

Durkheim és az innováció

Némédi Dénes

ÖSSZEFOGLALÓ: A tanulmány Émile Durkheim innovációval kapcsolatos gondolatait mutatja be. Durkheim inkább a stabilitás, mint a változás szociológusa volt. A gyors társadalmi változást korai munkáiban olyan negatív jelenségnek tekintette, amely lerombolja az erkölcsi korlátokat és anómiához vezet, és csupán a lassú, fokozatos változást tartotta egészségesnek. A századforduló utáni kutatásaiban azonban Durkheim nagyobb figyelmet szentelt a változással kapcsolatos jelenségeknek, *A vallási élet elemi formáiban* pedig már egyértelműen az innováció kérdése állt az elemzés középpontjában. A legfontosabb mechanizmus e tekintetben a 'kollektív pezsgés' jelensége, melyet Durkheim nem egyszerűen egy strukturálatlan társadalmi gyakorlatként, hanem egyúttal a társadalomban működő strukturáló erőként értelmezett. Ezzel magyarázta a személytelen erő fogalmának megjelenését, sőt a transzcendensre való hivatkozás nélkül a vallási képzetek megjelenését is. Az írás arra is rámutat, hogy Durkheim összemosta az újítás és az innováció fogalmait, érvelése így körkörös. A szerző szerint Durkheim nem tudta meggyőzően demonstrálni, hogy lehetséges az újítás olyan fel fogása, amely eléggé kollektivisztikus ahhoz, hogy hihetővé tegye az új képzetek társadalmi konstitúcióját, másrészt képes legyen megragadni az egyének szintjén is az újító folyamatokat. A tanulmány következtetése, hogy a társadalmi újítás kérdését két irányban kell tovább követni. A durkheimi probléma megoldása eszerint a nyelv kommunikatív cselekvéseméleti megközelítésén és a szocialitás tárgyas megközelítésén alapulhatna.

Durkheimet inkább tartják a stabilitás, az egyensúly, az integráció szociológusának, mint a változás, és pedig a tudatos változás szociológusának – teljes joggal. Durkheimet a maga korában megtapasztalt gyors társadalmi változás szorongással töltötte el. Ennek legnyilvánvalóbb példája az anómikus öngyilkosság elemzése, és pedig nem a házasságnak az öngyilkosság gyakoriságára gyakorolt nemek szerint eltérő hatásának az elemzése, hanem a gazdasági változás és az öngyilkossági gyakoriság között feltételezett összefüggéssel kapcsolatos megfontolások. Mint ismeretes, Durkheim úgy vélte, hogy mind a gazdasági fellendülés, mind a gazdasági válság növeli az öngyilkossági hajlandóságot. A gazdasági válság öngyilkossági hajlamot növelő hatása témám, az újítás szempontjából kevésbé érdekes. Itt ugyanis az egyének szerepe passzív, elszenvedik a külső kényszereket, s ennek hatása űzi őket az öngyilkosság felé, nem pedig az, hogy szükségleteiket új módon próbálnák kielégíteni, vagy új szükségleteket alakítanának ki. Arról van szó, hogy a válság miatt az érintetteknek „...le kell szállítaniuk igényeiket, korlátozniuk kell szükségleteiket, meg kell tanulniuk, hogyan tartóztathatják meg magukat. Az ő számukra a társadalmi hatás minden gyümölcse veszendőbe ment; erkölcsi nevelésüknek előlről kell kezdődnie. Már pedig a társadalom nem

idomíthatja hozzá őket pillanatok alatt az új élethez, nem taníthatja meg őket azonnal a megszorodott korlátok elviselésére, amelyekhez nem szoktak hozzá” (Durkheim 2000: 274). Ebben az esetben tulajdonképpen nem is anómiáról van szó, hanem a kevésbé kifejtett fatalista öngyilkossághoz hasonló típusról (Durkheim 2000: 302; Besnard 1987: 109).

A fellendülés, „a hatalom és a vagyon hirtelen megnövekedése” idején viszont az emberek „már nem tudják, mit lehet és mit nem, mi igazságos és mi igazságtalan, mi az, amit jogosan követelhetnek és remélhetnek; mi az, ami túllépi a mértéket. Ennek következtében nincs semmi, amire ne tarthatnának igényt”. Nincs olyan közvélemény, amely kordában tarthatná az emberek vágyát (Durkheim 2000: 275). Durkheim meggyőződése volt, hogy „az emberek nem képesek saját maguknak diktálni az igazságosság törvényét. Ehhez olyan tekintélyre van szükség, amelyet tiszteletben tartanak, és amely előtt önként meghajolnak. Ezt a mérseklő szerepet csakis a társadalom tudja betölteni...” (Durkheim 2000: 270). Más szóval: a gyors társadalmi változás, amely lerombolja az erkölcsi gátakat, egyben „újító” viselkedésre készíti az egyéneket, arra hajtja őket, hogy megszabaduljanak berögződött viselkedésformáiktól. A fellendülés esetén igazi újító változásról van szó, olyanról, amely magával ragadja a társadalom tagjait – sajnos, a bukás felé. A változás, amely szétrombolja az igazságosság törvényeit, gyanús.

Durkheimnek természetes volt változáselmélete, ezt elég részletesen ki is fejtette a munkamegosztáskönyvben. E jól ismert elmélet a munkamegosztás kiterjedésével azonosítja a változást, okát pedig a társadalmi sűrűség megnövekedésében látja.

„A munkamegosztás tehát annál jobban előre halad, minél több egyén van elegendően szoros kapcsolatban ahhoz, hogy hasson és visszahasson egymásra. Ha ezt a közeledést és a belőle fakadó aktív érintkezést (*commerce*) dinamikus vagy erkölcsi sűrűségnek (*densité*) nevezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy a munkamegosztás haladása egyenesen arányos a társadalom erkölcsi vagy dinamikus sűrűségével” (Durkheim 2001: 260).

Erre a sűrűsödésre igazi darwinista magyarázatot adott Durkheim. A „létért folyó küzdelemre” utalt (Durkheim 2001: 269), amely szükségképpen adódik, ha a népesség egy adott területen megnő, ezt pedig csak akkor lehet csillapítani, ha a funkciók megoszlanak.

„Mindezeket a változásokat tehát szükségszerű okok váltják ki, mechanikus módon. Intelligenciánk és érzékenységünk azért fejlődik és élesedik, mert többet használjuk – és azért használjuk többet, mert rákényszerít a harc növekvő hevesége, a harcot pedig folytatnunk kell. Íme, így képes az emberiség befogadni egy intenzívebb és változatosabb kultúrát anélkül, hogy akarná” (Durkheim 2001: 275–6).

Nincs szó tehát arról, hogy innovációknak nevezhető tudatos újító találmányok vezetnének a normálisnak tekinthető változásokra. A változás személytelen,

egyenfeletti folyamat, a változást eredményező variációk véletlenszerűen lépnek fel, az egyének hozzájárulása esetleges. Mindezt kiegészíti Durkheimnek az a meggyőződése, hogy az egészséges változás a fokozatos változás. Ez látszik, amikor az öngyilkosságok gyakoriságának emelkedéséről beszél. A hirtelen emelkedés ugyanis valami alapvetőbb bajra utal szerinte.

„Vagyis társadalmi szervezetünknek mélyrehatóan meg kellett változnia ennek a századnak a folyamán, ha ilyen mértékben megnövelte az öngyilkossági arányt. Lehetetlen, hogy az ilyen nagyarányú és gyors változás ne legyen egészségtelen; hiszen a társadalom struktúrája ilyen hirtelen nem változhat meg. A társadalom mindig csak lassú és szinte észrevétlen módosulások révén ölt új jelleget. Még az ily módon lehetséges átalakulások is korlátozottak. Ha a társadalmi típus szilárdan kialakult, már nem változtatja korlátlanul formáját; hamar elér olyan határhoz, amelyen már nem léphet túl” (Durkheim 2000: 406).

Mindez megalapozhatná azt a feltevést, hogy Durkheimben nem kereshetjük az innováció teoretikusát.¹ A történetet azonban itt nem lehet befejezni.

Egyrészt, még ha az volt is Durkheim meggyőződése, hogy csak a lassú, fokozatos változások „egészségesek”, azt el kellett ismernie, hogy valamilyen változásra szükség van, ha nem másért, hát azért, hogy az anómiában megmutatkozó bajokat orvosolni lehessen. Nem feledkezhettünk meg arról, ahogyan Durkheim a munkamegosztásról szóló könyvét lezárta: „...ma az az első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak.” Ez igazi tervezett „társadalmi innováció” lenne! Persze rögtön hozzá is tette: „De erkölcsöt nem lehet kitalálni a dolgozószobák csendjében, az csak magától emelkedhet ki, lassacskán, azoknak a belső okoknak a hatására, amelyek szükségessé teszik” (Durkheim 2001: 404). A szociológus figyelmének tehát a „belső okokra” kell irányulni.

Másrészt, szembe kellett nézni azzal, hogy a lassú, fokozatos és spontán változások előtérbe állítása, amely másodlagosnak és nem hatékonynak minősítette az egyének újításait (gondoljunk a „dolgozószobák csendjére” vonatkozó megjegyzésére!), leértékelte az egyéni kreativitást hangsúlyozó individualizmust. Márpedig Durkheim – egyetemi erkölcsszociológiai előadásában és ritka nyilvános politikai fellépéseiben – éppenséggel az individualista morál társadalomintegratív szerepét hangsúlyozta (Durkheim 1963, 2008, 1969). Ennek politikai okai voltak, ezeket a szakirodalom tárgyalta (Marske 1987; Miller 1988; Müller 1986; Némédi 2004).

A problémát tehát az, hogy miképpen lehet egy olyan változáselméletet találni, amely egyfelől számot vet azzal, hogy az egyének a változás résztvevői, részben alakítói, de amely nem vezet vissza ahhoz az elvetett felfogáshoz, hogy a változás kiindulópontja a társadalomtól függetlenül egyén.² Egy olyan változásfelfogásra

1 Ugyanerre az eredményre vezet, ha végiggondoljuk az utánpótlás tarde-i elméletének egyébként jól átgondolt bírálatából adódó következtetéseket (Durkheim 2000f: 114 sk.). Tarde Durkheimmel szemben valóban értelmezhető az innováció teoretikusaként.

2 Tarde a változás forrásának az egyént tartotta. Fejtegetése a tudományból indul ki. „Il n'est pas de loi, il n'est pas de théorie scientifique, comme il n'est pas de système philosophique, qui ne porte encore écrit le nom de son inventeur. Tout est la d'origine Individuelle ... tout, même ce qui est maintenant répandu dans tous les cerveaux cultivés et enseigné à l'école primaire, a débuté par être le secret d'un cerveau solitaire Mais, s'il est évident que

volt szükség, amely eléggé kollektivistá ahhoz, hogy megőrizze a kontinuitást a korai művek szociologizmusával, másfelől képes számot vetni az egyének cselekvésével, képzeivel.³

Durkheim századforduló utáni kutatásaiban a változás és az „innováció” kérdése fontos helyet kapott. Így volt ez a francia (mai terminológiával közép- és felsőfokú) oktatás történetét áttekintő előadás-sorozatában is (Durkheim 1990). Ezekben a középkori fejleményeket a legnagyobb részletességgel tárgyaló előadásokban a hangsúly értelemszerűen a pedagógiai változásokra esett, s Durkheim az ismert és kihagyhatatlan kezdeményező egyének (Alcuin, Abélard stb.) szerepe mellett a „csoporthatást” emelte ki, azt, hogy az azonos célokat követők tömörülése egy helyen (persze Párizsban) milyen jótékonyan hatott a tudományok és tanulmányok fellendülésére.⁴ Valamennyire is kifejtett innovációelmélettel ezekben az előadásokban nem találkozunk, csak az irány látszik, amerre Durkheim gondolkodása ekkoriban (az előadásokat 1904-től kezdve tartotta [Halbwachs 1990: 1]) elmozdulóban volt.

Egyértelműen az újítás kérdése állt azonban *A vallási élet elemi formáinak* középpontjában.⁵ Ez a munka ugyanis nem pusztán a vallási élet struktúráját kívánta az ausztrál etnológiai anyagra támaszkodva feltárni, hanem feltette az evolucionista etnológiai eredetű kérdést is: honnan erednek ezek az eszmék?⁶ Érdekes módon a nagyon is tradicionális módon megfogalmazott evolucionista kérdésre adott válaszbá Durkheim olyan elemeket emel be, amelyeknek semmi közük az eredeti etnológiai kérdéshez. Még mielőtt rátérne arra, hogy a szertartások miképpen járulnak hozzá közös képzetek kialakulásához (ez a durkheimi vázlatos innovációelmélet magva), arról elmélkedik, hogy mi jellemzi az istenit a társadalomhoz való viszonyában. Megállapítja, hogy az a képzet, hogy van az emberen kívül „egy vagy több olyan – egyszerre morális és hatékony (*efficace*) – hatalom, amelytől függ”, a társadalmi nyomásból keletkezik (Durkheim 2003: 198. *A fordítást módosítottam – N. D.*). Ez az elképzelt erő egyszerre bennünk van és rajtunk kívüli, mondja Durkheim, majd politikáról kezd beszélni. Durkheim tehát feltételezi a szorosan vett vallási erők és képzetek és az általában vett társadalmi és politikai képzetek és erők rokonságát – különösen, ami eredetüket, vagyis az „innovációt” illeti. A „közös szenvedélyeket” említi, amelyek a politikai és vallási gyűléseket hevítik.

la science s’est construite ainsi, il n’est pas moins certain que la construction d’un dogme, d’un corps de droit, d’un gouvernement, d’un régime économique, s’est opérée pareillement ... N’est-ce pas par de minuscules créations d’expressions imagées, de tournures pittoresques, de mots nouveaux ou de sens nouveaux, que notre langue autour de nous s’enrichit, et chacune de ces innovations, pour être d’ordinaire anonyme, en est-elle moins une initiative personnelle imitée de proche en proche?” (Tarde 2002: 62).

3 Végső soron persze a makro-mikro kapcsolatról volt szó, de Durkheimnél természetesen ez a konceptualizáció hiányzott.

4 Részletesen lásd (Némédi 2009b).

5 Lásd például (Allen–Pickering et al. 1998; Joas 1992: 76 sk.; Pickering 1984; Olaveson 2001).

6 Durkheim abból indul ki, hogy az ausztrál az ismert legprimitívebb társadalmi szervezet. „Ha tehát sikerül megtalálni az imént elemzett hiedelmek eredetét, akkor esélyünk nyílik rá, hogy egyszerűen arra is választ kapjunk, mely okokból csírázott ki az emberiségben a vallásos érzület” (Durkheim 2003k.: 161).

„Ezért ügyel rá minden politikai, gazdasági vagy felekezeti társulás, hogy időről időre gyűlést kezdeményezzen, amelyen a tagok közösen tett hitvallással újraélesztik közös hitüket. Azon érzések megerősítésére, amelyek magukra hagyatva elhalványulnának, elegendő egybegyűjteni és egymással szorosabb, aktívabb kapcsolatba hozni ezen érzések hordozóit” (Durkheim 2003: 199. A fordítást módosítottam – N. D.).

A munkamegosztásról szóló könyv befejezésére kell gondolnunk, arra az intelemre, hogy „ma az az első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak”.

Ugyanez a gondolat megismétlődik a könyv befejezésében is. Itt is arról beszél Durkheim, hogy nincs társadalom, „amely ne érezné szükségét, hogy ápolja és szabályos időközönként megerősítse az egységét és a sajátos arculatát biztosító kollektív érzéseket és gondolatokat. Márpedig ez a lelki újraépülés csakis gyülekezetek, kongregációk útján történhet meg, ahol az egymással szoros kapcsolatba kerülő egyének közösen nyilvánítják ki és erősítik meg közös érzéseiket...” (Durkheim 2003: 386. A fordítást módosítottam – N. D.). Nem csak a megerősítés szükségességéről van szó. Durkheim saját korát „erkölcsileg középszerűnek” látja, vagyis megújulást tart szükségesnek, és bízik is abban, hogy a megújulás lehetséges.

„El fog jönni a nap, amikor a társadalmakat újból elfogja az alkotó hevület (*effervescence créatrice*); új ideálok, ezekből pedig új eszmék születnek, amelyek egy időre vezérfonalul szolgálnak majd az emberiségnek... Nincs halhatatlan evangélium, és semmi okunk azt hinni, hogy az emberiség képtelen volna újabbakat alkotni” (Durkheim 2003: 387).

Durkheimet tehát többek közt azért érdekelték az ausztrál rítusok, mert ezekben gondolt választ találni politikai kérdéseire, arra, hogy honnan születik meg az új erkölcs, ha nem „a dolgozószobák csendjében”. Úgy vélte, hogy az a közös új erkölcs, amelyet pályája kezdetétől keresett, csak egy megújuló társadalom műve lehet, tehát nem a nagy egyéniségeké. Ugyanakkor azt is feltételezte, hogy ez az egyének felett uralmat gyakorló erkölcs nemcsak hogy felemelő, erőt adó, de újíto is, tehát nem a hagyomány súlyával nehezedik az egyénekre. Ez politikai hitvallás volt: egy megújult, morálisan meggyőző republikanizmus mellett.⁷

Látható, hogy az ausztrál rítusoknak (pontosabban egy rítussorozat egy részének) az elemzése (inkább bemutatása) központi jelentőségű Durkheim egész koncepciója számára. Ha a vallási élet jellegzetessége az, hogy minden létezőt besorol a (Durkheim szerint) teljesen elkülönült szent és profán világ valamelyikébe, akkor az evolucionista kérdés (mi a vallási képzetek eredete?) megválaszolása annak a bemutatását kívánja meg, hogy mi a létezők e sajátos kettéosztásának az eredete. Ha sikerül igazolni, hogy e dualitás eredete a társadalom, akkor egyben azt is sikerült igazolni, hogy valóban születnek új képzetek (és velük új társadalmi képződmények) a társadalmi együttműködés során. Pontosabban: a társadalom

⁷ Az *effervescence collective* gondolatának modern, politikai változásra alkalmazott verzióját lásd Tiryakian (1995).

mint kollektív cselekvő hozza létre ezeket a képzeteket, vagyis a társadalom képes megújítani önmagát, és pedig mint kollektívum (vagyis a változás nem egyedi tudatokból kiinduló s aztán a kollektivitást magával ragadó változás).

Durkheim szerint igenis születnek a társadalmi egyesülés hatására új képzetek. A rítus leírásának tanulsága számára az, hogy ha „összegyűlnek az emberek, közeledésükből elektromosságféle keletkezik, melytől hamarosan rendkívül felfokozott állapotba kerülnek. A kifejezésre jutó érzelmek ellenállás nélkül fölerősödnek a külső hatásokra nyitott tudatokban: valamennyi visszhangot ver a másokban. A kezdő impulzus ily módon valamennyi visszaverődésre egyre erősödik, mint ahogy a lavina is egyre dagad, ahogy megy lefelé” (Durkheim 2003: 204). Feltételez tehát egy pszichés mechanizmust, a 'kollektív pezsgés' (*effervescence collective*) jelenségét, amelynek közvetlen erős hatása van a gondolkodásra, a társadalmi képzetekre.

„Könnyen érthető, hogy ilyen egzaltált állapotban az ember nem ismer magára. Mivel egy külső hatalomféle keríti hatalmába és sodorja magával, amelynek hatására másképpen gondolkodik és cselekszik, mint normális körülmények közt, természetesen úgy érzi, hogy már nem önmaga. ... De mivel ugyanakkor összes társa ugyanilyen átalakulást érez magában, és ugyanúgy viselkedik: kiabálással és vad mozdulatokkal fejezi ki az érzelmeit, minden azt sugallja körülötte, hogy valóban egy különös világba került, amely egészen másféle, mint amiben általában él, hogy ezt kivételesen intenzív erők népesítik be, amelyek megszállják és átformálják a lényét. Efféle tapasztalatok – főleg ha heteken át naponta ismétlődnek – hogy is ne győznék meg arról, hogy valóban létezik két homlokegyenest ellenkező, egymással össze sem hasonlítható világ? Az egyikben bágyadtan tengeti mindennapi életét; a másikba viszont csak úgy léphet be, ha azonnal nem mindennapi hatalmakkal lép érintkezésbe, amelyek az őrzöngésig felvillanyozzák. Az első a profán, a második a szent dolgok világa” (Durkheim 2003: 206).

Vagyis: a társas cselekvés a forrása ennek az alapvető vallási képzetnek, és ha igaz az analógia társadalmi és vallási képzetek közt, akkor a keresett „új erkölcs” is ezekben az intenzív társadalmi kapcsolatokban születhet meg.

Durkheim magyarázatával természetesen nagyon sok a gond. Elméleti értelemben kevésbé lényeges a hiányzó szakszerűség. Ismert, hogy nagyon szelektíven használja az etnológiai leírásokat. Másodkézből ismerte a vizsgált ősi társadalmakat, s ebből számos pontatlanság, tévedés és torzulás adódott. Nyilvánvaló az is, hogy a feltételezett és töredékesen leírt kollektív pszichológiai mechanizmus a dilettantizmus határát súroló spekuláción alapul. Fontosabb azonban az, hogy a gondolatmenet egy olyan logikai bukfencet tartalmaz, amely a félszívvel vállalt evolucionista feltevések miatt az érvelés számára elengedhetetlen. Ahhoz ugyanis, hogy azt állíthassuk, hogy a vallási képzetek (az alapvető szent/profán különbség) az intenzív rítusok folyamán alakulnak ki, azt kell feltételeznünk, hogy a rítusba belépők még nem rendelkeznek ennek a dichotómiának a képzetével. Márpedig Durkheim pontosan tudja, hogy nem így van: tudja, hogy az ausztrál társadalmak élete két fázis, a profán individuális gyűjtögető és a kollektív szertartásokkal teli,

tehát szent fázis között váltakozik (Durkheim 2003: 203). Sőt arról is volt tudomása unokaöccse egyik tanulmányából, hogy ez általánosabban, más kultúrákban is megfigyelhető (Mauss–Beuchet 2000). Durkheim ezzel elmosza a különbséget megújítás és újítás között, s ezzel érvelése körkörösé válik. Nem világos, hogy a hiedelmeket megújító, periodikusan visszatérő kollektív pezsgés hogyan vezet el a szó szoros értelmében vett újításhoz.⁸

Kilépve most a durkheimi elemzés szűkebb keretei közül, néhány általánosabb kérdést kell felvetni. Kézenfekvő Maussnak és Durkheimnek a társadalmak két, szent és profán fázisra vonatkozó elemzését összevetni a (rájuk közvetlenül nem hivatkozó) turneri közösség/társadalom dichotómiával, illetve a durkheimi kollektív pezsgést a liminalitás turneri képzetével (Turner 2002). Ennek az összevetésnek a részleteibe nem megyek bele, elegendő a kulcstéziseket idézni Turnertől társadalomról és közösségről.

„Mintha az emberi kölcsönviszonyok két fő, egymással szembenálló és váltakozó »modelljéről« lenne itt szó. Az első olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott és gyakran a politikai-jogi-gazdasági pozíciók hierarchikus rendszere... A második viszont olyan társadalom, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé, strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *comitatus*, közösség...” (Turner 2002: 109).

Hogy ne legyen félreértés, Turner leszögezi, hogy a két modell különbsége nem a profán és szent különbsége, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy létezik egy olyan „lényegi és alapvető emberi kötelék”, amely nélkül társadalom nem létezhet (Turner 2002: 109–110). Világos, hogy Turnertől idegen minden az „eredetre” vonatkozó spekuláció. A turneri értelemben vett kettősséget nem lehet úgy értelmezni, hogy a liminális szakaszban születnének a nagy társadalmi újítások (a durkheimi szent/profán dichotómia képze). Ugyanakkor alkalmas lehet a Durkheimet annyira érdeklő nagy politikai pezsgések, mint a francia forradalom vagy a Dreyfus-ügy értelmezésére. Ezekben a kivételes pillanatokban (például 1789. augusztus 4-ének éjszakáján, amelyre Durkheim utalt) felbomlanak a korábbi keretek (a kiváltságos rendek lemondtak rendi előjogaikról, és ezzel a forradalmi emlékezet szerint megteremtették a nemzet egységét). Ugyanezt lehet arról elmondani, ahogy a testvériséget a későbbi nemzeti ünnepek mintáját megalkotó francia forradalmi ünnepekben (Ozouf 1988) elképzelték és tematizálták: nem mint struktúraalkotást, hanem az idejélmúlt struktúrák, megkülönböztetések lebontását.

Az eredetre vonatkozó spekuláció miatt viszont Durkheim a kollektív pezsgést nem értelmezheti pusztán strukturálatlan társadalmi gyakorlatként, hanem strukturálóként kell értelmeznie, s ez egész mást jelent, mint a liminalitás és a közösség turneri felfogása. Durkheim példái is mutatják ezt: amikor arról írt, hogy

⁸ Meg lehet ugyan különböztetni, mint Olaveson (2001: 101 sk.) a teremítő (*creative*) és a megújító (*recreative*) pezsgést, de egy ilyen megkülönböztetésnek Durkheimnél nincs következetes nyoma. Durkheim rítusként (azaz ismétlődő gyakorlatként) értelmezi a kreatív pezsgést is – ami komoly elméleti nehézséget okoz.

a párizsi egyetem létrejötté egy kollektív pezsgésnek köszönhető, akkor a pezsgés nem a korlátok és struktúrák lebontását, hanem új struktúrák kialakítását jelentette. Ugyanerről van szó, amikor a francia köztársasági rendszer megújulásához vezető új eszmék születését egy újabb kollektív pezsgéstől várta.

Igaz persze, hogy a Durkheim által elemzett rítusoknak kétségtelenül volt egy destruktoráló aspektusa. A részletesen bemutatott waramanga rítus, a Wollunqua kígyó ünnepe során például időlegesen felbomlik az alapvető társadalmi szerkezet, és a rítust bemutató kingilli frátriához tartozó férfiak olyan kingilli nőkkel közösjűnek, akik egyébként számukra tiltottak (az uluuru frátia férfiainak a feleségei) (Durkheim 2003: 205). Az alapvető kollektív pszichológiai csökevényes magyarázó modell is megkívánja azt a feltevést, hogy a kollektív pezsgés során a társadalmi világ destruktorálódik, felbomlik.

Csak hogy Durkheimnek az volt a szándéka, hogy a kollektív pezsgésben ne egyszerűen egy a mindennapi világtól különböző intenzív társiasság modelljét dolgozza ki⁹ (ezt tette Turner), hanem ezen túlmenően megmagyarázza az alapvető vallási képzetek, mindenekelőtt a személytelen erő képzeletének keletkezését. Ez egyfelől fogva tartja az evolucionizmus csapdáiban, másfelől éppen ez az, ami az újítás kérdése felé nyitja az egész konstrukciót. Ha a kollektív pezsgés kulcsszerpet játszik a képzetek kialakulásában, ez azt jelenti, hogy ez a „pezsgés” nem csak destruktorál, hanem struktural is (létrehozza a szent/profán különbséget azzal, hogy kialakítja a szent dolgok képzeit).

Durkheim előbb – mint maga is bevallja – „túl általános” gondolatokat fejt ki ezzel kapcsolatban, s általánosságban arra hivatkozik, hogy a társadalomnak az egyén feletti ereje az, amely kiváltja valamilyen egyénfeletti erő képzetét. „Mivel a társadalmi nyomás mentális úton fejt ki hatását, óhatatlanul arra a gondolatra vezette az embert, hogy van rajta kívül egy vagy több olyan – egyszerre morális és fizikai – hatalom, amelytől függ” (Durkheim 2003: 198). Ez a társadalmi nyomás strukturaló tényező, képzeteket hoz létre, egy olyan világot alkot, amelyben bizonyos „parancsoló és segítő, magasztos és jóságos” erők (Durkheim 2003: 201) kivételes tiszteletet érdemelnek. A kérdés természetesen az, hogyan történik az ezen erőkre való képzetek kialakulása ténylegesen.

A „túl általános” megközelítéssel szemben Durkheim úgy vélte, hogy az etnológiai megfigyelések módját nyújtanak konkrétabb feltevésekre is. Ismét a kollektív pezsgés spekulatív pszichológiájánál vagyunk. Ezt a magyarázó modellt Durkheim azzal gazdagítja, hogy a szimbolizációra, az emblémákra utal. Totemisztikus jelek sokasága veszi körül a waramangákat a csurungákon, a testdíszítésekben, s maga a Wollunqua kígyó is egy szimbólum, egy feldíszített homokhalom (Durkheim 2003: 208). Mint kiderül, a feltételezett kollektív pszichológiai mechanizmus is csak a képzetek, emblémák, jelek révén működik. A „primitív ember” ugyanis Durkheim szerint nincs tudatában annak, hogy a totemisztikus jelek a közösséget reprezentálják. De a közösségi rítusok során ezek a jelek állandóan szem előtt

9 Mauss és Beuchet már idézett tanulmánya (Mauss – Beuchet 2000) eddig megy el.

vannak, s az az élmény, amelyet a megtapasztalt közvetlen társadalmiság kivált, ezekhez a jelekhez kapcsolódik (hallgatólagosan az asszociáció pszichológiájára vonatkozó feltevéseket fogadva el). A rítusok során a felszabadult pszichikus energia, a „klán kollektív és névtelen ereje” ezekhez a jelekhez tapad, s a jelek „az isten látható teste” lesznek.

A „primitív” emberről írja Durkheim:

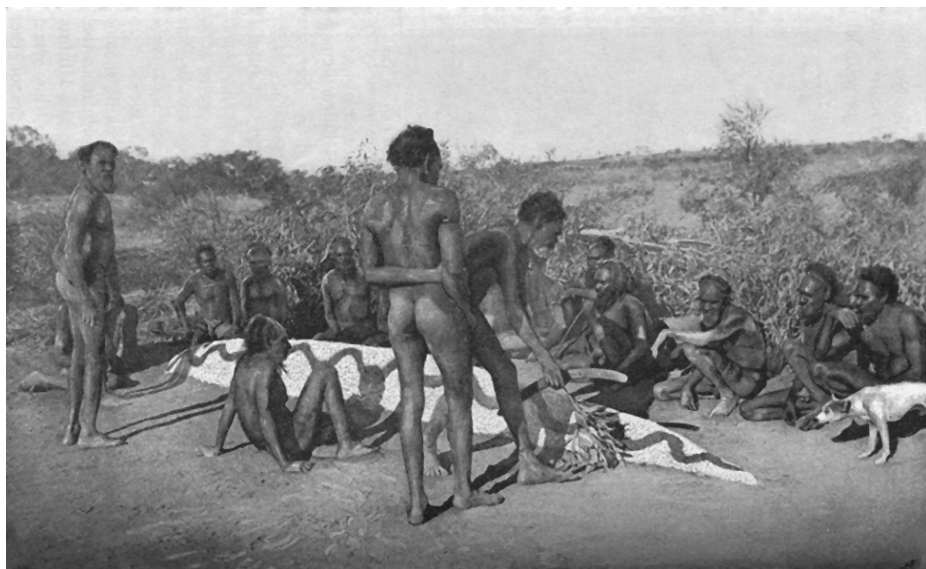
„Hogy is ne kapna tudatában kivételes hangsúlyt e mindenütt, ezernyi formában megjelenő kép? Minthogy e kép a színpad középpontjába van helyezve, maga képviseli az egészet. Rajta rögzülnek a felkeltett érzelmek, mert nincs is más tárgy, amihez kötődhetnének. Ez hívja elő már őket azután is, hogy a gyűlés szétoszlott, mert fennmarad a kultikus eszközökbe vésvé, a sziklafalakra festve, a pajzsokra rajzolva stb. Ez tartja fenn és kelti újra életre az érzelmeket. Tehát látszólag minden arra vall, mintha ezeket az érzelmeket maga a kép sugallná közvetlenül” (Durkheim 2003: 208).

Jól felismerhető Durkheimnek az a szándéka, hogy a vallási képzeteket a transzcendenciára való hivatkozás nélkül magyarázza. A durkheimi kantianizáló szociológiai racionalizmus a képzetek, fogalmak, kategóriák társadalmi konstitúcióját hangsúlyozza. Ezért van az emblémáknak, az emblémák jelentéssel való telítésének olyan fontos szerepe. A társadalmi konstitúció miatt a durkheimi kollektív pezsgés nem lehet csak destrukturáló. Ellenkezőleg: a kollektív pezsgés alakítja ki a társadalmi életet szervező képzetek struktúráját. A konkrét esetben ez azt jelenti, hogy az alapvető társadalmi strukturálódást jelentő totemizmus a kollektív rítusokban születik, ott alakul ki a totem képze, amely Durkheim szerint az a forma, amelyben a társadalmat a „primitívek” felfogják.

A reprezentációkra, a jelekre való utalás tehát központi jelentőségű a durkheimi újításfelfogásban.

Maga az emblémákra vonatkozó gondolatsor természetesen ugyanazokból a sebektől vérzik, mint az egész kollektívpezsgés-koncepció. Durkheim kénytelen feltételezni, hogy a jelek, az emblémák már megvannak, mielőtt a kollektív pezsgés során jelentéssel telítődnének; pontosabban, nemcsak megvannak, hanem jelentéssel is bírnak a rítus előtt. A Wollunqua kígyót reprezentáló homokdombnak már a Wollunqua kígyót kell jelentenie, mielőtt a rítus során felfokozott érzelmek hozzá tapadhatnának, és a vallási erőkéhez hasonló energiával telítenék. Márpedig a Wollunqua kígyót jelképező emblémát ugyanazok az emberek készítik el, akiket a rítus arról győz meg, hogy a társadalmi energiák valamiképpen a reprezentált kígyóhoz kapcsolódnak.

1. ábra: A Wollunqua kígyót reprezentáló homokdomb



A Durkheim újításfelfogásával kapcsolatos áttekintés negatív eredménnyel zárult. Durkheim nem tudta meggyőzően demonstrálni, hogy lehetséges az újítás olyan felfogása, amely eléggé kollektivistikus ahhoz, hogy hihetővé tegye az új képzetek társadalmi konstitúcióját, másrészt képes legyen megragadni az egyének szintjén is az újító folyamatokat.

Ha azt keressük, miképpen lehet a durkheimi problémát megmenteni, valószínűleg azt kell feladnunk, amely oly sok elemzőt vonzott: az újítás és a kivételes társadalmi történések összekapcsolását, a kollektív pezsgés középpontba állítását. A Durkheimet foglalkoztató kérdés az volt, hogy lehetséges-e az újítás olyan felfogása, amely megőrzi a szociologizmust abban az értelemben, hogy nem az egyéni cselekvésből és értelemadásból vezeti le azt, ugyanakkor nem redukálja a változást (a munkamegosztáskönyv modelljéhez hasonlóan) egyénfeletti, szinte természeti folyamatokra.

Véleményem szerint két irányban kell a társadalmi újítás problémáját tovább követni: egyfelől a Durkheim által teljes mértékben negligált profán munkatevékenység felé, másfelől a Durkheim által nem teljesen negligált szimbolizáció, a beszéd problémája felé. Ezt ebben az előadásban részletesen nem tudom kifejtetni, megelégszem jelzésekkel.¹⁰

Ami a nyelv problémáját illeti, ez egészen érintőlegesen Durkheimnél is előkerül, amikor a gondolkodás gerincét alkotó kategóriákról beszél. Ezeket a magányos elme önmagában nem képes létrehozni, ezekben a kategóriákban egy időben és térben kiterjedt „hatalmas együttműködés” csapódott le. Ezek a kategóriák

¹⁰ Valamivel részletesebben érintettem a kérdést egy korábbi írásomban (Némedi 2009a).

„...okos gondolati szerszámok, amelyeket évszázadok során emberek csoportjai kovácsoltak kitarító munkával, s amelyekben szellemi tőkájuk legjavát halmazták fel. ... Ezzel azt is állítjuk, hogy megértésükhöz és megítélésükhöz immár más módszerekhez kell folyamodnunk, mint amelyek eddig voltak használatban. Ha tudni akarjuk, hogyan és miből jöttek létre ezek a fogalmak, amelyeket nem mi magunk alkottunk meg, akkor immár nem elég saját tudatunkat faggatni; önmagunkon kívül kell körülnéznünk...” (Durkheim 2003: 28–29).

Durkheimet saját kantianizmusa megakadályozta abban, hogy észrevegye: a felhalmozott tőke nem egyszerűen kategóriákban testesül meg, hogy ezen gondolati szerszámok kialakításának és használatának, megújításának a feltétele az a társiasságot konstituáló tény, hogy az emberek nyelvet használnak, vagyis egy sajátos gyakorlatot végeznek. Durkheim szociológiai-etnológiai elemzéseiben, mint láttuk, nem nyelvről, csak jelekről, emblémákról beszél. Éppen ezért az újítás igazi nyelvi problémájához nem jut el. A legfontosabb kérdések a propozicionális tartalommal rendelkező beszéd kapcsán vethetők fel. A durkheimi zsákutcából való kijutás egyik útja tehát a kommunikatív cselekvés elméletén át vezet. Nem pontosan azon a vonalon, amit az elmélet kidolgozója, Habermas hangsúlyozott. Mint ismert, a beszédben (a beszédaktusokban) kikerülhetetlenül felülvizsgálható érvényességi igények fogalmazódnak meg. (Habermas 1986: 97 sk.). Habermas szándéka az volt, hogy a beszéd cselekvéskoordináló erejét magyarázza. Ezért figyelme főleg a normatív helyességre és hitelességre irányuló érvényességi igényre irányult. Jelen szempontból viszont a nyelvi kommunikációnak az a vonatkozása érdemel kivételes figyelmet, hogy a beszélő szándéka „igaz kijelentéseket ... tenni, hogy ezáltal a hallgató a beszélő tudásából részesüljön és vele megossza azt...” (Habermas 1986: 104). Egy mindennapi állandó újító tevékenységről van szó, ami megmagyarázza, hogy miért érzékeny az emberi társiasság a környezet állandó változására. A probléma nyilvánvalóan a jelzethnél sokkal bonyolultabb: a beszéd egyszerre magyarázza (részben) a kollektív újításnak a közlések kommunikatív felülvizsgálata¹¹ révén lehetővé váló képességét, de ugyanakkor a jelentések megszilárdulása révén a kollektív újításnak való ellenállás általánosan megfigyelhető tendenciáját is. Durkheimnek a tőkére való utalása is kétértelmű: a beszédben felhalmozott tőke egyszerre jelenti azt az erőforrást, amely a további felhalmozást lehetővé teszi és az újítást megalapozza, másfelől azt a képességet, hogy a fennálló jelentések megbontásának a beszélők kollektivitása ellenálljon.

A másik irány, amerre el kellene indulni, a Durkheim által teljesen negligált profán munkatevékenység lenne. Itt Marx hagyománya nehezedik a gondolkodásra – az a marxi munkafogalom, amely (elsősorban a Tőkében [Marx 1967: 168 sk]) az egyéni tevékenység modelljéből indul ki. Úgy vélem, hogy hasznos korrekciót jelentene az a megközelítés, amely Latour ellenszociológiájában kibontakozik (Latour 1999a; 1999b; 2005). Latour a hangsúlyt arra teszi, hogy a tárgyak (ér-

11 Fontos tekintetbe venni azt, hogy a jelentések kommunikatív, azaz interakciókban vizsgálhatók felül, mert csak így lehetséges a kooperációt lehetővé tevő közös jelentések kialakítása. Ezt már Mead is hangsúlyozta (Mead 1973: 97 sk.).

telemszerűen a munkaeszközök, munkatárgyak is) azok a tényezők, amelyek a társadalom viszonylagos stabilitását lehetővé teszik. Azt emberi társadalom azért képes a viszonylagos rendezettségre, mert igen gazdag dologi felszereltséggel rendelkezik. Ezekben a dolgokban nem az egyéni birtoklás az, ami ezt a stabilitást magyarázza, hanem az, ahogy a dolgok összefüggést teremtenek. De a magát a „technika szerelmesének” tartó Latour azt is hangsúlyozza, hogy a dolgok sokasága a kulcsa a dolgok mértéken felüli szaporításának is – ugyanúgy, ahogy a tőke egyszerre felhalmozás eredménye és új dolgok alkotásának a lehetősége.

Vajon reménytelen vállalkozás lenne az, amely a nyelv kommunikatív cselekvésméleti megközelítését és a szocialitás tárgyias megközelítését összedolgozza? A durkheimi problémának ez lenne az igazi megoldása.

ABSTRACT: The paper analyses Émile Durkheim's concept of innovation. Durkheim was more a sociologist of stability than of change. In his early works, he treated rapid social change as a negative force, one that demolishes moral restraints and leads to anomie, and only held a slow and gradual change healthy. However, in his research after the turn of the century, Durkheim attached a greater importance to the issues of change, and innovation was clearly in the focus of *The Elementary Forms of Religious Life*. The main mechanism in this process was 'collective effervescence', a phenomenon that Durkheim interpreted not just as an unstructured social practice, but also as a structuring force in society. With this mechanism in the centre of the argument, Durkheim explained the emergence of the concept of impersonal force, and, without a reference to transcendence, that of religious ideas. The paper however points out that Durkheim blurred the difference between renewal and innovation and thereby made his argumentation circular. As the author shows, Durkheim failed to convincingly demonstrate that it was possible to interpret innovation in a sufficiently collectivistic manner and make the social constitution of new ideas credible, and at the same time to grasp the innovative processes on the level of individuals. As a conclusion of the paper, the author suggests that the problem of social innovation should be pursued in two directions, and the solution to this Durkheimian problem could be to bring together the communicative action theory approach to language with the objective approach to sociality.

Irodalom

- Allen, N. J. – Pickering, W. S. F. – Watts Miller, W. (szerk.) (1998): *On Durkheim's elementary forms of religious life*. London and New York: Routledge.
- Besnard, Philippe (1987): *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile (1963 [1925]): *L'éducation morale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile (1969 [1950]): *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile (1990 [1938]): *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Emile (2000 [1897]): *Az öngyilkosság*. Budapest: Osiris.
- Durkheim, Emile (2001 [1893]): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.

- Durkheim, Emile (2003 [1912]): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Durkheim, Emile (2008 [1898]): Az individualizmus és az értelmiségiek. In: *kötő-jelek 2007*. Szerk.: Némédi Dénes és Szabari Vera. Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskolája. 127–140.
- Habermas, Jürgen (1986 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE.
- Halbwachs, Maurice (1990 [1938]): Introduction. In: Durkheim, Emile: *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Presses Universitaires de France. 1–6.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (1999a): *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: Éditions La Découverte.
- Latour, Bruno (1999b): *Sohasem voltunk moderneek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány (1991–1993)*. Budapest: Osiris.
- Latour, Bruno (2005): *Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Marske, Charles E. (1987): „Durkheim's »Cult of the Individual« and the Moral Reconstitution of Society”. *Sociological Theory* 5 (1): 1–14.
- Marx, Karl (1967): *A tőke. I. könyv*. Budapest: Kossuth. 23. kötet.
- Mauss, Marcel – Beuchot, Henri (2000 [1906]): Tanulmány az eszkimó társadalmak évszakonkénti változásairól. Társadalommorfológiai tanulmány. In: Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris. 449–536.
- Mead, George H. (1973 [1934]): *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*. Budapest: Gondolat.
- Miller, W. Watts (1988): „Durkheim and individualism”. *The Sociological Review* 36: 647–673.
- Müller, Hans-Peter (1986): Gesellschaft, Moral und Individualismus. E. Durkheims Moraltheorie. In: *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Szerk.: Bertram, Hans. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 71–105.
- Némédi, Dénes (2004): Durkheim és az individualizmus problémája. In: *Az individuum és az európai tradíció*. Szerk.: Tallár Ferenc. Szombathely: Savaria University Press. 176–189.
- Némédi, Dénes (2009a): „A szállodakulcs, avagy a szavak és a dolgok – no és az emberek”. *BUKSZ (Budapesti Könyvszemle)* 21 (1): 63–72.
- Némédi, Dénes (2009b): Traditions and ruptures in Hungarian sociology 1900–2000. In: *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*. Szerk.: Sujata Patel. Los Angeles: Sage, 152–162.
- Olaveson, Tim: „Collective effervescence and communitas: Processual modes of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner”. *Dialectical Anthropology* 2001, 26: 89–124.
- Ozouf, Mona (1988 [1976]): *La fête révolutionnaire*. Paris: Gallimard.
- Pickering, William F. S. (1984): *Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Tarde, Gabriel (2002 [1898]): *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*. „Les classiques des sciences sociales”. Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Tiryakian, Edward A. (1995): „Collective effervescence, social change and charisma: Durkheim, Weber and 1989”. *International Sociology* 10 (3): 269–281.
- Turner, Victor (2002): *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra* (1969). Budapest: Osiris.