség mint Egység” egyszerre konstruktum és képzet, talapzat és védekező bázis is – ugyanakkor mégsem közös az értékrendje (leginkább csak valakik *ellenében* az!), nem közös a sorsa (csak más sodrások közepette), nem azonosak normái (csak közhasználatra ajánlva kínálnak belső harmóniát és univerzális visszhangot).

A *közösségfogalmak* kissé túlburjánzóak és keveredettek ma már – fölsorolni őket parttalan vállalkozás volna. Ha nem is valamely nagy rendszer egységeiként, de arra mégis utalni lehetne, hogy a közösségi gondolkodásmódok alaptípusai két különböző szférára osztják a világot: a nyugati szubjektumideál mint *a személyiség abszolút tere* definiálja magamagát, ezzel szemben a keleti közösségideál oly módon rejti magába az egyént, hogy annak nincs leválási szándéka róla, *önmagát a közösségen keresztül* jeleníti meg, nem vele szemben, így maga a közösség mint személyiségjegyekkel rendelkező kollektív entitás integrálhatja az egyént anélkül, hogy az ettől elveszve, megfosztva, önállótlanul érezné önmagát. Példákat a keleti bölcséletből és irodalomból, nyugati regényekből vagy korszakos filozófiai alapművekből, filmekből vagy vallomásokból a végtelenségig idézhetnénk, itt most nem teszem. Ugyanakkor már talán azért sem lenne érdemes pusztán e két szférára osztani az univerzumot, mert mindkettő sodró átalakulások fázisában van a közelmúlt idők óta. Kelet-európai átmeneteink például a keleti típusú kollektívizmus felől a „várva zárt” nyugati felé tartanak, ahol épp ez a sajátosságunk értékes mássága volt és lehetett volna hivatkozási alapja a strukturális megújulásnak, politikai önszerveződésnek, polgári ideálok, nyilvánossági terek és kollektivitások, interkollektív hálózatok és kooperációk szempontjából, ugyanakkor mi épp a kollektivitás hiánya felé törekszünk nagy



erőkkel, fölszámolva így azt is, mi hozott örökségünk, kulturális mintánk volt jó ideje. Rendszerváltásaink értékválságai, a közelség mint ideologikus konstruktum, az együttműködést felváltó versengés nem különben olyan hatáseggyüttesek lettek, melyek a „se ide, se oda” tartozás látszatát adják immár, hiába sajnáljuk a vesztett értékeket. Így lett a hamis egységből (a „boldog békeidőkből”, a „trianoni Magyarországból”, a „reális szocializmusból”, a „nemzeti újjáépítésből”) mint örök megvalósítandó értéknormából mostanra *kinyilvánított közakaratszerű közösség*, de közben fogyatkozásnak indultak a másságtűrés energiái, megjelent a „zéró tolerancia” ideája ott is, ahol a testvérháborúk még vagy már nem is dúlnak, s lettek ismét az egyén hovatartozásának kérdései olyan protopolitikai anomáliák,<sup>1</sup> amelyre sem válaszunk, sem megbízható megoldási módunk nemigen van. Így hát most ezek teszik nyugóssá és ellenhangolttá a „közösség mint egyénekből álló egység” kérdéseit, a Bibó megnevezte „szabadság kis köreit”, s mindegyre közelebb kerül már hozzánk az egyén nyugati típusú szerepválasztéka, versengő énje, követendő modellé lett a nyugati típusú politikai demokrácia, éppúgy határolt jogérvényesség veszi körül a köz érdekeit és egyedi tónusait, nehézkesen keresi helyét a térségi identitás is, útjavesztettebb az egyén és a csoport is, miközben a kortárs közösségpolitikák, jelentszerek ennél sokkal rejtettebbek, időlegesebbek, hullámhatásoknak kitettek, közösségi oldalról egyre nehézkesebben kezelhetők. Magam húsz-harminc éve kutatok közösségeket, egyének által, saját települési terükben..., sokféle közösségi egyént és egyéni (szinte azonosítható személyiségjegyekkel rendelkező) társas miliőt ismerhettem meg úgy, hogy szinte mindegyiknek közös vonása volt *egyedisége*. Valószínűsíthetőnek tartom, hogy *nincs is más közös vonás a közösségekben, mint az egyediség...* De ez jelen korszakunkban igencsak fogyatkozóban van. Sőt maguk a közösségfogalmak is soványodóban, lerombolófélben vannak, párhuzamban az egyén közösségi kapcsolatrendjével, normáival, a csoportlélektani közállapotokkal, ellenségképekkel és mentális vagy strukturális énképekkel.



<sup>1</sup> Proto [görög] (előtagként) ősi, elsődleges, eredeti, ős-, fő-.



A közösség *önálló univerzumkénti* felfogása viszont új teret hódít. Már nem először a modernitás korában, de ténykérdés, hogy napjainkhoz egyre közeledően, vagy az elmúlt évtizedek közösségfogalmainak hullámnzó természetrajzát tudomásul véve is, ez főként csak logikai fikció, másságok közötti sziget, retorikai képződmény sokszor – viszont stabilitásának képzete vagy garanciái jelesül a lokális szervezeti léptékre mindenképpen igazak; belső norma, kifelé már sokarcú, a tükör másik oldalához igazodó, önmagát már egyre nehezebben fölismerő norma lett a közösség ideájából. A társadalomismeret éppen ezért tekinti nemegyszer feladatának, hogy egyéneket, egyének sorozatait, csoportokat, közösségeket, s végül a Társadalmat magát ez eltérőnek láttatott elméleti és empirikus-gyakorlati szinteken megismerje, megnevezze. E felfogásban, mely feladatokat, funkciókat és struktúrákat tekint érvényesnek a társadalmi egyének szervezetében vagy rendszerében, egyúttal van egy normatív értékszempont is: a közösség mint *önálló entitássá, személyiséggé válni képesség* kiteljesíti az egyén terét, megszemélyesíti a kollektivitás még talán átlátható léptékét, szinte fölnagyított mintaként/vágyképként az önbeteljesítő jóslat felé vezet a kollektivitás új eszméjét. S ez az a gyakorlati pont, ahol a társadalomismeret már nem csupán a társadalmi cselekvések rendszerét kívánja átlátni, szcénák és dramaturgiák okait tudakolni, hanem elméletei mellett empirikus megismerési orientációt, mi több, olykor kifejezetten normatív, befolyásoló, konstrukcionista hatáskört tulajdonít magának. A Társadalom és Közösségeinek meghatározása ettől nyilván visszahat az Egyénekre, befolyásolja a döntéshozókat, provokálja a társadalmi tervezőket, orientálja a politikusokat, s elszánttá teszi a „szakértőket”, a média befolyásolási eszköztárát kezükben tartókat, az individuum helyét elképzelésekbe illeszti, kollektív képzetté parfümálja.

Csakhog, mivel a tudományos nézőpont és az értelmező közösségek feladattudata is világos különbséget tesz a politikus és a tudós közé, a szakértői közreműködés felveti a tudomány felelősségét is a társadalom orientációinak, legitim működésmód-



jainak, politikai kiszolgáltatottságának terén. Persze sajnálatos, hogy bár a politikus tevékenysége demokratikus legitimációt feltételez, viszont a tudományos belátás nézőpontjai képesek ettől elrugaszkodni, ettől nem függeni, s nem számítani társadalmi jóváhagyásra, mert hiszen elvben a kutató vagy értelmező szinte egyedül a tudományos közösségnek tartozik felelősséggel a tanácsadói, orientáló, civilizatorikus értéknormákat égboltra vetítő tevékenységében. S ez hiba, az önhittség hibája, mert közben nem számít a társadalmi jóváhagyásra vagy közösségi beleegyezésre, nem függ a megértéstől, az elfogadástól, a támogatottságtól vagy bármely helyi kritikai reflexiótól. Másik oldalról viszont, a tudományos közösség felől nézve az számít mérvadó mércének, mennyiben maradhat szabad az ember a tudományos szféra elkülönült mezőjében, a mesterkélt habzású civilizációban, a reflektálatlan társas térben. Holott tudjuk jól, a szociológiai mérce, a kortárs társadalomismeret nehezen nélkülözheti az önnön létére és milyenségére vonatkoztatott önreflexív kritikát, tehát a szociológiai-politikatudományi-szociálpszichológiai vagy kultúratudományos gondolkodásnak nemcsak a szocialitást, hanem a megismerő én szerepvállalását és felelősségét is át kell látnia, ezzel pedig e gondolkodás és megismerési út határait, értelmét, céljait is meg kell határozni. Jobbára kívülállóként teheti ezt leginkább, ám akkor épp a tárgyául választott *társadalom, közösség és egyén lesz tőle távoli-idegen*. Kevés olyan társadalomtudományi terület van – s itt most ezek közül több is jelen van, a néprajztól a narratív történettudományon át a kulturális antropológiáig vagy a helytörténetírásig –, amelyen belül maga a „társadalmi tárgy” lehet, sőt kell is legyen reflektálható, élő közösség. Van viszont számos olyan nézőpont, mely ennek a belátható dimenzióknak, tudományos vállalásnak is azt a feladatot adja, hogy legyen realitásközeli, válaszadó és kérdező közelségben a megismerhető közösségek és egyének körében. A Társadalom így nem marad pusztán egzakt „tárgya”, hanem élő alanya lesz az ismeretközvetítő tudásoknak, és a tudomány állításai nem korlátozódnak csupán a tudósok nyilvánossága körére, hanem kiléphetnek a társadalmi



nyilvánosságba, a közösségépítő törekvésekbe, a kollektivistikus létmódokat segítő gyakorlatba.

Ehhez azonban hosszú út vezet. Mindenesetre: ha egy közösséget építeni kell, akkor az nem létezik magától, léte nem pusztán biológiai-fiziológiai szükségletekből fakad automatikusan, hanem szociális struktúraformálás eredménye, intézményesült alakzata is kell legyen. Az intézmény fogalmára még szeretnék visszatérni majd, előbb azonban engedjék meg, hogy korunk és közelmúlt időink közösségkonstrukciós tematikáinak néhány példáját, majd napjaink „sokféle modernitásfelfogásainak” javai közül vett alkalmi mintákból idézzek föl ehelyütt. Ennek a közösségorientált kultúraképnek elméleti és egyúttal gyakorta empirikus anyaga irigyelni valóan (vagy a pusztán szakmai ismeretekre építve valamiképpen) „az élet értelmének” ismeretét közvetíti, a *kortudat tematizálását* láthatja el. Egy-egy történelmi korszak tudományos közelítése (példaképpen a közösségelméletek, a válságtanok, a humanista deklamációk kulturológiai programossága, vagy számos esetben a lokalitás helyének és szerepének körvonalazására vállalkozó kisebbség-, politika- vagy történettudomány is) rendszeresen magára veszi az önként vállalt, esetleg a reá kirótt felelősséget, hogy az Emberről, a települési térről, a Közösségek ezt megtöltő szerepéről úgy beszéljen, mintha egy üres tartály állna rendelkezésére, melyet rendszerrel, tartalommal, célokkal, értékekkel és normákkal kívülről lehetne mintegy „megtölteni”. Nem fölismerni, leírni, belátni, elfogadni – hanem kimunkálni, megépíteni, elfogadtatni... Számos elmélet a kultúrát és a közösséget valamely kognitív térképnek tekinti, mely „leképezhetőséggel” bír, mint az egyén mintázata vagy a csoportszerkezet is, ennek pedig ebben a felfogásmódban nem saját maga, hanem a kutatói hivatástudattal közeledők a hitelt érdemlő szakemberei (így mondjuk a pedagógusok, értelmiségiek, politikusok, közösségfejlesztők, lélekpásztorok, művészek stb.). A szociológia- vagy politikatudományok számos korszakban ezt a „megismerési” célt és funkciótudatot vették magukra, még mielőtt rájöttek volna, hogy a szaktudomány legott kilép medréből, ha például





a szabadság, a közvetlenség, a társadalmi távolságok, a kollektív értékek, a normatív hagyományok belső szabályrendszerét kívánja (úgymond „társadalmilag formálható szabadsággal”) megtölteni. Az ötvenes-hatvanas évek szociálpszichológiája, a hetvenes évek amerikai és német szociológiatudománya, a nyolcvanas-kilencvenes évek nyugati politikatudománya (de még akár a kelet-európai szociológia normatív szerepvállalásának számos irányzata is) igen közel állt ehhez a mesterkéltnél, „modellalkotó” feladattudathoz, s csupán kevesek kezdtek rákérdezni arra, vajon a szocialitás feltételeinek reflexiója lehet-e magának a kritikai szociológiának, empirikus politikatudománynak, aktív szociálpszichológiának szerepköre, s vajon nem a tudomány pusztá legitimációjáról, térkereső és térfoglaló szereptudatáról van-e itt szó, mellyel maga is részt kíván magának a tudható tudások, a szocialitás belátása és az értelem szabályozása feladatát egyfajta megismeréstudományi programmá változtatni akaró törekvésekből.

És itt engedtessek meg egy igen rövid kitérőt tennem a megértés, az ismeret, a közös nyelv felé. Éppen ide indulásom előtt hangzott el a Budapesten most frissen bemutatott két Csehov-darab színrevitelének kérdései közt az a döbbszövevényes rendezői-dramaturgiai felismerés, hogy a „papíralapú”, nyomtatáscentrikus, egykor a felvilágosodás és a tudás demokratizálódását elősegítő könyvben, regényben, színpadon felmutatott művek mára, korunk fiatalabb korosztályai számára immár érthetetlen nyelven, érdektelen problematikával foglalkoznak. A weboldalakon és blogozási-chatelési kapcsolattartás szintjén épülő mindennapi közléskultúrában az irodalmi művek emelkedettsége, fordulatai, jelentéshorizontja, terjengőssége és árnyalt emberképe majdhogynem alig érvényes közlésmódok immár, sem színházat, sem regényt nem lehet szinte a kor széles befogadói közegére érvényesen megalkotni, mert nem ismerik, nem értik, nem használják, nem reflektálják a verbális szerzői közlés java részét, sem a közösségi, sem a magánmítoszokat, és így tovább. Minthogy konferenciánk egy meghatározó részében közírói, irodalmári, publicista- és közgondolkodó- vagy politikusnemzedékek sorát érintő előadásokra is sor kerül, hadd



jelezzem ennek mint kérdésnek fontosságát – de rájuk hagyva a példák felmutatását. Már csak azért is, mert az egyén és közösség viszonyában a múlt hagyatékára és a jövő perspektíváira érdemben reflektálni próbáló szaktudományok – lám, a közönség soraiban ülők nemzedéki hovatartozását és társadalmi tagoltságát is tesztelhetnénk e téren – szinte alig találhatnak érvényes megszólítási módot a jelen társadalmi korosztályok felének elérhetéséhez. Más nyelveket beszélünk, még ha talán ugyanazt értjük is. Talán sosem volt ez másként, sosem lesz egyéb módon – ezt nem tudhatom –, mindenesetre a valószínűleg főként vizuális hatás okán ekként megtervezett konferenciaplakát és programfüzetcímlap is kiválóan érzékelteti az egyén elkülönültségét, közösséghez-tömeghez képesti másszínűségét, egyedi formáját és sajátos távolságát attól a sodrástól, amely a tömegkulturális világban körülveszi, körülzajongja, és itt a vizuálisan plasztikus vörösös tömegmintában is szinte szigetbe zárja az egyént. Ez a relatív szabadság, az egyéniség lehetőségének, az egyén „világba vetettségének” és a tömegtársadalmak korában mindennaposá váló szabadságkorlátozottságának – azt hiszem – illően és sokatmondóan kifejező jelképes rajza lehetne.

Ennyiben persze, s ezt a „visszakereső” modellnyomozást vállalva az egyén és közösség, az egyéniség beágyazottsága, a személyiség és miliójének viszonya nem mai, hanem matuzsálemi korú történeti kérdés. A kritikai tartalmú közelítések, bíráló vagy közösségkonstruáló tudományos felfogásmódok (Simmel, Durkheim, Ortega y Gasset, Weber, Marx, Tönnies, LeBon, Goffman, Spencer, Freud és megannyi más teoretikus példái) némiképpen válaszul is szolgáltak a polgári fejlődéstörténet kurrens kérdéseire, s nem elégedve meg az értelmezéssel, olykor ellenpontozni is törekedvén a személyiség mind erőteljesebb kiszolgáltatottságának gazdasági vagy jogi, mentális vagy történeti státusképét a maguk orientáló vízióival, elősegíthették a még szélesebb idői perspektíva alkalmazását vagy a még részletezőbb *közösségtanulmányok* alapozását. A közösség mint „totális egység” felfogástörténetébe ékelődő más interpretációk a felvilágosodás kori „rend- és



szabadságképzetek” kantiánus programossága felől a reflexív társadalomkutatás vagy negyedszázadon át tartó legújabb kori vitáit követően (nagyjából a háborús éveket és közvetlen időköriket leszámítva a XIX–XX. század fordulójától a korai hatvanas évekig) a szocialitás és a szubjektivitás együtt tematizálásával egyfajta „értelmkritikai társadalomelmélet” megfogalmazására törekedhettek. Ebbe erőteljes hatással tört be Európa egyik oldalán a monolitikus-kommunisztikus személyiségideál nagyrégiónyi kiterjesztése, másik oldalon, a Nyugat beteljesült „alkonyataként” az a féktelenné vadult individualizálódás, melynek akár közösségelvű, akár egyén- és személyiségmentő ellenideológiái (Sartre, Arendt, Riesman, Marcuse, Derrida, Foucault, Habermas, Offe, Luhmann stb. művei) sem voltak elegendőek ahhoz, hogy közös és univerzálisan érvényes európai vagy euroamerikai (rá)ébredést hozzanak a tömegek szerepét továbbra is macchiavellista felfogásba szorító hatalompolitikák kontrasztjaként.

Nem várható senkitől, így ehelyütt és tőlem sem, hogy az egyéniségfelfogások és a közösségviziók komplex történetét fölvezoljam laza bevezetőként (ehhez éppen a térség kiváló szakembere, Hódi Sándor kétharmad életműve is szolgáltat elegendő anyagot még kisebbségi aspektusból is, de a szociálpszichológia elmúlt százötven évének főműveire sincs itt mód még utalni sem). Hangsúlyosabb kérdésnek tartanám épp az egyén- és közösségmegismerés kérdéskörében az utóbbi évtizedekben erőteljesebb hangsúlyt kapott makro- és mikroszociológiai értelmezések földidézését – ám ezek is (főként, ha a magyar tudományosságot is átható vagy serkentő gondolkodástörténeti vázlatba kellene illesztenem) sokszorosan meghaladnák az itt rendelkezésemre álló időt. De nem kívánok a tudomány ünnepén épp attól a feladattól menekedni, hogy legalább a megismeréstudományi kísérletekből annyit ne hangosítsak ki, amennyiből kitetszik: a társadalomtudományok jó része megpróbál elméleti kapaszkodókat keresni – néha-néha közvetlen közelségből afféle „útmutatásokat” is megkockáztatva –, de alapvetően azért mégsem erre valók ezek a tudásterületek. Társadalmi vagy tudósközösségi készítésre, vitákba szállva vagy



korszakos önigazolást keresve egyes teóriák még úgynevezett „válaszokat” is adnak, de ezek időbelisége, térbeli érvényessége igen változékony és esetleges, alkalmilag még önigazoló is: konferenciánk előadásai közt is szerepel neofolklorizációs és kortudatos tematika, melyek ezekről biztosan pontosabbat és közvetlenebbet tudnak majd mondani. „Magyarságtudományi” vagy megismeréstudományi szempontból alighanem azok a teoretikus közelítések lesznek inkább kiemelhetővé, hangsúlyossá mindezen korszakos gondolatok közül, melyek meggyőződéssel vallják, hogy saját funkciótudatuk azért érvényes, mert meg kell adniuk, át kell nyújtaniuk a társadalomnak a *közösségről és egyénről való tudás komplex képét*, rá kell ébreszteniük a társadalmakat a nyilvánosság körei kiépítésének fontosságára, és a (hatalom- vagy társadalom) kritikai attitűdöt a társadalomtudományos gondolkodásmód belső lelkiségévé kell avatniuk rendszertipikus határokat vonva vagy ezeket bomlasztva is a megismerés- és értelmezésmódokban.

Ez a fő törekvés, önigazoló szándék vagy korszakos feladattudat a hatvanas évektől (szinte napjainkig) elnagyoltan két nagyobb csoportba tagolható interpretációt tett érvényessé: a struktúraorientált és a kultúraorientált felfogásmódok kialakulását segítette elő. Az egyén, a csoport, a közösség és a társadalom mintegy másfél vagy egy évszázados változása már egyre kevésbé tette lehetővé, hogy a társadalomtudományok huszadik század során legrangosabbnak számító képviselői, Max Weber, Tönnies, Durkheim, Schütz, Spencer és mások teóriáit mint a kortárs világokban mindenütt konkrét példákön visszakereshető ismeretanyagot alkalmazzák vagy fedezzék fel újra meg újra. S mert a saját korukban vizsgált társadalmak maguk is jócskán megváltoztak közösségeik, egyedeik, csoportjaik, tagoltságaik, kiterjedéseik, szabadságaik vagy intézményeik köreiben, a modernitás korában immár egyre inkább lehetetlennek tűnt, hogy változatlan elvontságban még ugyanazon „általában vett” társadalmi világokról szóljanak továbbra is a kutatók. Főképpen ha közösségkutatók. A közösségnek az a XIX. századi értelme, amely még Tönnies szövegkontextusában, éppúgy tartalmazta a „kölcsonös támogatást és igenlést, mint köl-

■■■

csönös gátlást és tagadást”, illetőleg „kölcsonös és közös, összekötő érzületet, a közösség egységes akaratát egyetértésnek (consensus) tekintette, [...] különös társadalmi erő és rokonszenv” rendszeréről szól, mely „az embereket egy egész tagjaként tartja össze”<sup>2</sup> míg „az egyetértés bensőséges ismeretén nyugszik”,<sup>3</sup> de annak hangsúlyozásával, hogy „a baráti és ellenséges hangsúlyok és szenvedélyek alapját ugyanazok vagy hasonló feltételek képezik”, háttérben „a közösség nagy alaptörvényeivel”, megértéssel és egyetértéssel, rokonsággal és barátsággal, természetes érzelemmel és tartós viszonyokkal.<sup>4</sup> A közös szokások és hitek, amelyek a nép tagjainak „s életének egységét, békéjét jelentik, de semmiképp sem biztosítják”, igencsak átalakultak a „birtoklás és élvezet, védelem és óvás” révén.<sup>5</sup> A háború utáni fejlődési koncepciók közösségverziói egyre többször eltértek a háborútól nem érintett térségek/világrészek teóriáitól (a „primitívek” leírásaitól), a mind ismertebbé váló és nyugati féltékére is kiható keleti közösségelméletek részben alternatív képzetet is formáltak a növekvő individualizmusélményekkel szemben, a szocialisztikus képzeteknek viszont sokat ártott az orwelli társadalmak vagy a szolzszenyicini gulágok felvilágosító természetrajza. A nyugati „szervezet-ember” és a kelet-európai „falanszterlakó” különbségei ezért nem is csak a szociálpszichológiai elméletekre vagy politikai lélektani megfigyelésekre voltak súlyos hatással, hanem a szépirodalomra éppúgy, mint a közösség szervezésre, a hagyománytartó falusi világra ugyanúgy, mint a városi proletár vagy polgári kiszolgáltatottság, értelmiségi „rétegtudat” vagy a struktúra más szereplőinek életszférájára. A (falusi, tanyai, pusztai, szaharai, esőerdői vagy hegylakó) „hagyományos közösségek” újrakeresésének, egyfajta neofolklorizáció kezdeteinek éveit is voltak ezek, s ha nem is váltak a társadalmi rétegződés közösségi komponenseivé, de újbóli témává avatásuk megerősítette az alapkérdést: A posztfeudális, „reális szocializmusban kifejlődő” vagy a későbbi „posztmaterális” közösségek kollektivitások-e még a mélyebb és tartalmasabb értelemben, vagy csupán szerkezeti elemek a társadalmi gépezetben, cementlapok az „alapban” vagy strukturális hordozók a „felépítményben”...?

■

<sup>2</sup> Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom*. Budapest, [1887] 1983, Gondolat, 26., 30.

<sup>3</sup> Uo. 31.

<sup>4</sup> Uo. 31–33.

<sup>5</sup> Uo. 34.

■■■

Az Egyén mint társadalmi szereplő, aktor helyének és „funkciójának” redukált képletét kínáló funkcionalista vagy poszt-materialista felfogásmódok a közösségi szerepkeresés terén egyre növekvő székszisszel regisztrálták az emberszerep kész mintáinak halványodását. Ugyanakkor a Közösség mint a társadalmi egyének mozgáspályáit behatároló univerzum formális funkciójának meghatározása (vö. a nyolcvanas évek hazai vitáit az akkor kezdődő „helyi társadalom kutatások” határaitól és tapasztalati anyagáról) mégoly gyakori „triviális” vagy idealizált képletekbe kényszerítése ugyancsak félrevitte a két főszereplő viszonyrendszerének ábrázolását. Az „ösztöneitől cserbenhagyott lény” (az Ember) iránykeresési, értéktételező, stabilitásra berendezkedő, összehangolt együttműködést tételező felfogásmódja<sup>6</sup> a kutatásokban és teoretikus-ideologikus megközelítésekben részint rendszermodellekben látszott leírhatóvá lenni (pl. Parsons, Myrdal, Hogbin, Papp Zs.), részint pedig intézményelméletekben, melyek az egyén szerepét a struktúrában betöltött helye szerint regisztrálták, de nem csupán helyi értéke, hanem hasznos tevékenysége, társas kapcsolatai alapján. A polgári filozófia legragyogóbb teoretikusai például nem csupán valami „univerzális mintán” dolgoztak a nyolcvanas évektől kezdve (sem Nyugaton, sem Kelet-Európában), a krízisteóriák nem tiszta és elvont kategóriákba tagolták regionális felfogásmódjukat, hanem a társadalmak saját világainak tudományos felfogásmódját egyre inkább áthatotta a cselekvések racionalitását az *individuum felől* tekintő felfogásirányzat is. A másik, jobbára korábbi irány, mely a *társadalmi cselekvések elméletét* tükrözte, az Én és Te viszonyát, a közösségek természetrajzát immár nem e kölcsönviszony átélése, „szubjektivitása” felől közelítette meg, hanem az individuum szerepét, a „társadalom mint egész” és a „közösség mint totalitás” lehetséges megismerését a közösségeiben föloldódó személyiség képletére vetítette ki, a társadalmat nem mint szociális rendszert kezelte, hanem valamiféle „funkcionális absztrakcióként” beszélt el (erről Karácsony András írt részletes ismertetőt Helmut Schelsky „antiszociológiáját” elemezve).<sup>7</sup>

■  
<sup>6</sup> Gehlen, Arnold: Antropológiai kutatások. Az intézmények értelme. In Balogh József szerk.: *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény*. V. kötet. Budapest, [1961] 1968, Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, 62–65.; Malinowski, Bronislaw: A funkcionális elmélet. In Huszár Tibor – Somlai Péter szerk.: *A szociológia története 1917–1945 között. Szöveggyűjtemény*. II. kötet. Budapest, 1974, ELTE BTK – Tankönyvkiadó, 227–230.

<sup>7</sup> Karácsony András: Helmut Schelsky „antiszociológiája” [online]. *Elméleti Szociológia*, 1995. 2. sz. 5–16. <http://ebooks.gutenberg.org/Wordtheque/hu/AAACGI.TXT>



Schelsky és az intézmények/személyek cselekvéslogikáját firtató kutatók (Gehlen, Claessens, Craig) nemegyszer funkcionálisan/antropológiailag értelmezték a cselekvéseket, fölsoztották az életvilágokat szociális rendszerekre, rendszerhez kapcsolódó cselekvésekre, valamint úgymond „minden egyéb másra”, így intézményesülési állapotokra, funkcionális szerepekre, absztrakciós fokokra, „alapokmányokra”, „abszolút motívumokra”, konszenzusra, legitimációra stb. A német társadalomtudományban korszakos hatású jogantropológiai szemléletmód, amely nem pusztán „jogeszményekre” utal, amikor egyedről, személyről, „önmagának abszolút célokat kitűző” lényről beszél, éppen Schelsky kritikai szociológiai álláspontja alapján tanúskodik arról, hogy a társadalom – miként a „lélek” a pszichológiában vagy a „szellem” a filozófiában – már inkább egyfajta metafora, nem pedig az elmélet egzakt tárgya. Az eme felfogásban szereplő egyén Schelskynél olyan lény, „akinek döntésétől függ a tudatos, célmegvalósító emberi cselekvés »abszolút végcélja«, de szükséglet számára, hogy ezt a döntést meghozza”.<sup>8</sup>

Ámde mondhatja-e bárki és bárhol, hogy a mi közösségünk pusztán metafora? Vagy hogy talán számadatai alapján már nemcsak az, hanem családok hálózata, falu, kisváros, kisebbség vagy „súlyozott többség” inkább? Úgy vélem, nem, s valamely „elvont”, akár idealizált közösségről okoskodni én éppen az egyén szerepe és terepe, léte és környezetével való szimbiózisa, integráltsága alapján nem tudok, vagy nem látom érdemesnek. Viszont azt tapasztalom, a szociológiai, demográfiai, statisztikai, s akár a történeti vagy kisebbségkutatási dimenziókban efféle „számszaki közösségmeghatározás” oly gyakori, hogy ezekről épp az egyén „nevében” kell most tagadóan fogalmaznom. Talán túl direkt bizalmatlanság jele ez a kvantitatív kutatásokkal szemben, de ezek adatszerű felelőtlensége idejekorán eluralta a társadalomtudományos „(látszat)objektivitás” szerepkörét, s oda be nem engedte jó időn át a kvalitatív kutatásokat, emberközeli szempontokat, lakospárti településleírásokat vagy szerepek és kölcsönös viszonyok alapján Közösséget tételező (megengedő, kimutató, feltáró,



<sup>8</sup> Schelsky, Helmut: Die Erfahrungen vom Menschen. *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 1979. 168. Idézi Karácsony 1995.



belátó) felfogásmódokat. Nem mindenki teszi meg ezt a minőségi/mennyiségi, kívülről/belülről, elszigetelten/komplexen, pillanatfelvételnél vagy kontinuitást vállalóan elvű distinkciókat, de napjainkhoz közeledve a tudománytörténeti átalakulások mind egyre határozottabban hajlanak a minoritás-központú, kisközösségre fókuszált, struktúráközi belátásokat vagy „neotribalizmust” kereső elméleti irányvonalakhoz – s ez is megfontolásra érdemes, vajon miért teszik, kik, hol és hogyan teszik...

A korszakos jelentőségű Arnold Gehlen például az ember „világra nyitottságával” és épp ily súllyal „hiánylény” mivoltával kapcsolta össze az intézményproblematikát, és ezzel antropológiai jelentőségük alapján értelmezte a korai intézményelméleteket. Egykori strukturális antropológiai alapkönyve<sup>9</sup> a funkciófogalom révén „a társadalmi élet folyamatait mint a konstans, az emberi természetben megalapozott igények és szükségletek számára létrejött teljesítményeket ragadja meg. A jogszociológia ezen megközelítése a jogot mint az antropológiailag megalapozott emberi szükségletek teljesülését magyarázza. A modern antropológia (Scheler, Plessner, Gehlen) és mélypszichológia (Lorenz) már nem beszél az ember ontológiailag egyértelmű, »rögzített« természetéről, hanem a biológiailag megalapozott szükségleteket a megvalósulásukban variábilisnak látja. Az ember »hiánylény« – valotta Gehlen. Világra nyitott, nem specializált, így intézményekre van szüksége. A társadalom funkciója, hogy az ember biológiai ösztöneit ellenőrizze és irányítsa. Az intézmények funkciója: az ösztönként hiányos emberi viselkedés irányítása. Amennyiben az intézmény a jog forrása, akkor az antropológiai jogszociológia a jogra mint az embert ellenőrzőre, irányítóra tekint”.<sup>10</sup> S a jog antropológiailag megalapozott szükséglete ugyan látszólag távol esik konferenciánk kétszereplős témakörétől, ám a kulturális szükségletként értett jog mint a közösség intézményeinek létindoka mégis komoly súllyal van jelen a korszak társadalomtudományi kutatásaiban.<sup>11</sup> Sőt épp a tradicionális kulturális antropológia fontosabb megállapításai szolgálták a szociológus-jogelmélenc Schelsky számára kiindulópontként az intézményeket mint az em-

■  
<sup>9</sup> Gehlen, Arnold: *Der Mensch* [S. I.], 1941, [s. n.]. [Magyar fordítás: *Az ember*. Budapest, 1976, Gondolat.]

<sup>10</sup> Karácsonyi 1995.

<sup>11</sup> Gehlen, Arnold: *Antropológiai kutatások. Az intézmények értelme*. In Balogh József szerk.: *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény*. V. kötet. Budapest, [1961] 1968, Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, 48–65.; Landmann, Michael: *Filozófiai antropológia*. Uo. 66–98.; Plessner, Helmuth: *Az organikus fokai és az ember*. Bevezetés a filozófiai antropológiába. Uo. 99–125.





beri szükségletek objektivációit megnevező felfogásban: úgy képzelte el, hogy az örök ideák és a társadalmi szervezetek stabilitása valamifajta változatlan statikusságot kölcsönöz az intézménynek, s bár Gehlen aprólékosan ismertette a „lélek történeti” alakulását (a példa kedvéért a modernség szubjektivitását), de intézményelméletében ezt a szempontot nem következetesen alkalmazta, ezért Schelsky úgy vélte: Gehlen társadalomfelfogásában az időtlen intézmény fogalmának központi helye nem teszi lehetségessé az intézmény és jog viszonyának objektív tematizálását. Nem sokkal később Habermas nézőpontját már mint Gehlen „intézményellenes” felfogásának ellendiskurzusát nevezhetjük a kor irányadó beszédmódjának. Talán máig legfontosabb nyilvánosságtörténeti opusaiban<sup>12</sup> „már szembeállította a »funkcionalizálódott« közvéleménnyel az informális, személyes, nem nyilvános csoportok kommunikációs folyamatait, s a diskurzus már akkor fontos kategóriaként jelent meg. A diskurzus nem intézmény, hanem inkább »ellenintézmény«. [...] Ettől eltérő módon, de ugyancsak a jogi problematika figyelmen kívül hagyásával jellemezhető Dahrendorf társadalomelmélete, [aki] az osztály- és szerepelmélet összekapcsolásával szerzett hírnevet. A szocialitás alapegységének, a szocialitás építőkövének az uralmi viszonyokat tartotta. A modern társadalmak osztálykonfliktusainak alapszerkezetét a mindenféle uralmi viszonyban fellelhető »uralmi helyzet« és »alávetett helyzet« közötti szerepek elválasztásában ragadta meg. Nemcsak a weberi »hatalom-uralom« megkülönböztetésén lépett át, hanem a hatalmi érdekekben feloldotta a jogot is”.<sup>13</sup>

S ha ez mint korszakos teoretikus vita látszatra távol esne Egyén és Közösség viszonyától, érdemes számításba vennünk, hogy a hatvanas években még a „morálként felfogott politika”, az „ésszerű politika”, az „igaz társadalom” antik hagyományokra kacsintgató vagy aktuálpolitikai tónusú felfogásmódja a közösséget valamiféle „nem egyénként” fogta fel, a hatalmi kormányzást jogi kérdésnek, a társadalmi legitimitációt pedig az uralmi rend elismerési vagy elismerést megtagadó gyakorlatának, melynek közvetítő eszköze mindig az *intézmény*. Schelsky szerint ugyanis az

■  
<sup>12</sup> Habermas, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest, 1962, Gondolat; Uő: *Theorie und Praxis*. Neuwied, 1963. Idézi Karácsony 1995.

<sup>13</sup> Karácsony 1995.



intézmény egyén és közösség szükségleteiről gondoskodik, köztük meglévő/hiányzó harmóniákat, dinamikákat formál, biológiai és szervezeti stabilitást biztosít (és generál maga is), hierarchizálja ezeket, változásokat eszközöl, ha szükségesek. Ebben a kulturális antropológus Malinowskihoz nyúl vissza, akinél az intézmények mindig szükségleteknek, másképpen nevezve: sajátlagos strukturális funkcióknak szintézisei, melyeket hierarchizál, „magasabb fokú” vagy „levezetett” kulturális szükségletekké alakít biztosítva ezzel a stabilitást a biológiai alapösztönöktől a közösségi értékekig és életmódig. Shelskynél az intézmény nemcsak a stabilitási tényezők, hanem a folytonos változás, dinamika fenntartója is, mely révén a társadalmi közösségek új szükségleteket s ezzel új meg új intézményeket hoznak létre és elégitenek ki, körkörös generálva egymást. „Schelsky<sup>14</sup> intézmény alatt olyan szociális képződményt értett, aminek az időszerűsége és stabilitása mélyebben megalapozott a tervező célszerű cselekvésnél, és aminek a funkciója kevésbé helyettesíthető a társadalmi élet számára, mint a tudatos célokból és érdekekből gyorsabban létrejövő szervezetek funkciója. Intézmények ugyan létrejöhetnek szervezetekből, de e kettő nem azonosítható.”<sup>15</sup>

A hatvanas-hetvenes években megszorodó intézmény- és szervezetelemzések a szükségletek teljesülésére, funkcionális sikerességére, szocializációs és integrációs hasznára fókuszáltak, majd ráébredtek, hogy mindez társadalmi viselkedésmódokat, eszméket, tudati struktúrákat is generál. Shelsky már ezen intézmények „tudati oldalának” meghatározásával a modern kritikái és reflexív szubjektivitást szorgalmazta jelezve, hogy a „modern intézmények csak úgy képesek stabilitást elérni, ha tekintetbe veszik a célképzeteket, eszméket, azaz a felfokozott szubjektivitás szükségletét”. Vagyis nem a résztudományok absztrakcióit akarta „egész emberré” szintetizálni, hanem ezeket az absztrakciókat akarta átvilágítani annak a reflektáló absztrakciója révén, amit az emberben az empirikus-analitikus gondolkodás nem ragad meg. Schelsky elméleti célja határozottan megfogalmazódott: az individuumból (az én-te viszonyból) kiinduló weberi, schützi elméletet

■  
<sup>14</sup> Schelsky, Helmut: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Düsseldorf–Köln, 1965, Diederichs, 33–55. Idézi Karácsony 1995.

<sup>15</sup> Karácsony 1995.



és a rendszerszemléletet a társadalmi cselekvés magyarázata során össze kell kapcsolni. Ezek nem kizárják egymást, hanem komplementerek, vagyis az intézményelméletnek ezeket valamiképp össze kell kötni. Az említettek túlmenően Schelsky azért is részesítette előnyben az „intézmény” fogalmát a „szociális rendszerrel” szemben, mert az előbbi absztrakciós foka alacsonyabb, s így a realitásközeli szociológiai megismerésmód számára alkalmasabb fogalmi eszköz. Az intézmény értelmezésének történetében Spencer az intézmények statikus elméletét fejtette ki, majd a szükségleteket funkcióként megragadó Malinowski elmélete jelentett fordulatot, aki a cselekvések során kielégített funkciók, aktivitások csoportszerű szerveződését nevezte intézménynek. Az intézmény és a szabadság kérdését nem egymást kizáróként, hanem összekapcsolódóként látta. Az intézményelméletnek éppen az az alapkérdése, miképp lehet szabad az ember az intézményektől és az intézményekkel szemben? A személy autonómiáját – Riesmannal vitatkozva<sup>16</sup> – nem a társadalomkívüliségben látta megalapozhatónak. A társadalom és a személy szembeállítása nem reális ellentét, hanem analitikus különbségtevés, mégpedig azért, mert a társadalomban egyaránt megtalálhatók a személyt védő és a személlyel ellenséges szociális folyamatok, struktúrák. Milyen, a személy autonómiáját, integritását fenyegető tényezőkre ütközhetünk?

Az anonimitásba, speciális racionalitásokba, atomizálásba az ipari társadalom munkahelyein, a reklám uralmába és a személyes tapasztalatok helyett álló kép és hang által közvetített világismeretbe a médiában, bürokratikus szuperszervezetekbe a tervező és igazgatott társadalomban, az ember lelki és szellemi életét megváltoztató uralmi technikákba a társadalomtudományokban (pszichológia, pszichiátria, pedagógia, publicisztika, közvéleménykutatások). A kiszolgáltatottság hálójában miként talál támogatást a szabadságára törekvő ember? A szabadság nem adható fel, mert „a szabadság az emberi egzisztencia kontrafaktuális életcélja”.<sup>17</sup> Schelsky szilárd meggyőződése, hogy a személy autonómiája csak „társadalmi” cselekvő lényként reális. Az ember „jogi” személyként



<sup>16</sup> Schelsky 1965, 41.

<sup>17</sup> Schelsky, Helmut: Die Erfahrungen vom Menschen. *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 1979. 24. sz. 211. Idézi Karácsony 1995.



képviselheti cselekvési igényét másokkal, a társadalommal szemben. Az autonómia alapja, hogy „jogi” személy, azaz személyének lényege „társadalmi”. Amikor Schelsky az individuális szubjektivitás és a szociális objektivitás összekapcsolásával alakította ki intézményfelfogását, akkor ebben egyértelműen kifejeződött az antropológiai megalapozás igénye. Ez nemcsak azért kapott fontos szerepet, mert Schelsky szenvedélyesen érdeklődött az amerikai „kulturális antropológia” (mindenekelőtt Malinowski) újszerű művei iránt, hanem ebben a német idealizmus hagyományával való szembehelyezkedése is kifejeződött, vagyis az, hogy nem akart az „empirikus” megalapozásról lemondani. A filozófiától az antropológián keresztül vezetett a társadalomtudományig ívelő híd, s ezen a hídon Schelsky igencsak tudatosan kelt át. Schelsky elhatárolódása a parsonsi rendszerelmélettől nem magyarázható azzal az egyszerű tétellel, hogy Schelsky az „egész ember” védelmében szólalt fel, s így szükségképp problémát jelentett számára az „individuum eltüntetése”.<sup>18</sup>

Schelsky szemléletváltozásának aprólékosabb idézése itt most látszólag indokolatlannak tetszhet. Ám érdemes figyelembe venni, hogy a magunk posztoszocialista közösség- és egyénképe korántsem független a társadalomtudományok által definiálni kívánt egyén- vagy közösségfogalmaktól, illetőleg e teóriák változás- vagy fejlődéstörténetétől. Schelsky korszakos hatásában benne van Gehlen kritikai értékelése is. Ama felfogásé, amely Luhmann teóriájával áll szemben, utóbbit a rendszerelmélet konzisztens volta (vagy képzete) fejében szinte feledni látszott, hogy a cselekvésemélet nem csak rendszerfunktionalitásból és ennek perfekcionista képletéből áll. Helyette azt húzta alá, hogy a cselekvő lények és „környezeti funkcióik” csak részben építenek politikai integrációs viszonyrendszerből, de Malinowski nyomán már sejtetően a biológiai ösztönök ellenőrzése és irányítása alapján az intézmények irányító és ellenőrző funkcióin túli jellegére is érdemesnek tartotta utalni. Ebben az értelemben gondolt Schelsky az antropológiailag megalapozott szükségletek keretében a célszerű cselekvés tudatosságára, az intézmények

■  
<sup>18</sup> Karácsony 1995.



ebben kialakított kreatív szerepére, az individuum befolyásolásában a fölrendelt társadalmi erőkre is. Értelmezésem szerint épp ez az a politikai vagy kulturális tőke, amely egyén és közösség közötti határterületeken, cselekvési folyamatokban, szituációs játésmákban a szabad és tudatos lét feltételrendszereként érvényesül, áttételesen befolyásolja a szociális viszonyok összességét. De úgy látom, bizonyos kötöttségekkel. Ezek közül az első az, amikor az egyén képes és tudatos szabadságépítő aktivitása révén hajlandó is megkonstruálni a maga társadalmi határait, egyén és csoport, csoport és másik csoport, csoport és közösség, közösségek és ossztársadalom közötti viszonylatokat. E téren *az egyén már magában állóan is intézményként viselkedik* – ha nincs is székháza vagy adószáma, igazgatósági tanácsa vagy portása, privát vécékulcsa és extra parkolóengedélye. Már Schelskynél is látható az egyén terébe vetített „viszonosság”, mely a partnerek közötti (csoport, család, törzs, közösség stb.) reciprocitásról, interakciós tartalomról szól. Sosem a társadalom egésze, csupán nagyobb vagy kisebb csoportjai kerülnek viszonyrendszerbe, csakis az individualizált partnerkapcsolatok formálják a tényleges kölcsönhatásokat. Ugyanitt vizionálja a jog „személyre vonatkozását” és a jövőre vonatkozás kiszámíthatóságát, vagyis a *stabilitás* igényét (Malinowskinál is alap kategória!), amely a különbözőségben meglévő egyenlőségeket, az uralkodók és az alávetettek társadalmi-politikai ellentétét, az uralkodó cselekvésében kifejeződő „kollektív” joggal szemben álló „individuum jogát” úgy interpretálja, mint „a kötelezettségeknek az uralom egyenlőtlensége közepette a jog révén elérendő egyenlőségét.”<sup>19</sup> Ennek révén a személyre vonatkoztatott jog épp a szabadság-cselekvés feltétele az „egyenlőség a különbözőségben” elv részeként, meghatározottan konkrét történelmi helyzetben és feltételek között – ugyanakkor csakis ez teremtheti meg az ellentétes helyzetű egyének kollektív uralmi rendszerét, továbbá a hatalom jogát az uralkodásra, vagyis a legitimációt is. Nélküle a hatalom jog nélküli, a szubjektum tehát hatalmi forrás és ellensúly is. Ezért állítom, hogy akár (szimbolikus vagy környezeti interakció értelmében) az egyén *intézmény is*.

■  
<sup>19</sup> Schelsky, Helmut: *Die Soziologen und das Recht*. Opladen, 1980, Westdeutscher, 134. Idézi Karácsony 1995.



Személyéhez kötött (jogiasult alapú) szerződésviszonya az állammal nem pusztán „objektív” és „szubjektív” jogok kontrasztjában gyökerezik, hanem (legalábbis a felvilágosodás óta és a modern polgári fejlődéstörténetben mindenképp) magában az uralmi formában megjelenő társadalmi kényszerekkel szembeni alapállapot, a szerződéselméletek bázisa, a személyek integrációjának alapja, hisz ezáltal teszik az egyént a szerepek hordozójává, önálló döntéshozóvá, kooperatív partnerre, s magának a társadalomszervezetnek elemi részévé is. Schelsky olykor ennél tovább is megy, midőn az egyén integráltságának és autonómiájának feltételévé teszi a szervezettel szembeni cselekvést, mely a szociális funkciók horizontján nemcsak társadalmi vagy csoportintegritás kérdése, hanem védelemre szoruló szerepkör is, sőt az egyén védelmének jogossága kifejezetten kihat az uralommal szembeni cselekvés terén túl a funkcionalitás szempontjából jól szervezett társadalomban együtt élő megannyi csoport, társadalmi szervezet és közösség belső dimenzióira is, melyeknek az egyén nemcsak szereplője, de alkotója is, nyilvánosságának és kollektív funkcióinak garanciáit jelentő *auktora*, formáló hőse.

Még bevezetőmben állítottam, hogy nincs más, *nincs is más közös vonás a közösségekben, mint az egyediség*, s azt is, hogy ez viszont jelen korszakunkban igencsak fogyatkozóban van. A közösség *önálló univerzumkénti* felfogását is ezért az egyén és közösség viszonyát belülről meghatározó természete alapján idéztem föl. A rugalmas kölcsönviszony tételezése annyiban tehát nemcsak logikai fikció, hogy az egyéni másságok mint közösségek közötti szigetek formálják a stabilitás képzetét vagy garanciáit, de egyúttal a másságtételezésekben és az idegenségkonstrukciókban is meghatározó jelentőségre tesznek szert, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltakozatosabb átbeszélések révén az *átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival* bánnak, egyszóval: valamiféle közösségkonstruálásban vesznek részt.

Az átélés mint közösségi konstruktum nem ismeretlen a szociálpszichológia és a személyiség-lélektan elemzői számára:



a racionális érdekevezéreltség kontrollja, a csoporthoz-tartozás mentális tartalmainak korszakos lehetőségei vagy akadályai, az „in-group” és a csoportpozíció mindig is alaptétel az egyén közösségi érvényesülésében kiegészülve az idői momentummal, a psziché alakulásával, a körülmények szorításával, a csoportkohézió formálódásával és az interperszonális vagy csoportközi vetélkedések túlélési esélyt kínáló feltételeivel. Az érzelmi hovatartozás, önbesorolás szentimentális logikát követve mindig énhatárait is keresi, mikor közösségre talál, s fordítva is: nincs csoport, nincs közösség egy egyén kiteljesülési küzdelmeinek, énhatárai kiterjesztésének feltételegyüttese nélkül. Ha az idő nem kedvez a közösségnek, ha a nagyobb társadalmi cselekvési terek és normák csak retardálnak, a racionális-pragmatikus elvek kerülnek túlsúlyba lépítve a közösségi szolidaritás, kölcsönhatások, kapcsolati kultúrák hálózatát is, megbomlik a közösség, csoportokra esik az egység, egyénekre mállik szét a csoport is. Ez az a pillanat, mikor lehetőség nyílik a közösségi és szervezeti kultúrák rendszerét, a humánus létmódok és életformák méltó belátását intézmények és interkulturális találkozások lehetőségeként vagy akadályaként definiálni. A *Kultúrák és szervezetek (Az elme szoftvere)* című kötetben a szerzőpáros, Geert Hofstede és Gert Jan Hofstede a kultúrát mint mentális programot, relativizmussal és változásában értékelendő, de mérhető értéket tekint, s a kultúra átélése, sokkja, közvetítése és a multikulturális megértés lehetősége válik tétte példázatos megjelenítésükben, melyben a „digitalizált metaforákból” nemcsak a tudásköztség és tudományköziség sejlik föl, hanem maguknak a kutatóknak önreflexív világa, „mitudata”, a hetvenes-nyolcvanas években nyújtott teljesítménye is. A szerzői szándékban rejlő üzenet, „a metaforák ölni tudnak” deklarációja egyaránt olyan megvalósult víziókat és detektált másodpolitikai folyamatokat enged sejteni, amelyek a mai kérdések közt a túlélés problematikáját húzzák alá. Az interkulturális együttműködés és szerepe a túlélésben a rendszerszemléletű kultúra képeként sugározza a nemzeti kultúrákon belüli és azokon kívüli, nemzetközi egyenlőtlenségek imázsait, az interkulturális sokk folytonosan



jelenlévő kommunikációit egészen addig, hogy a személy és közössége kultúrák és szervezetek konvergenciáira, divergenciáira, erkölcsre és morális befektetésre épülhetnek csupán, mert enélkül az értékrendszerek csakis a drámai robbanásokra, közös szimbólumok devalválódására, a mentális szoftverek korlátainak hardverszintű kezelésére lesznek kárhoztatva, vagyis a tudatos kontroll elemi szükségességére, a szervezeti kultúrák relatív (vagy relativista, relativizáló) magasrendűségét kísérő esendőségre figyelmeztetnek bennünket.

Amit a közösségbomlás veszélyeiről, az identitásátrajzolódás kényszereiről tehát mégiscsak el kell mondani, s amit nem örömmel említek, de megfontolását kiváltképpen fontosnak gondolom, az a közösség személyiségkénti megjelenése és az egyén intézményként elgondolása mentén megfogalmazható. E téren talán nem jelzek új felfogásmódokat, de hangsúlyozom, hogy az egyén közösségfüggő mivoltának és a közösség egyén meghatározta karakterének változandósága (jó, ha nem több évezredes) kultúráképehez hozzátartozik a kulturális örökség kollektivistikus tartalma is – már ahol ilyen kitermelődött, megmaradt és átadásra kerül viszonylagos állandósággal. De közben a világ megosztottságának növekvő veszélye, mely a hidegháború időszakának lezárultával korántsem tűnt el nyomtalanul, nemcsak a kulturális értékek új atlaszának megformálását szorgalmazza, hanem a globális kapcsolatteremtés, kommunikáció és szimbolikus vagy metabolikus politika új „szoftvereinek” kialakítási, programozási esélyeit is. Ebben a kultúráközi globális szférában nem föltétlenül a világháló networképítési kísérletei az uralkodók (még nem!), de csak akkor nem, ha a nemzeti kultúrák és a kultúráközi kölcsönhatások a sztereotípiák, etnocentrizmusok, dogmák és xenofóbiák mellett a nemzet alatti szintek kooperációjára, mentális programok egyenlőségi elveire, lokalitások és globalitások kereszttetszeteiben kialakuló interkulturális találkozásokra épülnek. Egyének és közösségek belső, közösségek és közösségek egymás közti, valamint e két szint társadalmi léptékű kölcsönhatásaira, melyek sosem elvont térben zajlanak, hanem nagyon is konkrét relációkban.





Alaptételelem az volt előadásomat megelőzően, hogy a lakótéri (városi, falusi, szubkulturális, korosztályi, életmód- vagy érték-közösségi) relációrendszer olyan emberi sokaságok funkcionális mivoltában kiemelt vagy struktúráját tekintve piederstálra került helyszíne, ahol a legfőképpen érintettek egyéniségének éppen számassága, tömege okán nincs egymással érdemi kapcsolata, vagyis egymáshoz és közösségeikhez képest folyamatosan idegenekké válnak. Idegenségük nem okvetlenül a félelemmel és bizonytalanságokkal körülvett *ellenségre* jellemző vonás, hanem pusztán léthelyzet, biztos pozíció a struktúrában, amely azonban nem egykönnyen és korántsem mindenki számára egyformán áttekinthető. Egyszóval, (alighanem már a falu is, de) a *város mint tételezett közösség*, kollektív entitás eleve magában hordja ama képzelenséget, hogy szervezett egésznek, társadalmi térben lehatárolt egységnek tessék, noha éppen határtalanságai vagy határátjárásai adják alapvonását. Ugyanakkor mindama felismerhető jegyek, amelyek tanyán, faluban, erdőben, pusztán vagy sziklaszirteken már messziről jelzik egy idegen *idegen* voltát, itt furcsamód éppen a térbeli közelség miliójében öltenek idegenségálarcot. Olykor persze valódi arcuk ez... Minthaismerősök, kváziközösségek tehát, látszatra „kezelhető közelségben” vannak egymással, s minden érintett szereplő jól tudja, hogy alapvonásukként *tételezhetően idegenek*, de más, kívülálló okok miatt vállalniuk kell, hogy e térbeli entitás valamiféle önálló közös vonással bír, mely vonás felismerhető, kezelhető, definícióra alkalmas, olyasmire, mint a szomszédság, társas-kapcsolati besoroltság, városlakói státusz, (lakó)polgári identitás stb. A filozofikus távolságból ez egyén és közössége konkrét miliójébe közelítve tisztán láthatjuk, milyen globalizációs fenyegetettség veszi körül vagy fosztja meg olykor Zenta népét is, milyen belső korosztályi, vallási, életmódbeli, értékrendi és más kritériumok formálják végül, hogy hiába szeretnénk, szociálpszichológiai vagy történeti értelemben mégsem láthatók át a távolról egységesnek tetsző kisváros belső körei, a státuszok nem írják le valódi sorsokat, csupán egyénekre épített szerephelyzeteket kínálnak.



Városról szólva szívesen és következetesen megkülönböztetem a tényértékű, az értékalapú, a lehetséges és a konstruált vagy elbeszélte közösséget, melyeket állandósult kölcsönviszonyok szüntelenül változó alá- és fölérendeltségi játszmái hoznak létre. A *városi másságok*, mint az uralomviselők, az elit, az underclass vagy a proletárosodó középpolgárság, a migránsok vagy a hajléktalanok különbségei nemcsak megjelenítői, hordozói a reájuk ruházott szerepeknek, hanem reflexív, esetleg interaktív formálói is e szerepképleteknek, de egyúttal fölismerhetővé teszik azt is, hogy a város mint társadalmi univerzum olyan önérvényesítési attribúciók gyűjtőhelye, olyan másságot befogadni kész helyszín, amely az *interferenciák* sajátosságosan nagy tömegét képes hordozni hosszabb időtávon is.

E felfogásmódban a város mint értékkonstruktum a közösség és az idegen konstrukciójának is terméke. Olyasfajta szabályok, kategóriák, tervek és normák összessége, melyek alapján az emberek értelmezik a világukat, melyben legközvetlenebb scénáriók formájában a maguk szándékait kivitelezhetik. S bár a világ népességének egyre nagyobb hányada immár nagyvárosi, de a falu mint *kollektivitás* közismert képzet maradt annak példázataként, ahol több generáció él lokálisan definiálhatónak tűnő térben, ahol a rokonsági hagyomány átláthatóbbnak tetszik, s e nézőpontból a város az *individualitás* szinonimájává lett, ahol mindezek hiányoznak. Megkockáztatnám a képzetet, hogy a városi lakosok, a poliszpolgárok összességére tekintő szemléletmódra akkor és ott, azoknak és akként van szükségük, akik a nem csoportszerű, nem is egyénre szabott kommunikációban érdekeltek: az idegenkénti definíció valójában egy hétköznapi, de konstans jelenség megmutatkozása, kizárást és bekebelezést érvényesítő szemlélet. A tárgyiasított „közösségi ember”, a személyközi kommunikációk és kultúraközi kölcsönhatások egyvelegéből kiragadott városlakó épp a tárgyiasítási folyamatban nyeri el úgymond közösségi tagságát, mert hisz anélkül talán csupán szám, adat, pozíció lehetne végül is. A közösség keresése mint szerepmagatartás a pszichológia régóta ismert jelensége, melyben az egyén énkövetési



és önmegfogalmazási gyakorlata olyasfajta szereptudat ébresztésére alapozódik, melyben a környezet kicsinylése lesz garanciája az én növekedésének. Ezáltal lehetséges, hogy a napi interakciók tömege az egyének többsége szempontjából úgy hat, hogy „maradéktalesanul elfogadja a kulturális sémák által neki felajánlott személyiségformát, így aztán szakasztott olyanná válik, mint a többiek, amint ezt el is várják tőle. Az »én« és a világ közötti különbözőség eltűnik, s ezzel együtt a magányosságtól és a tehetetlenségtől való tudatos félelem is megszűnik.<sup>20</sup>»

A nagyvárosiság és az abban kiszolgáltatott individualizációs állapot persze nem vetíthető Zenta vagy más lokális szférák belső világába valamely triviális tükörrel. De épp a helyiek a megmondható, mennyiben érvényes ez itt és így.<sup>21</sup> Magam azt tapasztalom, hogy a messziről idealizálható kellemes kisvárosi állapot a belső kapcsolatrendben megannyi súlyos konfliktus, interperszonális függésrend, normák és szokások, kényszerek és nyomások mentén alakul-rendeződik vagy keletkezik újra, s maga a település mérete, a lakosok közérzete vagy aktivitása nem közvetlenül ettől függ csupán, de meghatározó közösségihiányok okozóivá épp ez a folyamat válik. Mi több, ma már egyre nehezebben hisszük egyértelműnek, hogy globális rendről, homogén modellről volna szó, s nem inkább valami egymásba átfolyó, keveredést okozó, fragmentumok játékból keletkező kölcsönhatások rendszeréről.<sup>22</sup> Viszont épp azért,



<sup>20</sup> Fromm, Erich: Menekülés a szabadságból. In Zrinszky László szerk.: *Magatartásminták – azonosulás*. Budapest, 1978, Gondolat, 63.  
<sup>21</sup> Papp Richárd szerk.: *Délvidék/Vajdaság. Társadalomtudományi tanulmányok* [online].

Zenta, 2007, Vajdasági Magyar Művelődési Intézet. [http://www.mtaki.hu/uj\\_intezeti\\_kiadvanyok/papp\\_richard\\_szerk\\_delvidek\\_vajdasag.html](http://www.mtaki.hu/uj_intezeti_kiadvanyok/papp_richard_szerk_delvidek_vajdasag.html); Papp Richárd – Szarka László szerk.: *Bennünk élő*

*múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet* [online]. Zenta, 2008, Vajdasági Magyar Művelődési Intézet. [http://www.mtaki.hu/uj\\_intezeti\\_kiadvanyok/papp\\_szar\\_ka\\_bennunk\\_elo\\_multjaink.html](http://www.mtaki.hu/uj_intezeti_kiadvanyok/papp_szar_ka_bennunk_elo_multjaink.html)

<sup>22</sup> Niedermüller Péter: *Sokféle modernitás: perspektívák, modellek, értelmezések*. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté szerk.: *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiái és modelljei a globális világban*. Budapest, 2008, L'Harmattan, 10–11.



mert ez a „sokféle modernitás”, „patchwork solutions” a leghétköznapibb konvergenciákat és divergenciákat (közelítő és távolító mozgásokat, hömpölygő hatásokat) generálja, szinte tudható, hogy az azonos vagy eltérő nyomás, a kapcsolódások sűrűsége és tartósságának ereje vagy gyengéi a legkülönbözőbb helyzetekhez való kreatív alkalmazkodás kényszerét eredményezik, a résztvevő szereplők a legkülönfélébb városi szcénákat használják ki a maguk eszközeivel, hogy más-más sebességen, változó tartalommal és hatókörben teljesítsék ki a mindennapi élet aktusait, szcenárióit. Appadurai korszakosnak tekinti e közösségeken belül a képzelet szerepét, a társadalmi kapcsolatokat vezérlő víziókat, az elképzelt közösségek átélési élményét, illetve mindazon virtuálisan konstruált tájakat is, melyeken belül az egyén a maga kollektív reprezentációit (Durkheim) vagy szociotájjait kulturálisan megteremti.<sup>23</sup>

Nem a tudomány napja, hete vagy hónapja kedvéért és tiszteletéért mondom, hanem éppen kritikájaképpen is, hogy a kutatói közösségeknek kétségtelenül vissza kell térnie az életvilágok megismerésének alázatos, társadalomközeli formájához, lokális világok megértésének mikroszintjeihez, közösségek értékének újrafölismeréséhez akkor, ha még képes tartani a megismeréstudományok alapfeladatát, a megértés és az értelmezés kötelezettségét, a megnevezés felelősségét, a még egyáltalán létező, újraformálódó vagy újonnan keletkező közösségek értékének megbecsülését. A globalizációs folyamatok, játszmák, téték és többmentes mérkőzések sem állhatnak csupa metatársadalmi verzióból, intézményi struktúrák állapotrajzából vagy prognózisaiból, hanem a szükségképpen lokális világok sokszínűségének, az egyének és sorsok, csoportok és kölcsönhatások, határok és határátlépések mélyebb dimenzióinak fölismerésére kell vállalkoznia. Talán épp úgy, ahogyan konferenciánk előadói egy-egy sors, egy elbeszélő közösség, egy identitáshelyzet, egy életút, egy kertész vagy egy település, egy irodalmi hős vagy alkotó életvilágának megnevezésére vállalkoznak. Kívánom, hogy itt is, most is (de nem csak itt és ma) sikeres legyen ez a megismerési kísérlet, konferenciánk érdemben tudjon hozzáadni a zentai életvilágok, közösségek, egyének és

■  
<sup>23</sup> Appadurai, Arjun: Különválások és különbségek a globális kulturális gazdaságban. In Niedermüller–Horváth–Oblath–Zombory: i. m.



csoporthoz, kollektivitások és társadalmak mind ritkább harmóniájához olyan szempontokat, melyek nemcsak az itt élők számára, hanem maga a társadalomtudományi kutatói közösség számára is belátható távon érvényesnek tetszik majd...

## ÖSSZEFOGLALÁS

A városlakó mint „közösségi idegen”, a szomszédság mint a *társasság* feltétele és a közösség mint *önálló entitássá*, személyiséggé válni képesség lehetnének dolgozatom körülhatároló fogalmai. A divatos elemzési szcénákra és folyamatvázlatokra támaszkodó közösségfelfogások, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, épp e *narratívák narratívái* lehetnének, de a másságtételezésekben és az idegenségkonstrukciókban, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltozatosabb átbeszélések révén az átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival bánnak, egyszóval valamiféle közösségkonstruálásban vesznek részt. Hogyan épül hát föl a *települési közösség mint egység*, hogyan tételezzük a szociálisan is barátságos intim szférát, amikor közös érdekről és még közelebbi értékekről, normákról szólnak. Van-e stabil garanciája a KÖZnek, KÖZÖSnek, közhasznúnak, össznépi harmóniának vagy univerzális egybehangzásoknak? S ha van, miért hiányzik ez egyre jobban?



