

SIK DOMONKOS¹

AZ ANÓMIÁTÓL A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁIG

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.29

ABSZTRAKT

Noha a pozitivisták Durkheim korántsem kritikai tudományként képzelte el a szociológiát, az anómia fogalma mégis fontos vonatkoztatási ponttá vált a kritikai elméletek számára. A tanulmányban annak a kérdésnek eredek utána, hogy ez miként volt lehetséges, és milyen folytatási irányokat jelöl ki a társadalomkritika számára. Az anómia egyrészt az integráció problematikájához kapcsolódik, amennyiben a munkamegosztás patológus formájaként kerül bemutatásra. Másrészt viszont a szenvedés egy olyan határállapotként is elemzésre kerül, ami nem egyszerűen a cselekvési képesség megakadásának, hanem az élet önkezdő feladásának veszélyét hordozza magában. Ez a kettős beágyazottság fejezi ki azt a modellt, amire a kritikai elméletek a későbbiekben támaszkodnak: Durkheim vizsgálódásai a társadalmi integráció olyan torzulására mutatnak rá, ami szélsőséges esetben az egyéni élet folytathatatlanágát eredményező szenvedéshez vezet. Az öngyilkosság központba állításával Durkheim a társadalmi patológiák legvégső tétjét jelölte ki, azt sejtetve, hogy a társadalmi zavarok nem egyszerűen problémát okoznak a cselekvőknek, hanem adott esetben ellehetetlenítik létüket. A nyomdokain haladó olyan kritikai elméletek, például Habermas kommunikatív cselekvés zavaraira vagy Honneth elismerés-megvonásra vonatkozó diagnózisai ennél óvatosabban fogalmazzak, amikor általában a pszichopatológiákat említik az integráció zavarainak egyéni következményeként. A tanulmányban e párhuzamokat és különbségeket tekintem át, elmélettörténetileg alapozva meg egy a társadalmi szenvedés határállapotaiból kiinduló kritikai elmélet megközelítését (Sik 2018a, 2018b).

Kulcsszavak: társadalmi szenvedés, Durkheim, Habermas, Honneth

¹ ELTE Társadalomtudományi Kar Társadalomelmélet Tanszék

FROM ANOMY TO THE PHENOMENOLOGY OF SOCIAL SUFFERING

ABSTRACT

Even if the positivist Durkheim did not imagine sociology as a critical science, his notion of anomie became central for critical theories. The article analyses why this happened and what the broader consequences of Durkheim's theorizing are for contemporary critical theories. On the one hand anomie is related to the problem of social integration, while on the other hand it is described as the expression of extreme social suffering, potentially leading to suicide. This double embeddedness indicates the relevance of anomie for further critical theories: it expresses distortions of social integration causing the experience of unbearable suffering. Critical theories continuing the path set by Durkheim, such as Habermas' theory of communicative action or Honneth's theory of recognition, apply a similar strategy when naming distortions of integration as causes of social suffering manifesting in psychopathology. However, they are more cautious, as they do not connect the extreme case of suicide with dysfunctional integration. The article explores these parallelisms and divergences in order to establish a critical basis rooted in the extremities of social suffering (Sik 2018a, 2018b).

Keywords: social suffering, Durkheim, Habermas, Honneth

AZ ANÓMIÁTÓL A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁIG

A társadalmi szenvedés fogalma ellentmondásos szerepet tölt be a szociológiai kutatásokban. Egyfelől a testi fájdalmat és a lelki megpróbáltatást egyaránt magába foglaló szenvedés értelmezése meghaladja a társadalomtudományos gondolkodás kereteit. Másfelől a társadalomtudományok mégsem mondhatnak le erről a feladatról, amennyiben a kezeletlenül maradó szenvedés a társadalmi zavarok kitüntetett indikátorának tekinthető. Mindezek alapján nem meglepő, hogy a kérdést elsősorban a szociológia egy olyan speciális ága állította középpontjába, ami egyszerre nyitott az interdiszciplinaritás irányába, és elkötelezett a patológiák vizsgálatára. A kritikai elméletek arra tesznek kísérletet, hogy ne csupán a társadalmi integráció mechanizmusait, hanem azok torzulásait is feltárják (Renault 2010). Ennek során pedig impliciten vagy expliciten az általuk okozott szenvedésekre is óhatatlanul utalnak. Noha a társadalmi zavarok leírhatók valamely absztrakt normatív bázis alapján is (pl. igazságosság, egyenlőség), azonban végső soron csakis a belőlük fakadó, cselekvő által átélt szenvedéstapasztalatok képesek arra, hogy a diszfunkciók árát érzékeltessék (Adorno 1973: 17–18). A társadalmi lét minőségét ebben az értelemben az határozza meg, hogy adott integrációs viszonyok mekkora – potenciálisan kiküszöbölhető – szenvedést okoznak.

A különböző kritikai elméletek az integrációs zavarok és szenvedések leírásának eltérő oksági modelljeit kínálják: a Frankfurti Iskola első generációja elsősorban a kapitalizmus paradoxonjaiból kiindulva az értelemvesztés jelenségeire fókuszált (Adorno–Horkheimer 1990, Marcuse 1990), a második generáció számára a rendszerek expanziójával összefüggő morális és demokratikus deficit (Habermas 1987), a harmadik generáció számára pedig a privát és nyilvános elismerés megvonásából fakadó identitászavarok (Honneth 1995) álltak az elemzés középpontjában. Az ugyanakkor közös e megközelítésekben, hogy a szenvedés fenomenológiai jellemzése nem önálló elemzések tárgya, hanem a társadalomelméleti konstrukció függeléke. Így az elidegenedés formáját öltő szenvedés a kapitalista termelési viszonyok következményeként; a kommunikatív életvilág zavarai a rendszerdifferenciálódás gyarmatosító hatásának eredményeként; az önbizalom, önbecsülés és méltóság hiánya pedig a szeretet, szolidaritás és jogi elismerés hiányaként kerül bemutatásra. Pusztán ezen – a kritikai elméletek szűk körére kiterjedő – áttekintésből is belátható, hogy a különböző integrációs modellek felől a társadalmi szenvedés más-más típusai válnak hozzáférhetővé, miközben az alternatívák vakfoltban maradnak. Ebben az értelemben a társadalmi zavarok fenomenológiai következményeinek megragadására törekvő kritikai elméletek óhatatlanul korlátozottak: az, hogy milyen szenvedésekhez férnek hozzá, végső soron *ad hoc*.

Ezen esetlegesség ugyanakkor korántsem szükségszerű. Durkheim pozitívista szociológiája egyszerre kínál modellt arra, hogy a társadalmi zavarokat paradox integrációs viszonyokként értsük meg (anomikus munkamegosztás), és arra, hogy a szenvedés tényszerűen megfigyelhető formáihoz (öngyilkosság) férjünk hozzá. Ilyenformán Durkheim segítségével kísérletet tehetünk a kritikai elméletek esetlegességének feloldására: amennyiben sikerül az organikus szolidaritás zavarai és az élet folytathatatlanságában kifejeződő szenvedés

közi oksági elemzés általános elméleti tanulságait azonosítani, úgy a késő modern kritikai elméletek horizontja is kitágíthatóvá válik. Ennek megfelelően első lépésben Durkheim kutatási programját rekonstruálok. Ezt követően azt vizsgálom meg Habermas és Honneth példáján keresztül, hogy a kortárs kritikai elméletek miként módosítottak ezen elemzési logikán. Végül az összehasonlítást követően egy olyan folytatás mellett érvelek, ami a durkheimi stratégiát alkalmazza, ugyanakkor ezt kortárs integrációelméletekre és szenvedéstipológiára támaszkodva teszi.

DURKHEIM: A MODERNITÁS MORÁLIS ZAVARAINAK BELSŐVÉ TÉTELE

Durkheim legfontosabb korai alkotásaiban a módszertani alapvetések kidolgozása mellett a társadalmi integráció történeti modellezésére és a társadalmi zavarok elemzésére vállalkozott. A társadalmi viszonyok elemzésének tétjét – a születőben lévő szociológián belül korántsem ritkaságszámba menő módon – általános filozófiai kérdések jelölték ki. Célja az volt, hogy az egyszerre növekvő individuális szabadsággal és újszerű, a korábbiaknál nem ritkán szorosabb kényszerekkel (pl. piac) jellemezhető, modern társadalmak moralitásának lehetőségterét rekonstruálja. Egy olyan morális válságból indult ki, melynek megoldására az utilitarista vagy etikai-esztétizáló individualizmusban kiteljesedő, hagyományos morálfilozófiai eszközök alkalmatlannak bizonyultak. Ezek helyett Durkheim olyan megközelítést keresett, ami nem redukálja a cselekvőket sem egy önérdekét, sem pedig az értékeket vakon követő modellre (Némedi 1996: 25–26). E célból az egyén és társadalom viszonyát a maga komplexitásában vizsgálta: egyaránt feltárva, hogy miként keretezik a kollektív kényszerek az individuális cselekvő mozgásterét (társadalmi tények), hogy milyen modern specifikumai vannak e viszonyoknak (organikus szolidaritás), és hogy milyen újszerű kihívásokkal néz szembe az egyén e keretek között (anómia).

Ilyenformán a pozitivista korszakban, különböző témákban íródott gondolatmenetek egy sajátos ívet írnak le: miközben az önálló tényosztályként felfogott társadalmi viszonyok oksági elemzésére irányulnak, ezt részben a célból teszik, hogy az egyén szintjén lezajló változásokat meg tudják ragadni. A modernitás morális alapjaira vonatkozó kérdés végső soron az individuumra mint újfajta társadalmi kényszereknek kitett entitásra irányítja a figyelmet. Ebből a megközelítésből kutatási feladatként következik mindenekelőtt a moralitást működtető mechanizmusok feltérképezése: miért és miként veti alá magát a kollektív szabályoknak az egyén? Másrészt az integráció funkcionalitásának megértése mellett fontossá válik a zavarok feltérképezése is: milyen torzulásai képzelhetők el a kényszerként adott szabályoknak és milyen következményeik vannak?² Az előbbi kérdésre elsősorban a *Munkamegosztás*, az utóbbira pedig *Az öngyilkosság* hivatott választ adni.

Bizonyos értelemben a normatív szabályozás legelemibb formájának az elnyomás tekinthető. Ez nem más, mint valamely tartalmilag meghatározott, közös gyakorlatokban szüntelenül kifejezésre jutott – és ennyiben a kollektív tudatot kifejező – mintától való eltérés szankcionálása (Durkheim 2001: 94–95). Belátható, hogy e keretek között a bűn nem egyszerűen valamely ártalom okozásaként kerül értelmezésre, hanem a kollektív rend megsértéseként. Valójában a bűn által okozott materiális kárnál, a közösség megsértéséből fakadó

² E kérdések mellett a korszakban csupán hallgatólagos problémaként van jelen a morálfilozófiától elválaszthatatlan episztemológiai kérdés. Amennyiben az erkölcsi döntések elválaszthatatlanok a valóságra vonatkozó ítéletektől, úgy tisztázást igényel, hogy a mechanikus szolidaritás viszonyai között domináns szerepet játszó „kollektív tudatnak” milyen lehetőségei vannak az organikus szolidaritás keretei között (Némedi 1996: 65).

szimbolikus veszteség nagyobb súllyal esik latba. Így nem meglepő az sem, hogy a retorzió sem a kárcsökkentés vagy helyreállítás logikáját követi, hanem a kollektív sérelem szimbolikus megtorlását. Az ilyen értelemben represszívnek tekinthető morális logika, azáltal hogy a különbözőséget szankcionálja, végső soron a társadalom tagjait homogenizálja. A normatív szabályozás e formája a társuláshoz való kapcsolódás világos kereteit jelöli ki: a közös gyakorlatok feltétlen követése révén válik a csoport tagjává az egyén, és a tőlük való eltéréssel írja ki magát a csoportból. A kollektív tudat által meghatározott szolidaritás ebben az értelemben tekinthető mechanikusnak: az egyéni tudatok diverzitása helyett a szokások megkérdőjelezhetetlen autoritásán és nekik való automatikus alárendelődésen alapul.

Noha a represszív logika elsősorban a premodern társadalmakra jellemző, teljesen a modern társadalmakból sem tűnik el. Ehelyett azt lehet mondani, hogy fokozatosan egyre nagyobb teret kap mellette a normatív szabályozás alternatív formája. A restitutív jog szemszögéből a bűn szimbolikus dimenziója háttérbe szorul: ha úgy tetszik, egy metafizikai ballasztjától lecsupasztított, anyagi és személyi sérelmek szintjén leírható káreseménnyé válik. Ennek megfelelően a szankció is a jóvátétel logikáján alapul, vagyis az okozott károk helyreállításán (Durkheim 2001: 122). Ahogy egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a normák kikényszerítésének represszív logikájával szemben annak restitutív logikája, úgy nyílik egyre nagyobb tér a kollektív tudattól való eltérés, vagyis az egyéni tudat számára is. Ez a változás nem csupán specializációt és individualizációt tesz lehetővé, hanem egyúttal egy újfajta szolidaritás iránti igényt is létrehoz. Minthogy a csoporttagság feltétele többé nem a hasonlóság lesz, így a világlátásuk (egyéni tudat) és foglalkozásuk (egyéni gyakorlatok) szerint egyaránt különböző cselekvőknek új alapokra kell helyezniük az együttműködést. Ez lesz a funkcionális differenciálódásból fakadó egymásra utaltságra választ kínáló organikus szolidaritás, valamint az annak központi mechanizmusaként felfogott szerződéses társulás.

A modernitás ebben a megközelítésben egyrészt a kollektív tudatra visszavezethető, homogenizáló moralitás háttérbe szorulásával, másrészt a kölcsönös függés tényéből fakadó, heterogenizáló moralitás térhódításával jellemezhető. Ebben a konstellációban az integráció zavarai nem egyszerűen az egyik vagy másik diszfunkcióként írhatók le, hanem legalább annyira a kettő felemás kölcsönhatásának következményeként. Előbbire példa a munka és tőke konfliktusa, vagy az ipari és kereskedelmi válság mint a teljesítmények összehangolásának koordinációs zavara (Durkheim 2001: 352). Az utóbbi lehetőséget legvilágosabban az anomikus munkamegosztás fejezi ki. Az organikus szolidaritás szerződéses viszonyai abban az értelemben soha nem lehetnek kizárólagosak, hogy maguk is létrehoznak egy olyan szubsztantív erkölcsiséget, ami magához a szerződéskötéshez szükséges: ez nem más, mint a szerződés betartására vonatkozó imperatívusz. A szerződés alapjának fenntartására értelemszerűen csakis a szerződés elveitől függetlenül szerveződő szabályozó mechanizmus képes. Egy olyan intézményi gyakorlat, ami szubsztantíve az egymásrautaltság szolidaritását tartja fenn, azonban formálisan a kollektív tudat represszív logikájára támaszkodik: ez praktikusán a kölcsönös függőség moralitásától, vagyis a szerződés betartásának imperatívuszától való eltérés szimbolikus megtorlását jelenti. Ilyenformán anomikus munkamegosztásról akkor beszélünk, ha az egymásrautaltság nem hoz létre olyan moralitást, ami lehetővé tenné a különböző funkciók közti szerződéses koordinációt (Durkheim 2001: 365).

Az anómia nem egyszerűen a szubsztantív normák hiányaként értelmezhető, hanem az organikus és mechanikus szolidaritás kölcsönhatásának zavaraként: az előbbi működéséhez csakis az utóbbi által biztosítható előfeltételek diszfunkciójaként. A szabályozás e hiánya nem egyszerűen amiatt kiemelt jelentőségű, mert a munkamegosztás hatékonyságának leromlásával, társadalmi konfliktusokkal és dezintegrációval jár, hanem azért is, mert az egyén szintjén – egy eredetét tekintve társadalmi – szenvedést okoz. Ahhoz, hogy ezt az oksági összefüggést pontosabban megérthessük, a társadalmi tények Durkheim módszertani munkájában kidolgozott fogalmára kell utalni. Ezek legfontosabb sajátossága, hogy hasonlóan a természeti tényekhez, olyan külsődleges adottságként jellemezhetők, melyek kényszerítő erővel bírnak az egyénre nézve. Az esetek többségében ez ugyan nem tűnik fel a cselekvő számára, azonban amint megpróbál ellene hatni, kikerülhetetlen jellege nyilvánvalóvá válik. Ebben az értelemben a társadalmi tények osztálya a kényszerek egy olyan formájára utal, ami nem a természetből fakad, hanem magából a társakkal való együttélésből. Ezek további sajátossága, hogy nem csupán a kényszerítés közvetlen pillanataiban fejtenek ki hatást: minthogy a szocializáció és nevelés folyamatában belsővé teszik őket a cselekvők, képessé válnak arra, hogy önmagukra alkalmazzák az eredendően külsődleges kényszert (Durkheim 2000: 275–279).

A szolidaritás különböző formái ebben az értelemben tekinthetők társadalmi tényeknek. A kollektív tudat és a kölcsönös egymásrautaltság moralitása egyaránt olyan kényszerstruktúrára utalnak, amihez a cselekvők nem csupán igazodnak, de egyúttal belsővé is teszik azt.³ Ilyenformán az általános viselkedési mintázatokról való eltérésre adott represszív válaszok, valamint a közös célokhoz való igazodást biztosító restitutív koordinációs mechanizmusok együttesen nem csupán a modern cselekvő lehetséges viselkedésmintázatait határozzák meg, hanem egyúttal a tapasztalati terét is strukturálják. Ebből következően, amennyiben akár a mechanikus, akár az organikus szolidaritás szintjén zavar támad, úgy az az integrációs diszfunkciók mellett egyúttal interiorizált torzulásként is megmutatkozik. Az anomikus munkamegosztás esetében ez a szerződéses viszonyokat megalapozni hivatott normákat illető elbizonytalanodás formáját ölti: amennyiben a restitutív logika alapjaként szolgálni képes kollektív tudat nem alakul ki vagy sérül, úgy a cselekvő elveszti a társakhoz való kapcsolódás lehetőségébe vetett hitet. Ha a kollektív tudat nem teszi megkérdőjelezhetetlen normává a szerződéses viszonyok betartását, úgy senki sem lehet biztos azokban a megállapodásokban, melyek az interakciókat és világhoz való viszonyulást hivatottak megszervezni. A szabályozatlanság e szélsőséges hiánya korántsem veszélytelen az egyén számára: szélsőséges esetben olyannyira megterhelővé válhat, hogy az egyéni élet folytathatatlanoként mutatkozik meg. Ez a lehetőség fejeződik ki az anómia és öngyilkosság közötti kapcsolatban (Durkheim 1982: 227).

Az anomikus munkamegosztás olyan különböző jelenségek, mint a gazdasági válságok vagy a hirtelen konjunktúra, tehát a piaci folyamatok szintjén fejezik ki a kölcsönös egymásra utaltságba vetett hit megingását. Az előbbi esetben a szűkösség fenyegetése, az utóbbi esetben pedig a bőség lehetősége következtében adja fel a kooperáció elemi normatív kereteit a cselekvő. Hasonló összefüggések figyelhetők meg a munkamegosztási rendszer különböző ágazataiban: míg a legdinamikusabb szektorokban (kereskedelem, ipar) az anómia króni-

³ Ezen a ponton joggal merül fel a kérdés, hogy milyen belső struktúrákat hoz létre a mechanikus szolidaritás alapjául szolgáló represszív kényszerítési logika, valamint az organikus szolidaritás alapjául szolgáló restitutív logika. Bár ezeknek a kérdéseknek Durkheim maga nem eredt nyomába, hipotézisként megfogalmazható, hogy a szocializációnak, valamint az identitás strukturalásának különböző pályáit jelölik ki: míg az előbbi egy autoriter formára utal, addig az utóbbi egy az egyén döntései számára nagyobb teret biztosítóra.

kusnak tekinthető, addig a legstabilabban (mezőgazdaság) kevésbé jellemző. Az előbbi társadalmi pozíciókban a versengés totalitása ássa alá a szerződések morális alapjait; az utóbbiakban ezzel szemben a represszív logika továbbélése erősíti meg azokat (Durkheim 1982: 240–244). Az anomikus munkamegosztás a makro piaci szint mellett a magánszférán belül is kifejeződik a válás jelenségében. A házasság felbomlása abban az értelemben nem pontszerű esemény, hogy egy a felek számára nem kielégítő együttélés végpontjának tekinthető. Ilyen értelemben a válás valójában a házasságon belüli anomikus kapcsolatra utal. A válás elterjedtsége a házasság szabályozó hatásának meggyengülését fejezi ki: ahol a válás általános jelenség, ott kevésbé érvényesül a házasság kötelező érvénye, vagyis kevésbé érvényesül a családi együttélést megalapozni hivatott represszív mechanikus szolidaritás. Ebben az értelemben a házasság mint bármikor felbontható szerződés bizonytalanná válik: nem olyasvalami, ami kikényszerít egy munkamegosztási formát, hanem csupán instabil együttműködés (Durkheim 1982: 257).

Az anomikus munkamegosztás piaci és családi formái, miközben eltérő társadalmi terekben átéltek zavarokra utalnak, potenciális hatásuk tekintetében hasonlítanak egymásra: mindkét eset olyan szenvedéshez vezethet, ami szélsőséges formában öngyilkosságot eredményez. Az anomia mint a társadalom szabályozásának zavara ebben az értelemben – hasonlóan a természeti tényekhez – olyan hatást képes kiváltani, ami a legalapvetőbb szintjén meghatározza az emberi egzisztenciát. Az öngyilkosság mint kutatási téma kiválasztása ebből a tudománypolitikai szempontból válik érthetővé. Első látásra úgy tűnik, hogy aligha lehet elképzelni ennél kevésbé szociológiai témát, amennyiben az nem más, mint az egyén, végső kétségbeesésében, a társaktól függetlenül, önmagán végrehajtott, saját létezésének megszüntetésére irányuló cselekvése (Durkheim 1982: 32–34). Így, ha ennek társadalmi összefüggéseit sikerül felmutatni, azzal a szociológia általános embertudományos relevanciáját minden kétséget kizáróan sikerül igazolni. E tudománypolitikai hozadék mellett ugyanakkor az öngyilkosság témaválasztása a társadalomkritika lehetséges elméletstratégiája számára is tanulságos.

Az öngyilkosság társadalmi okaira rámutatva Durkheim akarva-akaratlanul kijelöli a „társadalmi szenvedés” maximumpontját is. Az organikus és mechanikus szolidaritás egyensúlya élet és halál kérdése: anomikus felbomlása akkora terhet ró az egyénekre, hogy az élet potenciálisan folytathatatlanná válik számára. Ez az összefüggés nem csupán a modernitás morális válságának tétjét jelöli ki, hanem egyúttal a kritikai szociológia körvonalait is. A társadalomkritikának nem csupán a társadalmi integráció és szabályozás zavarait mint az igazságtalanság és diszfunkcionalitás kifejeződéseit kell bemutatnia, hanem egyúttal arra is törekednie kell, hogy a torzulások belsővé tételének következményeit dokumentálja. Ennek során az egyéni szenvedéstapasztalatok különböző formáit kell szociológiailag megértenie, feltárva azok társadalmi okait. Érdemes hangsúlyozni, hogy Durkheim stratégiájában a társadalomelméleti szint és a fenomenológiai szint nincs leszámazási kapcsolatban egymással: maga a vizsgált szenvedéstípus nem közvetlenül következik a társulási formák leírásából. Az egy olyan önmagában álló „tény”, ami a szociológiai magyarázat mellett, akár alternatív (pl. pszichológiai, természeti) oksági modellekben is értelmezhető. Az öngyilkosság kiválasztásával Durkheim elkerüli azt a csapdát, hogy a társadalmi szenvedést – erre önmagukban csak korlátozottan alkalmas – szociológiai terminusokban kelljen bemutatnia. Ehelyett olyan megkérdőjelezhetetlen fakticitással bíró jelenségként tekint rá, melynek mintázatai – a természeti tényekhez hasonlóan – objektíve megfigyelhetők. Ezáltal nem csupán a szociológiai magyarázó

modellek megerősítésére vagy éppen cáfolatára teremtenek lehetőséget, hanem arra is, hogy a szenvedés közvetlen kifejeződését becsatornázzuk a társadalomtudományos megismerés folyamatába.

Noha Durkheim empirikus eredményeit számos kritika érte, stratégiája mind a mai napig alapvető tanulságokkal szolgál a társadalmi szenvedések szociológiája számára (Selvin 1958, Graeff–Mehlkop 2007). Az alábbiakban egy ilyen folytatási kísérletet mutatok be Habermas kommunikatív cselekvés elméletére támaszkodva. E megközelítés egyaránt lehetőséget kínál egy alternatív integrációs modell felvillantására, valamint a szenvedés közvetlen tapasztalatainak differenciáltabb megragadására. Ebben az értelemben, ha maga Habermas nem is állítja a társadalmi szenvedés kérdését gondolkodása középpontjába, mégis fontos támpontokat kínál egy durkheimi ihletettséggű program számára.

HABERMAS: A KOMMUNIKÁCIÓ TORZULÁSAITÓL A PSZICHOPATOLÓGIÁKIG

A tekintetben Habermas célkitűzése hasonlít Durkheiméhez, hogy számára is kitüntetett fontosságú a modern társadalmak morális alapzata. Ennek megfelelően a társadalmi integrációra vonatkozó kérdés elválaszthatatlan attól, hogy mennyire képesek a különböző cselekvéskoordinációs mechanizmusok ennek fenntartására, a moralitás milyen formáit teszik lehetővé és miként torzítják annak kifejeződését. A társadalmi integráció szintjén Habermas több szempontból is kibővíti a durkheimi gondolkodás kereteit: a mechanikus szolidaritás problematikája az életvilág, az organikus szolidaritásé pedig a rendszerek szintjén kerül újraértelmezésre.⁴ A normák magától értetődő értelmezését körvonalazó életvilág abban az értelemben állítható párhuzamba a szabálykövetést koordináló kollektív tudattal, hogy ahhoz hasonlóan, egy, a közösség tagjai által egyértelműként elfogadott jelentéshorizontra utal. A tekintetben ugyanakkor potenciálisan eltér tőle, hogy miként kerül fenntartásra: míg Durkheim a represszív és ritualizált mechanizmusokat tartja ezért felelősnek, addig Habermas arra hívja fel a figyelmet, hogy ezek a nyelvi interakciók síkjára terelhetők, és ennyiben racionalizálódási potenciáljuk azonosítható (Habermas 1987: 77–78).

Amint a szabályozásért felelős kollektív tudat fenntartását beszédaktusokhoz rendeljük hozzá, világossá válik, hogy korántsem szükségszerű azok tradicionális módon történő megújítása (noha ennek a lehetősége továbbra is adott, „hatalmi szó” alkalmazása révén). A kölcsönös megértésre törekvő kommunikáció keretében ugyanis lehetőség van a jelentések felülvizsgálatára és átértelmezésére is. Ilyenformán a modernizációnak is azonosítható lesz egy új dimenziója: az nem csupán a kollektív tudat munkamegosztással szembeni háttérbe szorulásaként, hanem egyúttal a represszív újratermelési logikától a nyelvi újratermelés felé történő elmozdulásként is megragadható. A beszédaktusok középpontba állítása továbbá arra is lehetőséget kínál, hogy a társadalmi integráció mellett a kollektív tudat további funkcióit is azonosítsuk. Ilyennek tekinthető egyrészt az együttcselekvéshez szükséges közös tudáskészlet, vagyis a kultúra újratermelése, valamint az én társas interakciókban történő formálódásaként felfogott szocializáció. Abban az értelemben mindkét folyamat párhuzamba állítható a társadalmi integrációval, hogy ahhoz hasonlóan a társakkal folytatott interakciókra utaltak: a közös célélérés

⁴ Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy Habermas az életvilág és rendszer fogalmainak kidolgozásakor Durkheim mellett számos további szerzőre is támaszkodik. Az előbbi esetben a Husserl és Schütz fenomenológiai vizsgálódásait, Wittgenstein és Austin nyelvfiziológiai, valamint Mead interakcionista elemzéseivel kapcsolja össze, utóbbi esetben pedig Parsons és Luhmann elméleteire támaszkodik (mindezek részletesebb bemutatásához lásd: Sik 2012: 11–57).

és az identitás formálása ugyanis egyaránt a társak visszajelzésének függvénye. Minthogy – a rítusok represszív logikája mellett – ezek a folyamatok is nyelvi síkra terelhetők, így nem csupán önmagukban, de egymással való kölcsönhatásukban is értelmezhetők. Ebből a szemszögből nézve mondható el a kulturális újratermelésről, hogy interpretációs sémák mellett, legitimációs elveket és nevelési célokat hoz létre; a társadalmi integráció legitim személyközi viszonyok mellett, kötelességeket és csoporttagságokat; a szocializáció pedig személyes identitás mellett, normakonform cselekvésmotivációt és interpretációs képességet (Habermas 1987: 142).

Az így módon a kommunikatív életvilág irányába kiterjesztett kollektív tudatot kiegészítik az alrendszereként újraértelmezett organikus szolidaritási formák. Ezek fenntartásáért és koordinációjáért a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok felelősek (pl. pénz, jog). Míg Durkheim pusztán a szerződés általános fogalmára támaszkodhatott az egymást közvetlenül nem ismerő, egyazon kollektív tudatban nem osztozó cselekvők munkamegosztásának elemzésekor, Habermas a különböző médiumok segítségével differenciált képet alkothat. Ezek szempontjai és szemantikai mentén önálló funkcionális terek jönnek létre, melyek egymással kölcsönhatásban állnak, ám autonóm szabályokhoz igazodnak. Hasonlóképpen az életvilág racionalizálódásához, a modernizáció folyamata ezen alrendszerek megjelenésén és expanzióján túl, azok belső differenciálódásaként is leírható. E kiegészítések mellett ugyanakkor Habermas egy központi ponton kimondottan épít Durkheim elemzésére. Ahogy az organikus szolidaritás nem működhet az alapjául szolgáló kollektív tudat nélkül, úgy a rendszerek is le vannak horgonyozva az életvilágba. Csak akkor működőképesek, ha az életvilág legalább annyira racionális, hogy lehetővé teszi az általános mások közötti együttműködést, valamely konkrét tradícióban való osztozástól függetlenül (Habermas 1987: 154).

Annak ellenére, hogy az életvilágról és rendszerről alkotott kép összehasonlíthatatlanul összetettebb és koherensebb a mechanikus és organikus szolidaritás jellemzésénél, a kordiagnózis szempontjából Habermas logikája mégis egy alapvető szinten hűen követi Durkheimét. Ahogy a szerződéses viszonyok általános diszfunkcionalitását az alapjukul szolgáló hivatott moralitás hiányára vezethetjük vissza, úgy a rendszer patológiáját is az alapjául szolgáló hivatott kommunikatív életvilág ellehetetlenülésére. Ennek hátterében Habermas szerint az életvilág racionalizálódása által lehetővé tett korlátlan rendszerexpanzió áll, ami paradox módon épp azokat a kommunikatív folyamatokat szorítja ki, melyek a rendszerekhez nélkülözhetetlen, racionális életvilág biztosítékai (Habermas 1987: 196). A rendszerek ilyen értelemben vett gyarmatosítása, az önpusztító potenciál mellett a kultúra, társadalom és az egyén szintjén is szenvedéstapasztalatokban lecsapódó következményekkel jár. A kultúra szintjén az értelemvesztés, a kollektív identitások kontúrjainak elmosódása és a hagyomány megszakadása; a társadalom vonatkozásában a legitimáció visszavonása, az anómia és a motivációvesztés; a személyiség kapcsán pedig az orientációs válság, az elidegenedés és a pszichopatológiák fejezik ki a kommunikatív életvilág gyarmatosításának árát (Habermas 1987: 143).

A társadalmi patológiák e különböző formái abban az értelemben utalnak szenvedésre, hogy a magától értetődő valóságként adott életvilág torzulásaként jelennek meg. Ennek megfelelően olyan fenomenológiai mintázatokat fejeznek ki, melyek a cselekvők számára egy kiismerhetetlen, szabályozatlan vagy éppen elviselhetetlen valóságot körvonalaznak. Bár Habermas csaknem száz évvel későbbi társadalomtudományos elméleti

eszközökkel felvértezve hasonló utat jár be, mint Durkheim, ezen a ponton túl már nem követi elődjét.⁵ E döntés tétjének megértéséhez vissza kell utalni *Az öngyilkosság* elméletalkotásában betöltött szerepére. Durkheim e nagyszabású vállalkozásban egyrészt kiterjesztette a szociológia illetékességét a legindividuaisabb jelenségek körére. Másrészt arra is rámutat, hogy ehhez olyan megkérdőjelezhetetlen fakticitással bíró tényeket kell vizsgálnia, melyek nem a társadalomelmélet származtatott fogalmai, hanem önmagukban megfigyelhető jelenségek. Csakis az ilyen – óhatatlanul más tudományágak által is tanulmányozott – objektíve megragadható „dolgok” magyarázatával válhat a szociológia empirikusan falszifikálhatóvá. Továbbá ily módon, az integrációs zavarok szenvedésekben kifejeződő árát azonosítva, válhat társadalompolitikai és morális értelemben relevánssá.⁶

Noha a pszichopatológiák formájában Habermas bizonyos értelemben kijelöli *A kommunikatív cselekvés elmélete* ilyen irányú folytatásának lehetőségét, valójában maga soha nem tett kísérletet a társadalmi szenvedés önmagában álló formáinak differenciált elemzésére.⁷ Társadalomkritikai programja ebben az értelemben torzó maradt: nem történt komoly kísérlet sem empirikus falszifikációjára, sem pedig a szenvedés tényszerűen megragadható formáihoz való hozzákapcsolására. Bizonyos értelemben meglepő, hogy a fenomenológiailag oly innovatív Habermas lemond erről a lehetőségről. Alighanem az állhat a háttérben, hogy ezt a lépést nem tartotta kiemelt fontosságúnak: minthogy saját normatív bázisát morálfilozófiailag igazoltnak érezhette (Habermas 2001), így feltehetően kevésbé látta relevánssá az – univerzális morálfilozófia szempontjából óhatatlanul esetlegesebbnek tűnő – szenvedéstapasztalatok felől történő megalapozást. E hiány napjainkban azért válhat látványosabbá, mert a '90-es évek óta az igazságosságelméletekről fokozatosan átveődött a hangsúly a társadalomkritika szenvedéstapasztalatokban való megalapozására (Renault 2010). A zárófejezetben ezt a problémát járom körbe, felvetve a kérdést, hogy miként képzelhető el a késő modernitás egy olyan kritikai elmélete, ami nem csupán a társadalmi integráció összetett modelljére támaszkodik, hanem egyúttal arra is kísérletet tesz, hogy a társadalmi patológiákat tényszerűen megragadható szenvedési mintázatokhoz kapcsolja hozzá.

HONNETH: A TÁRSADALMI SZENVEDÉS FENOMENOLÓGIÁJÁNAK ELSZALASZTOTT LEHETŐSÉGE

Az igazságosságelméletek társadalomkritikában betöltött szerepének korlátait legvilágosabban Habermas tanítványa, Honneth mutatta be az elismerést középpontba állító elméletével. Az elismerés az egyén és a társak közötti kapcsolat egy alapvető dimenziójára utal: a szubjektum rá van utalva a társak visszajelzésére, amennyiben az önmagára vonatkozó értelmezései és értékelései ezek alapján formálódnak. Ebben az értelemben a személyközi cselekvéshelyzetek nem csupán a közös célélérés lehetőségét rejtik magukban, hanem az identitás és a szelf létrehozásának kitüntetett helyszíneiként is szolgálnak. A visszajelzésben potenciálisan megjelenő elismerés tétje

5 Ez persze nem bírálát Habermasszal szemben, tekintve, hogy célja korántsem a társadalmi szenvedésből kiinduló kritikai elmélet kidolgozása, hanem sokkal inkább egy nyelvfilozófiai szinten kifejtett, morálfilozófiai-demokráciaelméleti kritikai bázison alapuló elmélet megalkotása. Sokkal inkább azoknak a korlátoknak a felmutatása, melyek megakadályozzák a társadalmi szenvedés empirikus formáinak elméleti hasznosítását.

6 Ebből a szempontból az a törekvés, amit Durkheim „szociológiai imperializmusaként” szokás emlegetni (Lukes 1985: 398), korántsem öncélú. Bizonyos értelemben épp ez teszi lehetővé, hogy a szociológia a társadalom „formálásának” tudományos eszközevé válhasson.

7 E tekintetben talán leginkább a *Megismerés és érdek* tekinthető leginkább kivételnek. Itt von Habermas a legközvetlenebb párhuzamot társadalmi és pszichopatológia között, egyaránt emancipatorikus megismerésérdekre vezetve vissza az azokat kezelni hivatott gyakorlatokat (Habermas 2005).

ilyenformán nem kevesebb, mint maga a szubjektum születése. Autonóm, cselekvőképes ágens csakis elismerési viszonyokkal jellemezhető kapcsolathálózatban alakulhat ki. Ennek hiánya pedig nem csupán a cselekvési képesség objektív beszűkülésével, hanem az egyén számára szenvedésteli tapasztalatokkal jár. Szemben az absztrakt igazságossági elvek megsértésével, minthogy az elismerésmegvonás közvetlenül kihat az identitáskonstrukcióra, így fájdalomként, sértettségként, vagy éppen felháborodásként, elkerülhetetlenül felbukkan a szubjektum tapasztalati horizontján. Az elismerésmegvonás jelenségeihez ebben az értelemben közvetlen hozzáférése van a cselekvőnek, míg a strukturális egyenlőtlenségekre ez korántsem igaz (Honneth 1997).⁸

Eszükségyszerű fenomenológiai beágyazottsága ruházza fel kitüntetett jelentőséggel az elismerésmegvonás tapasztalatát. Ebből fakadóan ugyanis a cselekvések potenciális motivációs bázisává válhat, ami kellően nagy számú cselekvő tapasztalatközössége esetén a kollektív politikai cselekvés, vagyis végső soron a társadalmi változás lehetőségét rejti magában. Honneth szerint ebben az értelemben alapvetően az elismerésért folytatott nyilvánosságbeli harcok határozzák meg a modernizáció dinamikáját. Ez jelöli ki kiemelkedő társadalomelméleti tétjüket is: az elismerés különböző formái nem csupán a másikkal való viszonyulást meghatározó morálfenomenológiai, valamint az identitáskonstrukciót keretező szociálpszichológiai kategória, hanem azáltal, hogy hiánya tényszerű szenvedést okoz, egyúttal a mikro és makro léptékű társadalmi változások kulcsa is (Honneth 1996: 164).⁹

Azáltal, hogy az elismerés különböző dimenziói azonosíthatók, egyúttal a hiányukból következő szenvedéstapasztalatok is differenciáltan ragadhatók meg. A partikuláris egyének viszonylatában a szeretet elismerési viszonya dominál, ami arról biztosítja a cselekvőt, hogy a számára releváns másikkal megbízhat. Amennyiben egyediségükben fontosnak tartják egymást a cselekvők, úgy nem kell attól félniük, hogy pillanatnyi nézetkülönbségük a kapcsolat felbomlásával fenyegetne. Ez pedig lehetőséget teremt a kísérletezésre, és végső soron a saját kompetenciába vetett bizalom megszületésére. A szeretet hiánya (ill. annak legszélsőségesebb felfüggesztése, a fizikai erőszak), ebben az értelemben a mások iránti gyanakvás és a saját cselekvési képességbe vetett hit hiányával jár. A cselekvő univerzális sajátosságainak általános elismerésére a jog kínál eszközöket, ami arról biztosít, hogy elidegeníthetetlen kötelmek szabnak határt mások vele való viszonyának (más szóval nem tehetnek meg akármit önkényesen vele szemben). Azáltal, hogy egy általános morális nézőpontot érvényesít, az elidegeníthetetlen jog tapasztalata emberi méltósággal és abból fakadó morális kompetenciával ruházza fel a cselekvőket. A jogi diszkrimináció ennek megfelelően az emberi mivolt megsértésével és morális felháborodással jár együtt. Végül az egyedi értékesség általános elismerésére a szolidaritás kínál lehetőséget, ami valamely teljesítmény vagy csoport-hovatartozás által legitimált kollektív támogatást fejez ki. Ennek megléte biztosítja az egyént saját értékességéről, és teremti meg önbecsülését. A szolidaritáshiány ennek megfelelően a társak megvetését, vagyis egy kollektív klasszifikációs logika alapján történő kizárást fejez ki (Honneth 1995: 129).

8 Legvilágosabban ezt a problémát Marx „önmagában való” és „önmagáért való osztály” közti különbségtétele világítja meg. Mivel a munkaerejüket áruba bocsájító bérmunkások nincsenek szükségszerűen tisztában az őket béklyóba kötő egyenlőtlenségek természetével, ezért merül fel külön problémaként, hogy miként lehetséges „hamis tudatuk” meghaladása.

9 Bár e tekintetben Honneth kétségtelenül egy fontos mozzanatot azonosít, társadalomelméleti szempontból mégis komoly hiányosságokkal küzd. Az elismerés ugyanis korántsem az egyetlen dimenziója a társulások szerveződésének. Bár explicit vagy implicit formában a legtöbb társas cselekvőperspektívában tetten érhető, egyedül nem képes azoknak a különböző mikro és makro társulásoknak a magyarázatára, melyek például Habermas duális elméletével differenciáltan ragadhatók meg.

Bár úgy tűnik, hogy Honneth elmélete segítségével az elismerés a mechanikus és organikus szolidaritás (vagy éppen az életvilág és rendszer) logikája szerint szerveződő társadalmi terekben egyaránt megragadható, mégis érezhető, hogy ez korántsem magától értetődő vállalkozás. Nem csupán azért, mert az egyes elismerési formák nem rendelkeznek hozzá egyértelműen valamely integrációs logikához, hanem azért is, mert korántsem fedik le azok teljes körét. Ebben az értelemben Honneth kísérlete, bár annyiban továbblép Habermas megoldásához képest, hogy a tényszerűen adott szenvedéstapasztalatokat a társadalomkritika középpontjába állítja, a tekintetben viszont visszalép, hogy az integrációs formák szisztematikus elméletéhez e törekvéseket nem kapcsolja hozzá. További nehézséget okoz, hogy – szemben Durkheimmel – Honneth a társadalmi patológiák egyéni kifejeződéseit nem a társadalomelméleti kerettől független, tényszerű jelenségekben azonosítja.¹⁰ Az önbizalom, önbecsülés vagy méltóság hiánya, bár korántsem értelmezhetetlen jelenségek, azonban pontos meghatározásukra nem kerül sor, így végső soron metaforikusak maradnak. Ráadásul – szemben az öngyilkossággal – azzal kapcsolatban sem igazítanak el, hogy miért épp ezek lennének a legfontosabb formái a társadalmi eredetű szenvedéseknek. Ilyenformán egyszerre tekinthetők aluldefiniáltnak, valamint esetlegesnek.¹¹

A társadalmi szenvedés kritikai elméletek történetében betöltött szerepének vázlatos áttekintéséből kiderül egyrészt, hogy bár Habermas szisztematikus formában újraértelmezi annak lehetőségterét, azonban lemond arról, hogy tényszerűen megragadható jelenségekhez kapcsolja hozzá. Másrészt belátható az is, hogy Honneth bár ez utóbbi feladatra vállalkozik, és a társadalmi szenvedés fenomenológiáját vizsgálódásai középpontjába állítja, azonban ezt sem a társadalomelméleti (integrációelméletek), sem pedig az empirikus (szenvedési formák) szinten nem szisztematikus módon teszi. Ezen a ponton válik Durkheim eredeti törekvése példaértékűvé. Annak segítségével felviláncolható, hogy miként képzelhető el egy olyan kritikai elmélet, ami egyszerre törekszik szisztematikuságra társadalomelméleti szinten és a szenvedések empirikus formáinak szintjén. E modell kialakítása során két egymástól független forrásra kell támaszkodni: egyfelől a társadalmi integráció átfogó elméletére, másrészt a szenvedés empirikus formáinak listájára. Előbbi jelöli ki azt a lehetőségteret, amin belül a társadalmi integráció torzulásai megragadhatók, utóbbi pedig azt a vonatkoztatási rendszert, ami alapján ezek tétje bemutatatható.

Egy ilyen elmélet kidolgozása természetesen többféleképp elképzelhető attól függően, hogy milyen integrációs modellből, illetve szenvedéstipológiából indulunk ki. *A szenvedés határállapotai* és *a Válaszok a szenvedésre* című könyvekben (Sik 2018a, 2018b) egy ilyen kísérlet kerül bemutatásra, Durkheim eredeti célkitűzéseit kortárs elméleti keretek között, valamint empirikus kontextusban gondolva újra. Mechanikus és organikus szolidaritás helyett az egyenlőtlenségi, reflexív, kommunikatív, elismerési és technikai hálózatok összetett modellje hivatott megragadni a társadalmi assziduálás lehetséges szintjeit. Az öngyilkosság helyett pedig a cselekvési képesség szélsőséges megakadásaként felfogott – pszichiátriai és pszichológiai diskurzusokban kidolgozott – mentális zavarok tünetegyüttese fejezik ki ezek torzulásainak egyéni árát. E modell célkitűzése a fentiek értelmében nem csupán a társadalomkritika aktualizálása, hanem egyúttal annak egy olyan teljesebb formában történő rehabilitációja, ami elsőként Durkheim munkáiban jelent meg.

10 Hasonlóan Habermashoz, a cél ezúttal sem Honneth elméletének inherens bírálata, hanem azon korlátok felviláncolása, amik ellehetetlenítik a társadalmi szenvedés empirikus formáinak középpontba állítását.

11 Hasonló bírálat elmondható Bourdieu és kutatótársai társadalmi szenvedéssel foglalkozó vállalkozásáról is. Bár *A világ nyomorúsága* című könyvükben kísérletet tesznek különböző szenvedéstapasztalatok összegyűjtésére, ezek abban az értelemben előzetesen szűrtnek tekinthetők, hogy a neoliberais mezőviszonyok szemszögéből hozzáférhetőkre korlátozódnak (Bourdieu et al. 1999).

HIVATKOZÁSOK

- Adorno, T. W. (1973) *Negative Dialectics*. Seabury Press, New York.
- Adorno, T. W. – Horkheimer, M. (1990) *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz.
- Bourdieu, P. et al. (1999) *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. London: Polity.
- Durkheim, É. (1982) *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Budapest: KJK, 273–279.
- Durkheim, É. (2000) A szociológia módszertani szabályai. In Felkai G. – Némedi D. – Somlai P. (szerk.) *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest: Új Mandátum.
- Durkheim, É. (2001) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Graeff, P. – Mehlkop, G. (2007) When Anomie Becomes a Reason for Suicide: A New Macro-sociological Approach in the Durkheimian Tradition. *European Sociological Review*, (23) 4, 521–535. <http://dx.doi.org/10.1093/esr/jcm020>.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action, Vol.2*. Boston: Beacon.
- Habermas, J. (2005) *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (1997) *Elismerés és megvetés*. Pécs: Jelenkor.
- Lukes, S. (1985) *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. California: Stanford University Press.
- Marcuse, H. (1990) *Az egydimenziós ember*. Budapest: Kossuth.
- Némedi D. (1996) *Durkheim: tudás és társadalom*. Budapest: Áron.
- Renault E. (2010) A Critical Theory of Social Suffering. *Critical Horizons*, (11) 2, 221–241. <http://dx.doi.org/10.1558/crit.v11i2.221>.
- Selvin, H. C. (1958) Durkheim's Suicide and Problems of Empirical Research. *American Journal of Sociology*, (63) 6, 607–619. <http://dx.doi.org/10.1086/222356>.
- Sik D. (2012) *A modernizáció ingája*. Budapest: Eötvös.
- Sik D. (2018a) *A szenvedés határállapotai: Egy kritikai hálózatelmélet vázlatja*. Budapest: Eötvös.
- Sik D. (2018b) *Válaszok a szenvedésre: A hálózati szolidaritás elmélete*. Budapest: Eötvös.