

K. HORVÁTH ZSOLT

## Kollektív emlékezet, kollektív képzet, együttes élmény

Egy fogalomvándorlás szociológiai-politikai implikációi:  
Halbwachs, Durkheim, Mérei

### I. VISSZA AZ EMLÉKEZET SZOCIOLÓGIÁJÁHOZ: HALBWACHS ÉS A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET

Ma már szinte közhelyesnek tűnik kimondani azt, hogy az emlékezet problémája az elmúlt három-négy évtized egyik legtöbbet tárgyalt kérdése volt, mely a filozófiától és az irodalomtudománytól a néprajzon és a szociológián át a pszichológiáig és a történelemtudományig egy sor diszciplínát mélyen érintett, sőt bizonyos értelemben fel is forgatott. Ez az érdeklődés éppannyira volt tudományos-intellektuális, mint amennyire – a kulturális örökség fogalmán keresztül – kultúra- és emlékezetpolitikai természetű jószág. Meglehetősen gyorsan nagy, előbb nemzeti, majd nemzetközi kutatási projektek, konferenciák, workshopok, eszmecserek épültek rá, vagyis szerves része lett a ma globális tudományiparnak nevezett közegnek (Gyáni 2016). Sőt, amikor az 1970–1980-as évek fordulóján, elsősorban német és francia kontextusban a kutatók érdeklődni kezdtek a téma iránt, látható volt, hogy az emlékezet iránti felfokozott tudományos figyelem összefüggésben állt a két ország műltfeldolgozási problémáival. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az Aleida és Jan Assmann, valamint a Pierre Nora által kezdeményezett és vezetett kutatások voltaképpen „csak” reagáltak arra a társadalmi feszültségre, arra az elégedetlenségre, mely a közelmúlttal kapcsolatban (Harmadik Birodalom, illetve a Vichy-Franciaország) e két országban elsőként fogalmazódott meg (K. Horváth 2010).

Az emlékezet problémájának ez a gyors, ugyanakkor visszás sikere magukat a kutatókat is meglepte, sőt bizonyos szempontból el is rettentette a kérdéskör további tárgyalásától. Jan Assmann, Pierre Nora, majd Jacques Revel, Paul Ricoeur és mások is az emlékezet járványszerű terjedéséről beszéltek, ami a kritikai gondolkodás számára voltaképpen leértékeli a parttalanná vált jelenség értelmezését. Ám attól, hogy a trendsetter kutatók korán felismerték a kérdés tárgyalásának politikai és gazdasági veszélyeit, attól az emlékezet kutatása még tovább virágzott: ebből született a *memory studies* (Gensburger 2011). A francia *Les lieux de mémoire* mintájára szárba szökkenetek a német, osztrák, olasz, svájci,

bolgár, magyar kutatások, a kulturális örökség problémája pedig betagozódott az egyes országok kultúrapolitikájába, vagyis – a műemlékvédelmet zárójelbe téve – a turizmusipar bevételei révén egy-egy ország kulturális márkájává vált. Ennek az emlékezetpolitikai és gazdasági konjunktúrának azonban a kérdés kritikai tudományos tárgyalása látta kárát.

Sarah Gensburger francia szociológus az elmúlt években azon kevesek közé tartozott, aki hangot adott annak, hogy jóllehet a *memory studies* címszó alatt megjelenő írások nagy előszeretettel hivatkoznak alapítóatyaként Maurice Halbwachsra, az 1925-ben megjelent *Az emlékezet társadalmi keretei* című könyvének nemegyszer olyan megállapításokat tulajdonítanak, melyek egészen egyszerűen idegenek mind a szerzőtől, mind a hivatkozott könyvet mélyen átható durkheimi szociológiától. Az Halbwachsot alapszövegként kezelő, a *memory studies* címszava alatt megjelenő írások diskurzuselemzésével Gensburger arra mutat rá, hogy *Az emlékezet társadalmi keretei* című könyvet inkább legitimáló hivatkozásként, mint valóban hadra fogható módszerként használja a kortárs kutatók egy része. Halbwachsot érintő kritikáikban, melyekben emlékezetfelfogásának prezentizmusát, tárgyiasító jellegét és folytonossághiányát emelik ki, Gensburger szerint az 1925-ös szövegen voltaképpen mai problémákat kérnek számon, ugyanakkor eltekintenek a könyv létrejöttének kontextusától, valamint a mögötte álló durkheimi társadalomelméleti problémáktól (Gensburger 2016). A francia szociológusnő voltaképpen azt lobbantja a *memory studies*ban érdekelt kutatótársai szemére, hogy nem ismerik a klasszikus durkheimi problematikából kibomló kollektív emlékezet kérdését, nem ismerik fel a durkheimi előzményeket, továbbá azt sem, hogy Halbwachs térhez és időhöz kötődő szociológiai elméletét adta az emlékezetnek, nem pedig univerzális kulturális elgondolását.

Halbwachs egyik legérdekesebb kritikusa Jan Assmann volt, aki *A kulturális emlékezet* című könyvének elején egyfelől áttekinti és összefoglalja a kollektív emlékezet fogalmával kapcsolatos tudnivalókat, másfelől Halbwachs bírálatából bontja ki saját kulturális teóriáját. Az első fejezetben mintegy tizennégy oldalt szentel Assmann Halbwachs emlékezetelméletének rekonstrukciójára. Értelmezése, fogalomhasználata egy adott pontig rendkívül pontos, rögzíti azt, ami a *memory studies*ban korántsem evidens, hogy a kollektív emlékezet *csoporthoz* kötődik, tehát nem valamiféle ösztársadalmi jószág értendő alatta, hanem a társadalom absztrakt fogalmának kisebb léptékű konkrét megvalósulásai hozzák létre. Assmann maga is megvédi Halbwachs emlékezetfelfogását a leggyakoribb félreértésektől, ám összegzését mégis úgy zárja, hogy „a (kollektív) emlékezet fogalmát gyűjtőfogalomként használjuk, s ezen belül »kommunikatív« és »kulturális« emlékezet közt teszünk különbséget” (Assmann 1999. 46). Érdekes, hogy Assmann az idézett részben már zárójelbe teszi a kollektív szót, s ezzel a gesztussal afféle mindent magában foglaló gyűjtőfogalommá teszi azt. Saját kutatási céljai szempontjából persze logikusnak tűnhet e művelet, de főleg a kulturális emlékezet esetében oly mélységig oldja el Assmann saját koncepcióját az

eredeti szöveg fogalmi problémáitól, hogy nehéz belátni, vajon miért is volt rá szüksége. Amíg a német kultúrakutatót voltaképpen egy kultúrákon átívelő, a rituális és a textuális koherencia fogalmához kapcsolódó, kultúraelméletté dústított univerzális emlékezzeteória lehetősége izgatja, addig a francia szociológus elképzelése mindvégig *konkrét* (megélt idő, belakott tér, valós csoport) marad.

Mint fentebb is utaltunk rá, az 1980-as évektől konjunktúráját élő emlékezzetkutatások általában tehát Halbwachsnak *Az emlékezzet társadalmi keretei* című könyvéig vezették vissza a kutatástörténetet, ebből fakadóan jobbra elsikkadt az, hogy mit jelentett az emlékezzet mondjuk a 19. századi pszichológia, pszichoanalízis, illetve filozófia számára. Ez annyiban érdekes csak, hogy a durkheimi szociológia problémavilágából érkező Halbwachs könyve a korábbi hagyományra adott *válasz* (Craig 1979), hiszen attól az elképzeléstől óhajtotta eloldani az emlékezzet jelenségét, miszerint az az egyénben lejátszódó, individuális mentális folyamat volna. Nem véletlen tehát, hogy minduntalan azt emeli ki, kizárólag társas környezetben jön létre emlékezzet (egy teljesen izoláltan élő embernek nincs emlékezzete). E megállapítás mögött azonban ott munkált a durkheimi szociológia ember- és társadalomképe, mely radikálisan különbözött az ember elszigetelt, individuális felfogásától (Namer 1994). Ezért társas és társadalmi (a *social* mindkettőt jelentheti) vezérlésű az emlékezzet, mert az egyénnek itt is bizonyos kívülről érkező szabályoknak, normáknak kell megfelelnie, azzal a megszorítással, hogy Halbwachsnál egyén és csoport *viszonya* nem magától érteződő. Gimnáziumi tanára, Henri „Bergson számára – mint Pléh Csaba rámutat – a »valódi emlékek« személyesített világa az egyénnek az anyagi világtól való elválásának biztosítéka volt. Bergson szerint az emberek kétféle én-standarddal élnek. Számára fontosabb az igazi, belső én, míg a külső én a társadalom számára megkonstruált életünk” (Pléh 1999. 440; lásd Bastide 1970). Ám Halbwachs szerint az emlékezzet *folyamatában* a csoportnak van primátusa, az egyéni és a társas pedig egy egészet alkotnak. Ebben hallgatólagosan az is benne van, amit Némedi Dénes is megjegyyez, hogy Halbwachs nem állítja olyan élesen szembe az egyént a társadalommal, mint Durkheim (Némedi 2005. 122). Sőt, a csoport, a kollektivitás és a folyamatjelleg hangsúlyozása akarva-akaratlanul az interakciót helyezi előtérbe. „Egyaránt elmondható, hogy az egyén a csoport nézőpontjába helyezkedve emlékezzet, illetve hogy a csoport emlékezzete az egyéni emlékezzetekben realizálódik, nyilvánul meg” (Halbwachs 2018. 11). Vagy ahogyan később megfogalmazza: „Csak azzal a feltétellel tudunk emlékezzet, hogy behelyezkedünk egy vagy több csoport nézőpontjába, és ha visszahelyezzük magunkat egy vagy több gondolatfolyamba” (Halbwachs 1950. 14). A kollektív emlékezzet fogalma alatt tehát egy csoport által életben tartott, azonosságképző jelleggel bíró társas-társadalmi visszatekintő gyakorlatot értünk. Ám korántsem az a célja, hogy a múltat rekonstruálja és megőrizze (ebben különbözik a történelemtudománytól), hiszen funkciója a társas-társadalmi kohézió megerősítése, nem pedig a hagyomány időtlen fenntartása. Ebben hallgatólagosan az is benne

van, hogy ha a csoport tagjai elhalnak, akkor az általuk fenntartott, az emlékezetben nyugvó csoporttudat mindörökké elveszik. Jellegzetes szerepei közé tartozott például az, hogy a vallás és a hit csoportképző szerepe révén összetartsen egy közösséget, hogy rendies legitimitást biztosítson egy-egy nemesi családnak, ahol a nemesi vér fikciója nemegyszer az objektív értelemben vett múlt tudatos meghamisítását jelenti, továbbá az, hogy hivatásrendi tudatot képezzen egy a modern társadalomban létrejövő szakma köré.

Ugyanakkor Berger Viktor egyik írása arra hívja fel a figyelmet a kollektív emlékezet kapcsán, hogy Halbwachs szerint annak mindig van *térbeli* vonatkozása (Berger 2015. 25). Míg „benyomásaink egymást oltják ki (*se chassent l'une l'autre*), tudatunkban pedig nem marad meg semmi, [addig] a tér olyan valóság, amely fennmarad, [...] nem ragadhatnánk meg újra a múltat, ha nem őrizné azt meg a bennünket körülvevő anyagi környezet” (Halbwachs 1950. 93). Márpedig ha időben és térben valósul meg, tehát társas-társadalmi gyakorlatot értünk rajta, akkor végképp egyértelművé válik az, hogy az emlékezet nem szubsztancia, hanem interakció terméke; pontosabban fogalmazva, az emlékezet maga a roppant illékony interakció. Halbwachs szerint ily módon az emlékezetnek nincs önmagában vett valósága sem, valóságosságát azokból a társadalmi keretektől nyeri, amelyek újra és újra életre hívják, megformálják (Seixas 2016). Ebben a minőségében pedig az emlékezet végképp nem vonatkozhat valamiféle feltételezett osztársadalmi szintre, hiszen a társadalom nevű absztrakció tagjai egymással konkrét térben és időben nem tudnak kapcsolatba lépni, csakis annak kisebb léptékű megvalósulásáról, a csoporton vagy közösségen belüli emlékezőgyakorlatról beszélhetünk.

Azok a kutatók, akik a „kollektív emlékezet” jelzős szerkezet első részét elhagyják, vagy az elsődleges szociológiatörténeti kontextustól eloldva alkalmazták, olyannyira eltávolodnak a benne foglalt társadalomelméleti problematikától, hogy eszmetörténeti szempontból nehéz velük mit kezdeni. Az emlékezet kutatásának megismeréstudományi aspektusai azóta egy sor dolgot finomítottak Halbwachs megállapításain (ami a tudomány mozgását tekintve teljesen természetes dolog), így napjainkban a szerző heurisztikus fogalmainak (kollektív, társadalmi keretek, csoport) eszmetörténeti helyreállítása számunkra izgalmasabbnak ígérkezik. Vajon mi lehet a *kollektív* szónak az a sajátos fogalomtörténeti sajátossága, mely a 21. században könnyen félreérthetővé vagy ignorálhatóvá vált, ám mintegy száz évvel ezelőtt a társadalomelméleti munkák egyik ugyancsak izgalmas fejezetét képezte? A volt szovjet érdekszférában ráadásul a kollektív szónak kifejezetten negatív politikai töltete van (például: kollektivizálás), amennyiben azon az egyénnel *szemben* átlényegített közösség iránti voluntarista vágyat értjük. Az alábbiakban tehát amellet szeretnék érvelni, hogy a kollektív szónak speciális helyi értéke van, mely nem mentes bizonyos összefonódó, szociológiai-politikai implikációktól, s két olyan szereplőt szeretnék még e gondolatmenetbe bevonni, akiknél a kollektív szó e kettős funkciója fellelhető: Émile Durkheim és Mérei Ferenc.

## II. KOLLEKTÍV KÉPZETEK ÉS DURKHEIM KONCEPCIÓJA A SZOCIALIZMUSRÓL

Amint fentebb láthattuk, Durkheim és Halbwachs között klasszikus mester–tanítvány viszonyról beszélhetünk, ugyanakkor utóbbi autonóm gondolkodó volt, aki termékenyen mozdította ki a durkheimi kollektív fogalmat a maga szubsztanciális elgondolásából. Közismert az is, hogy a kollektív emlékezet fogalma mennyit köszönhet Émile Durkheim kollektív tudatról szóló kezdetlegesebb, illetve a kollektív reprezentációkról szóló részletesebben kidolgozott elméletének. Utóbbi gondolkodásának radikalitása abban állt, hogy korának számos, a társadalom mibenlétéről alkotott elképzelésnek az *alapjaira* kérdezett rá.

Arra kérdez rá ugyanis, hogy milyen integratív elemei vannak a társadalomnak, mi tartja össze a társadalmat alkotó egyéneket, mi a társadalom maga, illetve hogy a „társadalom mi módon szabályozza az egyének viselkedését” (Durkheim 2000. 280). Némedi Dénes arra mutat rá *A társadalmi munkamegosztásról* című könyv kapcsán, hogy noha Durkheim sem a munkamegosztást, sem a szolidaritást nem tisztázza alaposan, az organikus és mechanikus szolidaritás fogalmaiban mégis a fenti kérdésekre keresi a választ (Durkheim 2001). Mint megjegyzi, a mechanikus szolidaritás tisztázása után Durkheimnél megszorodnak a korabeli közállapotokra tett erkölcsi-politikai nyílt kiszólások, megjegyzések, melynek lényege, hogy a

kollektív típus hanyatlal s egyidejűleg az egyéni tudat [kiterjedése, intenzitása] nő. [...] A megfogalmazáson érződik Durkheim kettős problémája: a közvetlenül nyomasztó kérdés az volt, hogy hogyan lehetséges a morális, társadalmi kohézió a századvég francia társadalmában, de ezt a kérdést Durkheim a modern társadalmak általános problémájába ágyazva akarta megoldani. (Némedi 1996. 59–60.)

Márpedig, ha a mechanikus szolidaritás gyengül, akkor logikusan az következne, hogy a francia szociológus valamiféle nosztalgikus közösségeszmény mellett tör lándzsát, ám ő inkább bírálta az antiindividualista törekvéseket. Némedi három pontban szedi össze a modern társadalmakra jellemző organikus szolidaritás fogalmát úgy mint (1) az közvetve kapcsolja az egyént a társadalomhoz, (2) a társadalom speciális funkciók rendszere, (3) a szolidaritás egyenesen arányos a közös eszmék és az egyéniség fejlettségével (Némedi 1996. 60–61). Az utóbbi azért rendkívül fontos, mert szemben a mechanikus szolidaritás fogalmával, ahol a szolidaritás erősségének második ismérve az egyéniség fejletlensége, az organikus forma *elísméri* az individuum fontosságát, de – a dezintegrációt elkerülendő – egyben óhajtja a közös tudat megalapozására hivatott szolidaritást is (Somlai 2009; Takács 2019). Némedi több ízben is rámutat arra, hogy nemegyszer milyen intuitív alapon használja Durkheim a közös tudat és a kollektív tudat fogalmait, hogy végül részletesebben kidolgozza a nagyhatású *kollektív képzet* fogalmát. Nem nehéz

észrevenni, hogy utóbbival a francia szociológus mintegy megelőlegezi a később Mannheim által kidolgozott konjunktív tapasztalástér tudásszociológiai problematikáját (Mannheim 1995. 147–331). Ullmann Tamás abban látja Durkheim újdonságát, hogy gondolkodása túlmegy a gondolkodás léthez kötöttségén és a fogalmi gondolkodást magát társadalmi tényként értelmezi.

A kollektív képzetek tehát független szférát alkotnak, sajátos szabályok és rend jellemzi őket, és nem általános, örök eszmék. A kollektív képzetek egy adott társadalom „gondolatai”. Éppen ezért nem az a leglényegesebb jellemzőjük, hogy igazak-e vagy pedig hamisak. Mivel a világ és a társadalom rendjének egészére vonatkoznak, ezért valójában értelmetlen is ezt a kérdést feltenni velük kapcsolatban. Ezt akkor értjük meg, ha áttekintjük Durkheim példáit a kollektív képzetekre vonatkozóan: hagyományok, mítoszok, legendák, viselkedési szabályok, érzelmi állapotok kifejezési módjai, az osztályozás elemi formái. Ezek olyan képzetek a valóság rendjére vonatkozóan, amelyekkel kapcsolatban értelmetlen és nem is lehet feltenni azt a kérdést, hogy megfelelnek-e a valóságnak. Bizonyos értelemben a valóság felel meg nekik, tehát nem tudnak nem igazak lenni. Nem azért igazak, mert megfelelnek valamiféle objektív valóságnak, hanem azért igazak, mert az igazság feltételeit jelentik. (Ullmann 2019. 60.)

Am ahogyan fentebb is utaltunk már rá, Durkheim társadalomelméleti fejtegetései korántsem mentesek a 19. század végi Franciaország, tágabban a modern ipari társadalom kialakulásának dilemmáitól. Hans-Peter Müller szerint a francia szociológus számára úgy fogalmazódott meg a kérdés, hogy vajon az Adam Smith-féle *laissez faire*-liberalizmus szemléletének kellene-e igazat adni, miszerint a munkamegosztás egyszerre biztosít terepet az önmegvalósítás számára, s egyszerre kapcsolja össze a társadalom tagjait, vagy épp ellenkezőleg: Marxot és más szocialistákat követve amellet kellene érvelni, hogy a munkamegosztásnak bomlasztó hatása van, s szükségszerűen elidegenedéshez vezet. Durkheim úgy vélte, össze tudja hangolni az „individualizmust” és a „szocializmust”: az integrációt szerinte nem a láthatatlan kéz, hanem egyfajta szabályozott erkölcsi együttműködés révén kell megteremteni. Másképpen fogalmazva, egy funkció szerint differenciált intézményes rendben, mint amilyen a modern társadalom, a komplex munkamegosztást kell összehangolni egy szabályozott, minimális kollektív tudattal (Müller 1988. 142).

A Durkheim korában használatos Littré-szótár szerint az organikus szolidaritás valamiféle kölcsönös felelősségvállalást, elköteleződést jelöl (Némedi 1996. 23). Úgy tűnik, mintha funkcionális szempontból e megközelítés szakrálissá tenné a társadalmi kohéziót; ahogyan Tamás Gáspár Miklós megfogalmazta Durkheim kapcsán: „Mi a szent – szociális értelemben? Szent mindaz, amit tisztelet illet a morális igazolás kényszere nélkül” (Tamás 1999. 30). Tegyük még hozzá, hogy az individualizmussal szembeni kritika a III. Köztársaság életében szinte

általános volt, korántsem csak a szocialisták szorgalmazták, konzervatív oldalról is napirenden volt, az egoizmus szinonimájaként kezelték. Így a szocializmus fogalma Durkheimnél korántsem valamilyen konkrét változást célzó, cselekvés-központú programideológiaként értendő (Szabó 1989), inkább az akkori szótári jelentésének megfelelően olyan törekvésként kezelendő, mely a dezintegráció elkerülése végett az individualizáció meghaladására törekszik. A morál pedig nem a magyar erkölcs kifejezést fedi le, hanem annál jóval tágabb a jelentéstartománya: szellemit, lelkit egyaránt jelenthet.

A szocializmus olyan törekvés [írja Durkheim 1893-ban], mely a szórt állapotban lévő gazdasági funkciókat, hirtelen vagy fokozatosan, szervezett állapottá alakítja át. Úgy is mondhatnánk, hogy a gazdasági erők teljes vagy részleges szocializációjára [*socialisation*] törekszik. [...] A gazdasági élet szocializálása [*socialiser*] annyit tesz, hogy alárendeljük a most még burjánzó, az egyéni és egoista célokat a valóban társadalmi [*sociale*], így morális céloknak. Ezért mondhattuk azt [...], hogy a szocializmus több igazságosságot [*justice*] visz a társadalmi viszonyokba. (Durkheim 1893. 511; lásd még Durkheim 1928.)

Érdemes hangsúlyozni, hogy a szöveg folytatása nem hagyja szó nélkül a „szocializmus” kifejezés politikai konnotációit sem, ám ettől függetlenül az nem mozgalomra vagy pártra vonatkozik, hanem szellemi irányzatra. Némedi Dénes is hangsúlyozza, hogy írásai alapján nehéz a szociológust egyetlen ideológiai irányzathoz sorolni (konzervatívnak éppúgy tekintették, mint liberálisnak vagy szocialistának), ám kollektívizmusa nehezen vonható kétségbe (Némedi 1996. 121; lásd még Karsenti–Lemieux 2017). Ennek részben az az oka, hogy Franciaországban nincs egységes szocialista hagyomány (Proudhon, Jules Guesde, Auguste Blanqui, Pierre Brousse, Jean Allemane követői stb.), mint ahogyan a munkásság is roppant szórt és heterogén társadalmi nagycsoportot alkotott (Ligou 1962). Durkheim ugyan szimpatizált a szocialista gondolattal, baráti kapcsolatot ápolott Jean Jaurèsszel, rendszeresen olvasta az utóbbi által szerkesztett szocialista *L'Humanité* című lapot (mely 1920 után a Francia Kommunista Párt lapja lett), ennek ellenére a szociológus politikához való viszonya, általánosabban a politika és a tudomány viszonya korántsem magától értetődő kérdés (Lukes 1977. 77, 320; Prochasson 2003).

Visszakanyarodva a fenti szöveghelyhez: azért adtam meg az eredeti nyelvi formákat, hogy világosan láthatóvá váljék, a *socialiser*, *socialisation*, *sociale*, *socialisme* kifejezések voltaképpen az uralhatatlan gazdasági törekvések társas-társadalmi korlátozására és szabályozására törekednek, mégpedig abból a célból, hogy az egyenlőtlenségek ne dezintegrálják teljesen a társadalom fogalmát. Durkheim tehát a piaci kereteket megtartó, ám azt a morál nevében szabályozó szocializmus mellett tette le a voksát. Ugyanígy a magántulajdon tisztelete vagy az egyenlőtlenségek újratermeléséért felelős öröklés rendszerét sem törölné el

az általa szocializmusnak nevezett doktrína. „A *Szocializmus* [című szöveggel] a szociológus felfedezte a kollektív képzetek jelentőségét a politikai mechanizmusokban” (Lacroix 1981. 175). Lacroix szerint a már kortársak által is pályafordulónak tetsző 1895-ös év voltaképpen nem volt más Durkheim életében, mint ugyanannak a kérdésnek az eltérő felvetése. Míg a társadalmi kohézió problémáját a fenti dátum előtt a politikában kereste, addig utána a vallás társadalmi szabályozó *funkciójában* vélte felfedezni az összetartozás alapjait; A *vallási élet elemi formái* című könyvben konkludál majd ez a törekvés. Másképpen fogalmazva a korai szocialista tárgyú Durkheim-írások egy elméleti szociológiai probléma (mi tartja össze a modern társadalmat?) megoldását a *politikában* látja, lényegét abban ragadja meg. Ez a politika annyiban szocialista, hogy – a szó mai, ideológiai értelmében – „kiigazítja” a társadalmi igazságtalanságokat (Lukes 1992).

Durkheim és a szocializmus viszonyát elemző könyvében Jean-Claude Filloux úgy fogalmaz, hogy a szocializmust teóriaként célszerű értelmezni, ami persze nem jelenti azt, hogy az másodfokon ne ölthetne mégis egyfajta ideologikus formát. Filloux amellet érvel, hogy a szocializmus gondolata Durkheimnél nem más, mint egy olyan társadalomelméleti szemlélet, melyben a kollektív értékebb, mint az egyéni; továbbá, hogy az igazságosság kritériumainak érvényesítésekor a szociológus elfogadja az állam beavatkozó szerepét a gazdasági-társadalmi folyamatokba. Az állami egyenlősítő intervenciót pedig utóbb igazolni fogja a társadalmi igazságosság gondolata, mely indirekt módon megerősíti a kohéziót, vagyis a kollektív malmára hajtja a vizet.

A szocializmus durkheimi koncepciója tehát egy – a munkásság konkrét problémáján túli – általános egalitárius elképzelés, mely ugyanakkor magában foglalja az individualitás tiszteletben tartását, mivel ezen az elven nyugszik a modern kapitalista társadalom (Filloux 1977). Ugyanakkor Némedi éles szemmel vette észre, hogy mivel az ipari proletariátus tömegei Durkheim korában is azt kérték számon a polgárságon, hogy ők „miért nem élvezhetik az új individualizmus által hirdetett értékeket”, így szocializmusában *nolens-volens* van valamiféle társadalomjobbító szándék (Némedi 1996. 21). A pauperizáció, a nagyvárosi nyomor tehát akarva-akaratlanul a kiindulópontja a szociológus kritikai beállítódásának, amennyiben ez a kiterjedt depriváció indirekt módon is rámutat arra, hogy a felvilágosult, liberális individualizmus azon az áron jött létre, hogy a szegények tömegeit *kizárta* az oktatásból, a társadalmi mobilitás alapját jelentő közjóságból.

### III. AZ EGYÜTTES ÉLMÉNY TÖBBLETE ÉS MÉREI FERENC SZOCIALIZMUSA

A pszichológiai szakirodalomban megítélésem szerint alulbecsülik Émile Durkheim Mérei Ferencre tett hatását. Noha közismert, hogy a magyar pszichológus előbb a Sorbonne-on, majd Henri Wallon égisze alatt az Institut National



d'Orientation Professionnelle-ben szerzett képesítést, ám a francia iskolapszichológia nagyjai mellett leginkább a már említett Wallon, valamint Jean Piaget, itthon pedig Szondi Lipót, Schnell János hatását szokás kiemelni. Ám a hivatkozásokból vagy interjúkból rekonstruálható hatások mellett olykor – ahogy Faragó László, Mérei közeli munkatársa szövé is tette – lényegesebbnek tűnik Mannheim Károly tudásszociológiájának látens befolyása (Faragó 1947; 1940). Explicit értelemben pedig egyértelmű még Kurt Lewin dinamikus személyiségelmélete és empirikus szociálpszichológiája, és mindenképpen újragondolásra érdemes Émile Durkheim társadalomelméletének főként a kollektív képzetekre, a szolidaritásra vonatkozó fejtegetéseinek bűvópatakszerűen előbukkanó problematikája.

Mi tagadás, ebben a Durkheim-felejtésben Mérei is ludas; vissza-visszatérően emlegeti ugyan, de többnyire negatív értelemben, ő a bűnbak, akinek a példáján be lehet mutatni, hogy a kortárs pszichológia mennyivel mélyebbre jutott egyes kérdések feltárásában, mint a durkheimi szociologizmus (Frank 2008; Némedi 2007). Mérei éppoly mostohán és leegyszerűsítőn bánt Durkheimmel, ahogyan utóbbi bánt korának pszichológusaival, de ez a hűvös távolságtartás nem feledtetheti azt, hogy a magyar pszichológus olyan jellegű, társas-társadalmi vezérlésű pszichológiát hallgatott Párizsban, amelyről magyar kortársai akkor nem is álmodhattak (K. Horváth 2017). Régóta jól ismert tudománytörténeti tény, hogy Durkheim és iskolája ugyan megtermékenyítette a francia társtudományokat, hatása mégis bénító erejű volt; nem véletlen, hogy saját tudományának lehatárolása végett, a történelemtudománytól a lélektanig mindenki szabadulni akart a „szociológiai imperializmustól” (Revel 2007. 561; Besnard 1979). Mérei tehát, ha akart, ha nem, találkozott a Sorbonne-on Durkheim munkásságával, de a kortárs francia iskolapszichológia éppenséggel le akarta hántani magáról e hatást, így a kvalitatív vizsgálatok során minduntalan cáfolták a szociológusnak például az öngyilkosságról szóló szociológiai elméletét.

Ez történik *Az együttes élmény* hasábjain is, ahol Durkheimnek az organikus szolidaritásról szóló elmélete elvetéséből indul ki a gondolatmenet. A 64 számozott lapból álló *Az együttes élmény* című kismonográfia alcíme az, hogy *társadalomlélektani kísérlet gyermekeken* (Mérei 1947). Ez azt sugallja, hogy Mérei mondanivalója túllép a gyermeklélektan tárgyán (hisz akkor inkább „kísérlet gyermekekkel” lehetne az alcím), s az elvégzett kísérletek inkább csak apropóul szolgálnak egy általánosabb érvényű társadalomelméleti modell bemutatásához (Csepeli 1999; Erős 2006). Durkheimnek a társadalmi kohéziót firtató problémája mellett, szűkebben, Mérei legfontosabb konkrét inspirációja a Kurt Lewin és munkatársai által kidolgozott módszer volt, mely a konkrét kiscsoporttal változó dinamikus személyiségelméletet alkalmazza a gyermekek világára (Lewin–Lippitt–White 1975; White–Lippitt 1969). Ha ugyanis abból indulunk ki, hogy a társadalom absztrakt fogalmának konkrét megvalósulása a kiscsoport, melynek minősége, hierarchiája, atmoszférája stb. konstitutív módon járul hozzá az egyén önképé-

hez, viselkedéséhez, akkor ebből logikusan következik az, hogy a gyermekek esetében ez az *iskola* miliője. A gyermek tehát nem konstans, a környezetétől érintetlen, független élőlény, személyisége az egyének között formálódó viszonyok kontextusában és a közöttük lezajló érzelmi, kapcsolati forrásokért történő versengésben ölt testet. Kurt Lewinnek az 1930-as években fogant dinamikus személyiségelmélete meglehetősen hasonlóan modellezi a társadalomban élő embert: a társas lény önállóan alig is képzelhető el, személyisége a körülötte formálódó, őt befolyásoló kiscsoport függvényében jön létre, melynek persze egyszerre maga is alakítója. Így ez a viszony *per definitionem* kölcsönös, nem vezethető vissza csak az egyénre vagy csak a csoportra. Ez az alkotóelemeire redukálhatatlan *viszony* az együttesség, mely Mérei társas szempontú gyermeklélektanának éppúgy, mint neveléstudományba oltott társadalomelméletének egyik legfontosabb teoretikus pillérévé válik. Tovább megyek, úgy érzem, hogy az „együttes élmény” kifejezés első tagja kifejezetten durkheimi inspirációjú: a *collectif* magyar fordítása.

Az *együttes élmény* „intézmény” című fejezetében Mérei Durkheim organikus szolidaritásához kapcsolódó kérdéseket feszeget. Az valamiféle kölcsönös felelősségvállalást, elköteleződést foglal magában az – individuális szinten túl képződő – közjó iránt, melyet a morális igazolás kényszere nélküli „szentségként” fogadnak el a csoport tagjai. Mérei számára Durkheim gondolata ugyan szimpatikus, egészében azonban elfogadhatatlan, mivel szerinte a francia szociológus a kollektív tudatot szubsztanciának tekinti, mintegy tulajdonságokkal ruházza fel. És valóban: Durkheim nemegyszer a kollektív tudat állapotairól, illetve ezek intenzitásáról beszél, vagyis fejtegetései valóban, mint valamiféle létező legbensőbb lényegként kezelik e tudatot (Durkheim 2001. 161). Mérei azonban úgy véli, hogy ilyen tulajdonságokkal díszített szubsztancia nem létezik, helyette az együttesség, a közösség fundamentumának az *intézményesedés* szociálpszichológiai történéseit tartja. Érdeemes hangsúlyozni, hogy a Durkheim és a Mérei által feltett kérdések több vonatkozásban egészen bizonyosan eltérnek, ezek egyike például a vizsgálat *léptéke*. Jóllehet a francia szociológus vagy tanítványa, Halbwachs, a társadalom egyik konkrét totalitásként használják a csoport (*group*) fogalmát, de semmiképpen nem úgy, ahogyan az 1930-as években a Kurt Lewin nyomán meginduló, korlátozott létszámmal (2–25 fő) dolgozó kiscsoport-kutatások (*small group research*). Utóbbiak mindig mozgásban, dinamikus viszonyok függvényében képzelik el a társas lényt, míg a durkheimi megközelítést a társadalmi csoport és az egyén közötti kohézió problémája izgatta (Cartwright–Zander 1969).

Az *együttes élményben* Mérei az intézményt tartós, emberek között fennálló viszonyoknak gondolja el, melyet szabályok, rítusok és hagyományok fognak, tartanak össze. Utóbbiak igen gyakran tárgyi formát is öltenek (szabályzat, zászló, jelvény); minél inkább intézménynek tekintünk egy ilyen viszonyt, annál inkább rögzítettek ezek a szabályok. Ám az intézmény – ha szabad így mondani

– „szellemét” nemcsak ezek az egyéneken kívül létező javak alkotják, hanem a „kialakult szokások az emberek tudatában is élnek, így a viszonylatot alkotó egyének egyben *hordozói* is a viszonylat alkotta intézménynek” (Mérei 1989. 31, az én kiemelésem). Jóllehet mindketten használják a tudat fogalmát, Mérei felfogása annyiban tér el Durkheimétől, hogy egyfelől a kiscsoportos közösségképződés szabályszerűségeit helyezi kutatása tárgyulcséjére, másfelől a tudatot nem valami adott jószágnak veszi, hanem olyan viszonyokban képződő közös tudásként értelmezi, melyet a szociális penetrancia függvényében az egyének is megváltoztathatnak; Mérei felfogása tehát dinamikus marad.

Mérei szerint a csoportképződés alapja nem a benne lévő egyének száma, hanem az intézményesedés foka. Ő a csoportot olyan társadalmi alakzatnak fogja fel, melynek ugyan vannak intézményszerűen rögzített vonásai, de – előre lefektetett szabályok és törvények híján – mégsem teljesíti az intézmény kritériumait. Az iskola: intézmény, ha van ültetési rend, akkor még az osztály egy-egy padsora is lehet az, ám, „ha 10 vagy 15 gyerek összeverődik, hogy bélyeget cseréljenek vagy dobás-kiszorítót játsszanak, készítsenek akár kötetnyi szabályt is ehhez a tevékenységhez, csoportjuk mégsem intézményes része a társadalomnak” (Mérei 1947. 16). Az ilyen szerveződési szinteket társadalom alatti, *expressis verbis* pre-szociális és alegális alakzatnak nevezi el Mérei; azért pre-szociális és alegális, mert ugyan szerkezetében és funkciójában rokona a társadalmi alakzatoknak, ám összefüggéseit tekintve mégis elszigetelt marad, amennyiben nem része a termelésen alapuló emberi társadalomnak. Méreit tehát a véletlenszerűen létrejött, de tartósan fennmaradni nem tudó és az intézményes eljárásokkal körbebástyázott, ezért hosszú távú csoportalakzatok *közötti* szféra érdekli.

A csoport tehát: 1. társadalmi alakzat, amely kohéziót, nivellációt és veszély-elhárító tendenciát mutat; 2. adott intézmény keretei közt alakul ki; 3. a társadalmi intézmények termelésen nyugvó hálózatából kiesik; pre-szociális; 4. kiesik a jogrendszerből is, mely ehhez az intézmény-hálózathoz fűződik; alegális; 5. fejlődése mégis intézményes lét felé mutat, szabályalkotáson, tradícióképzésen keresztül (Mérei 1947. 17).

A csoport fentebb körülírt formáját tehát Mérei egy sajátos minőséget képviselő jószágnak feltételezi, melyet egyfelől eloldani óhajt az egyénközpontú pszichológiai szemlélettől (miszerint a csoport egyének összességeként érthető meg), másfelől viszont leválasztani igyekszik Le Bon és Ortega y Gasset tömeg-konceptiójáról, melyben az egyén feloldódik a tömegben, s szinte animális szintre süllyed (Le Bon 1913; Ortega y Gasset 1938). Mérei azonban abból a hipotézisből indul ki, hogy a csoportban nemhogy elszürkül a személyiség, épp ellenkezőleg: minőséget váltva nagyobb teljesítményre képes.

Méreit tehát a társadalmi szerveződés egy formájának elméleti modellje érdekli, melynek empirikus értelmezésére a szociogramm a korábbiaknál jóval komolyabb lehetőséget biztosít. A szociogramm kitűnő eszköz arra, hogy egy

intézményesen rögzült társadalmi alakzaton (iskola, osztály, napközi otthon, kollégium stb.) *belüli* pre-szociális csoportok létrejöttét, tagozódását, dinamikáját megragadja. A csoportok alakításának alapja a kohézió, vagyis, hogy milyen viszonyban állnak a csoport tagjai azzal az alakzattal, amelynek keretei között létrejönnek (fokozzák vagy gyengítik az alakzat kohézióját, avagy közömbösek az alakzattal szemben). Topológiai szempontból azt a csoportot, melynek célja az adott társadalmi alakzat kohéziójának fokozása, *társadalom-fenntartó magnak*, a más alakzatok felé is vonzódotkat *kétlakiaknak* (gyengítés), míg a harmadik típust *peremcsoportnak* (közömbösség) nevezte el Mérei. Ez a hármas felosztású rendszer tehát abban segít, hogy felmérjük vele a csoport és az alakzat közötti viszonyt. Segédfogalomként alkalmazza a *mellékút* kifejezést, ami az adott társadalmi keretből való kijutás lehetőségét foglalja magában; az alakzat magját olyanok adják, akiknek a legkevesebb mellékútjuk van, ők tehát a csoport hagyományának letéteményesei. A kétlakiak és a peremcsoport tagjai értelemszerűen kisebb kohézióval kapcsolódnak az alakzathoz, így annak formálásában is kisebb súllyal vesznek részt.

Más szerzőkkel szemben Mérei úgy véli, a pre-szociális csoport létrejöttét és fennmaradását nem lehet egyedül az „erős vezető” tényezőjével magyarázni, szerrinte azt a személyektől függetlenül is létező viszonylatok alakítják, illetve állandósuló szokások szabályozzák. Konkrétan az érdekelte Méreit és kutatótársait, hogy egy iskolai osztályon vagy egy napközi otthon legálisan létrehozott, intézményes keretei között milyen alegális és pre-szociális csoportosulások jönnek létre. A pszichológus azonban szűkíti kérdésfeltevését, s a továbbiakban arra keresi a választ, hogy mi a vezető *szerepe* a csoportban. Méreinek a vezető exkluzív szerepét kiemelő szociálpszichológiai elemzésekkel szembeni szkepticizmusa természetesen nem a vezető felelősségét óhajtotta csökkenteni, de ráismert arra, hogy az egyszemélyi felelősség megnevezése elfedi a társas-társadalmi kapcsolatok mélyén nyugvó bonyolult mikrohatalmi problémákat (Gleiman 1945).

Az együttes élmény egyik fontos szemléleti eleme tehát a dinamikus jelleg, vagyis, hogy a csoportot folytonosan változó jószágként képzei el, amelyben a belső erőviszonyok és a tradíció függvényében egy-egy gyermek eltérő szerepet tölthet be. A parancsadás–parancskövetés mintázatait elemző részben Mérei kiemeli, hogy az a gyermek, amelyik az egyik csoportban parancskövető volt, majd egy hozzá hasonló jellegzetességekkel bíró tagokból álló másik csoportba helyezték át, idővel parancsadóvá vált. Ám amikor megjelent egy idősebb, vezetői készséggel bíró gyermek, akkor újfent parancskövetővé vált. A parancsadó tehát látszólag erősebb, mint a csoport, hisz engedelmesre bírja a többieket, ugyanakkor maga is alárendelt a tradíciónak – vagyis az engedelmeség reményében csak olyan parancsokat fogalmazhat meg, bármilyen furcsán is hangzik ez, amelyeket az alávetett tagok elfogadnak, legitimálnak.

Kurt Lewin és munkatársai kiscsoport-kutatásai nyomán Mérei, még ha explicit módon nem is mondja ki, voltaképpen a modern társadalom hatalmi műkö-

dését modellezi gyermekeken: nem állít mást, mint hogy a hatalomgyakorlás, a parancsadás joga voltaképpen *reszponzív cselekvés*, amennyiben érvényessége, hatóköre és intenzitása indirekt módon a várható válaszreakciótól függ. Az 1930–1940-es évek társadalomlélektana voltaképpen kicsiben a kiscsoport-kutatások szintjén igazolja azt, amit évtizedekkel később Michel Foucault a „hatalom mikrofizikájának” nevez. Utóbbi lényege, hogy a modern hatalom, bármily különös is ezt a diktatúrák századában kimondani, nem személyhez tapad, hanem sajátosan kezelt viszonyok összességét fejezi ki, mely nemcsak „felülről lefelé, de [...] alulról felfelé, sőt oldalirányban is ható hálózat. Ez a hálózat tartja össze az »egészet«, s át meg átszövi olyan hatalmi effektusokkal, amelyek egymáson alapulnak” (Foucault 1990. 242).

A hatalom működés módja, a vezető és a vezetettek viszonya tehát ambivalens: a gyermekeknél a játékok tulajdonlása, a tárgyszerzési hajlandóság nagy gyakoriságot mutat a vezetőnél, de alig jellemző a vezetettekre. Az egyik kísérletben egy jól szervezett, tradícióban gazdag csoportba helyeztek egy olyan vezetői készségekkel bíró gyermeket, aki egy másik helyzetben, kisebb gyermekekkel, szinte nyílt parancsuralmat folytatott, ellenvéleménynek helyt nem adott, az ellenszegülőket pedig megpofozta. Az új, erős tradíciókkal bíró csoport ezt a vezetőt gyakorlatilag abszorbeálta, dróton rángatta maga után, s jóllehet kivételesen jó vezetői készségei voltak, vezetőként kezdeményezni nem tudott, a csoport minden korábbi hagyományát át kellett vennie. De, s itt jön a hatalmi helyzet ambivalenciája, vezetői tekintélye a *tárgyszerzésben* nyilvánult meg.

A csoporttagok minden tárgyat neki adtak, anélkül, hogy kérte volna, ezzel mintegy elismerve tekintélyét. [...] A vezető gyerek hamar megtanulta ezeket a konstrukciókat és a megszerzett tárgyakkal ugyanezt csinálta. A csoporttagok időnként köréje gyűltek és bármit csinált, ékes szavakkal dicsérték: milyen gyönyörű a műve, milyen egyszerű ember is ő, hogy ilyeneket tud csinálni. Pedig mindazt, amit csinált, *tőlük tanulta*. De ők [...] időről időre köréje gyűltek és egymást túllicitálva adták át neki a tárgyaikat és dicsőítették nagyságát. Ezzel szemben semmiben sem követték, sőt bevonták tevékenységükbe és elfogadtatták vele régebben kialakult szokásaikat. (Méri 1947. 44–45.)

Méri arra hívja fel a figyelmet, hogy ezért érdemes hosszabb időtartamban megfigyelni a csoport dinamikáját, mert ha röviden szemlélnénk, akkor csak annyit látnánk, hogy egy gyerek kezében van minden játék, a többiek pedig körülveszik és csodálják. De az alaposabb vizsgálat rámutatott, hogy ez csak a konfliktus elkerülése érdekében véghezvitt áldozati rítus volt, ám a mélystruktúrában a csoport *rákényszerítette szabályait* a vezetőre, hisz a játék maga változatlanul folyt tovább.

Hasonló tendencia mutatkozik meg a Mérei által „kertilóútnak” nevezett vizsgálati esetben, ahol a magas tradícióképződés és intézményesedés szint-

jén álló csoport kapott rendkívül szuggesztív vezetőt. Az interakció lényege az, hogy a vezető minden önálló törekvése elbukik, a csoport nem fogadja el vezetőnek, ám utóbbi átveszi a csoport mintáit (modellálódik), viszont szinte rögtön kisebb-nagyobb variációkat visz az egyes játékfázisokba, melyet a csoport tagjai vesznek át. A vezető itt egyszerre modellálódik, fejet hajt a csoport belső hagyománya előtt, ugyanakkor a variációk révén mégis alakít, formál a közösség egészén – vagyis modellál is. Az *együttes élmény* egyik fontos következtetése az, hogy az agresszív vezetővel szemben nem a kivételes egyéni képességek és teljesítmények nyújtanak garanciát, hanem a hagyomány által mintázott közös tevékenységek szavatolta *magas kooperációs szint*.

Kovács Évának igaza van abban, hogy a nagy klasszikus társadalomelméletek mind számolnak a tradíció, az ismétlés, a mimézis, a rutin, végső soron az emlékezet szociológiai szerepével a társadalmi folytonosság és a csoportkohézió fenntartásában (Kovács 2015). A modern társadalmat összetartó durkheimi kollektív képzet, a halbwachsi csoportképződésen nyugvó kollektív emlékezet és a kiscsoportos szociálpszichológiai munkák eltérő léptékben, de hasonló kérdésekre keresték a választ. Kurt Lewin nyomán *Az együttes élmény* nívuma az, hogy hangsúlyosan tárgyalja a vezető szerepét, de a történelem- és politikatudományhoz képest jóval árnyaltabban ítéli meg azt, mivel az uralmi viszonyokban tehát, Max Weber legitimitásfogalmához hasonlóan, konstitutív szerepet tulajdonít a vezetettek viselkedésének és a közöttük képződő kohézióknak.

A „tradíció”, illetve később az „élményközösség” és az „utalás” fogalmaival Mérei ehhez fogható „nagy kérdésekre” keresi a választ mikroszintű vizsgálataiban. Későbbi munkáiban ugyanis továbbfejleszti a kiscsoport, a hagyomány és felelevenítés mozzanatának összefüggéseit, s emfatikusan használja az *élményközösség* fogalmát, melynek eleven fenntartásában kulcsszerepet szán az utalásnak. A konnotáció, a szemiotikai alapon nyugvó, csakis a kiscsoport belső tapasztalatvilágából levezethető utalás ugyanis olyan mozzanat, mely úgy eleveníti fel a tapasztalat emlékét, hogy az kizárólag a közösség belső hagyományából vezethető le és élhető meg; fogalmi gondolkodással ugyan dekódolható, de az képtelen az élmény indulatát, mélységét és mintázatát befogni.

Nagy kérdés az, hogy lehet-e a magányosan átélt élményt magányosan felidézni, teljes indulati hitelességgel. [...] Magányosan [...] azt hiszem, nem lehet, vagy nagyon ritkán! Miért legyen hiteles, ha csak én éltem át és csak én idézem fel? Az együtteség a felidézést a hitelesség felé szorítja, mert ha nagyon eltorzítom, már nem a csoporté [...] az emlék], hanem egyedül az enyém, aki eltorzította. Az együttes élmény öröme hitelességet kíván, mert így közös. (Mérei 1998. 167.)

A *Lélektani naplónak* ezek a sorai akarva-akaratlanul Halbwachs kollektív emlékezetéről alkotott felfogásának határait feszegetik (a szociológus az álom példáján azt bizonyítja, hogy nincs ilyen jellegű, társas keretek nélküli magányos emléke-

zés), ám a konklúzió végső soron ugyanaz, miszerint a csoport összetartozásának alapja a felidézett emlék hitelessége (Pataki 2003). Az autentikusság alatt azonban nem valamiféle, az objektív valóságnak való episztemológiai megfelelést kell látnunk, hanem az együttesen kialakított elbeszéléshez való ragaszkodást. Aki utóbbit elferdíti, eltorzítja, az nem is elsősorban a múltat hamisítja meg, hanem kívül helyezi magát a csoport keretein. Márpedig a csoport közös tapasztalátvilágából az utalás mozzanatán keresztüli hagyományképzés egyszerre hasonlít arra, amit Durkheim a rítus szerepével, illetve amit Halbwachs a kollektív emlékezet funkciójával kapcsolatban feltárt. Ahogy előbbinél a rítusok szerepe az, hogy fenntartsák a vallás formájában testet öltő kollektív képzeteket, addig utóbbinál a kollektív emlékezet szerepe a csoport kohéziójának felidézése, az együvé tartozás átélése. Ahogyan a vallásos kultusz addig élhető át, amíg a rítus valós hitre alapul, mert a hívőt attól „fogja el öröm, az szolgáltat lelki békét, derűt, lelkesedést” (Durkheim 2004. 378), úgy a kollektív emlékekből is „csak azok maradnak fenn, és a fennmaradókból is csak annyi, amelyeket és amennyit az aktuális vonatkoztatási kereteit állandóan módosító társadalom minden korban feleleveníteni képes” (Halbwachs 2018. 375).

A társadalomkutatás, bármennyire reflektált is ismeretelméleti, módszertani szempontból, sokszor ölt metapolitikai színezetet, s utóbbi szerepében nem egyszer látens „ajánlásokat” fogalmaz meg a kívánatos társadalmi vagy uralmi mintákról. Durkheimnek a szocializmusról alkotott elképzeléseiről fentebb szóltunk, de ugyanezen a címen rendkívül érdekesek a Kurt Lewin társadalomelméletének kritikai politikai olvasatát nyújtó tanulmányok is (Billig 2014). Az többnyire ismert, hogy a szociálpszichológus közeli barátja, munkatársa volt a filozófus Karl Korsch, és e tényből vezeti le Mel van Elteren azt, hogy Lewin dinamikus személyiségelmélete és a társas helyzetekben az egyén státuszának variabilitását hirdető nézetei megtermékenyítették a filozófusnak a társasról és a társadalomról alkotott nézeteit (Elteren 1990; Elteren 1992). Amíg – a bolsevizmussal szembenálló nézetei miatt a Német Kommunista Pártból 1926-ban kizárt – Korsch korai írásaiban a nem-hierarchikus, bürokráciaellenességen nyugvó demokratikus szocialista társadalom képe mellett optált, addig Lewin szociálpszichológiája ezt a társadalmi totalitásba vetített képet egyre inkább a kiscsoportokra alkalmazta (Lewin 1948). Egyszerre fontos a vezetettek között folytonosan megképződő horizontális kapcsolódások intenzitása, s egyszerre lényeges a vezető és a vezetettek között képződő viszony minősége. *Az együttes élmény* 1947-es megjelenésekor Mérei Ferenc a Magyar Kommunista Párt égiszén belül, a Székesfővárosi Lélektani Intézet, majd az Országos Neveléstudományi Intézet vezetőjeként olyan köznevelési programot hirdetett meg, s kezdett átültetni a gyakorlatba a nyolcosztályos általános iskola keretein belül, melyre Lewin és Durkheim nézetei egyaránt hatottak. Az 1945-ben megjelenő *A gyermek világnézete* című könyvében egyenesen úgy fogalmaz, hogy a társas szempontú gyermektanulmányozás valójában nem más, mint „a demokrácia alapelveinek,

lényegének neveléstani vetülete” (Mérei 1945. 9). A mellérendelő viszonyok sokaságából építkező, az állam által szorgalmazott emancipatorikus köznevelés egyszerre volt demokratikus és egyszerre volt szocialista, még ha a kor adta keretek között, a hosszabb időtartamban – sajnálatos módon – mindkettő elbukott metapolitika maradt is (K. Horváth 2019).

## IRODALOM

- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Bastide, Roger 1970. Mémoire collective et sociologie de bricolage. *L'Année sociologique*. 21. 65–108.
- Berger Viktor 2015. Morfológia és kollektív emlékezet. A tér kategóriája Maurice Halbwachs szociológiájában. In Szabari Vera – Takács Erzsébet – Pál Eszter (szerk.) *Vita publica. Tanulmányok Rényi Ágnes tiszteletére*. Budapest, ELTE TáTK. 10–32.
- Besnard, Philippe 1979. La formation de l'équipe de l'Année sociologique. *Revue française de sociologie*. 20/1. 7–31.
- Billig, Michael 2014. Kurt Lewin's Leadership Studies and his Legacy to the Social Psychology: Is There as Practical as a Good Theory? *Journal for the Theory of Social Behavior*. 45/4. 440–460.
- Cartwright, Dorwin – Alvin Zander 1969. A csoportdinamika keletkezése. In Pataki Ferenc (szerk.) *Csoportlélektan*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Gondolat. 47–74.
- Craig, John E. 1979. Maurice Halbwachs à Strasbourg. *Revue française de sociologie*. 20/1. 273–292.
- Csepeli György 1999. Bandázs és sisak nélkül. *BUKSZ*. 11/1. 68–70.
- Durkheim, Émile 1893. Sur la définition du socialisme. *Revue philosophique*. 36. 506–512.
- Durkheim, Émile 1928. *Le socialisme: sa définition – ses débuts – la doctrine saint-simonienne*. Paris, PUF.
- Durkheim, Émile 2000. *Az öngyilkosság. Szociológiai tanulmány*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile 2001. *A társadalmi munkamegosztásról*. Ford. Csákó Mihály. Budapest, Osiris.
- Durkheim, Émile 2004. *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest, L'Harmattan.
- Elteren, Mel van 1990. Die Sozialpsychologie Lewins, marxistische Soziologie und Geschichte. Das Scheitern eines gemeinsamen Projektes von Kurt Lewin und Karl Korsch. *Psychologie und Geschichte*. 2/1. 1–18.
- Elteren, Mel van 1992. Karl Korsch and the Lewinian Social Psychology: Failure of a Project. *History of the Human Sciences*. 5/2. 33–61.
- Erős Ferenc 2006. Élmény és hálózat. Mérei Ferenc a magyar szociálpszichológia történetében. In Borgos Anna – Erős Ferenc – Litván György (szerk.) *Mérei élet-mű. Tanulmányok*. Budapest, Új Mandátum. 138–140.
- Faragó László 1940. A megismerés szociológiája. A Magyar Filozófiai Társaság vitaülése. *Athe-naeum*. 26. 343–367.
- Faragó László 1947. Mérei Ferenc: A gyermek világnézete. Gyermeklélektani tanulmány. *Magyar Pedagógia*. 56/1. 65–66.
- Filloux, Jean-Claude 1977. *Durkheim et le socialisme*. Genève, Droz.



- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest, Gondolat.
- Frank D. Dániel 2008. Durkheim Magyarországon. *Világosság*. 49/5. 67–80.
- Gensburger, Sarah 2011. Réflexion sur l’institutionnalisation récente des Memory Studies. *Revue de Synthèse*. 132/3. 411–433.
- Gensburger, Sarah 2016. Halbwachs’ Studies in Collective Memory: a Founding Text for Contemporary „Memory Studies”? *Journal of Classical Sociology*. 16/4. 1–18.
- Gleiman Anna 1945. A lelki tömegfertőzések fejlődéslélektana. In Noszlopi László (szerk.) *A közelmúlt lelki tömegfertőzései. A beteg néplélek és annak gyógyítása*. Budapest, Pantheon. 7–13.
- Gyáni Gábor 2016. *A történelem mint emlék(mű)*. Budapest, Kalligram.
- Halbwachs, Maurice 1950. *La mémoire collective*. Paris, PUF.
- Halbwachs, Maurice 2018. *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz.
- K. Horváth Zsolt 2010. Emlékezet a történelem után. Pierre Nora és a *Les Lieux de mémoire*: az esettől a modellig. In K. Horváth Zsolt (szerk.) Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. Budapest, Napvilág. 377–407.
- K. Horváth Zsolt 2017. A devianciától a prevencióig. A gyermeki világ társas szempontú értelmezése a magyar pszichológiában: Mérei Ferenc. *Sic Itur ad Astra*. 66. 309–346.
- K. Horváth Zsolt 2019. Új iskola – új társadalom. Mérei Ferenc és a demokratikus iskola kísérlete Magyarországon, 1945–1948. In Koloh Gábor – Papp Viktor – Tóth Áron (szerk.) *„Eloszta bőkezűen; és termő fa gyanánt”*. *Tanulmányok Közér György születésnapjára*. Nagyvárad, Rodosz. 281–297.
- Karsenti, Bruno – Lemieux, Cyril 2017. *Socialisme et sociologie*. Paris, EHESS.
- Kovács Éva 2015. Az emlékezet szociológiai elméletéhez. In Bodor Péter (szerk.) *Emlékezet, identitás, diszkurzus*. Budapest, L’Harmattan. 237–260.
- Lacroix, Bernard 1981. *Durkheim et le politique*. Paris–Montréal, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques – Presses de l’Université de Montréal.
- Le Bon, Gustave 1913. *A tömegek lélektana*. Budapest, Franklin.
- Ortega y Gasset, José 1938. *A tömegek lázadása*. Ford. Puskás Lajos. Budapest, Egyetemi Nyomda (legújabb kiadása Scholz László fordításában: Budapest, Helikon, 2019).
- Lewin, Kurt 1948. The Consequences of an Authoritarian and Democratic Leadership. In G. Weiss (szerk.) *Resolving Social Conflicts*. New York, Harper & Brothers.
- Lewin, Kurt – Lippitt, Ronald – White, Ralph K. 1975. Agresszív viselkedési sémák kísérletileg kialakított társas légkörben. Ford. Illyés Sándor. In Mérei Ferenc – Szakács Ferenc (szerk.) *Csoportdinamika. Válogatás Kurt Lewin műveiből*. Budapest, KJK, 159–194.
- Ligou, Daniel 1962. *Histoire du socialisme en France*. Paris, PUF.
- Lukes, Steven 1977. *Émile Durkheim. His Life and Work: a Historical and Critical Study*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Lukes, Steven 1992. Mi az, hogy baloldal? A szocializmus lényege és a „kiigazítás” igénye. Ford. Szegő András. *2000*. 4/10. 13–15.
- Mannheim Károly 1995. *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Ford. Adámik Lajos – Lissauer Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Mérei Ferenc 1945. *A gyermek világnézete. Gyermeklélektani tanulmány*. Budapest, Anonymus.
- Mérei Ferenc 1947. *Az együttes élmény. Társadalomlélektani kísérlet gyermekeken*. Budapest, Officina.
- Mérei Ferenc 1989. *Társ és csoport. Tanulmányok a genetikus szociálpszichológia köréből*. Budapest, Akadémiai.
- Mérei Ferenc 1998. *Lélektani napló*. Budapest, Osiris.

- Müller, Hans-Peter 1988. Social Structure and Civil Religion. Legitimation Crisis in a Later Durkheimian Perspective. In Jeffrey C. Alexander (szerk.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge, Cambridge University Press. 129–158.
- Namer, Gérard 1994. Postface: Rééditer *Les cadres sociaux de la mémoire* de Maurice Halbwachs. In Maurice Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, Albin Michel. 299–367.
- Némedi Dénes 1996. *Durkheim: tudás és társadalom*. Budapest, Áron Kiadó.
- Némedi Dénes 2007. Durkheim Magyarországon. *Szociológiai Szemle*. 17/3–4. 149–174.
- Némedi Dénes 2005. *Klasszikus szociológia, 1890–1945*. Budapest, Napvilág.
- Pataki Ferenc 2003. Együttes élmény, kollektív emlékezet. *Magyar Tudomány*. 48/1. 26–35.
- Pléh Csaba 1999. Maurice Halbwachs kollektív memóriájára emlékezve. In Pléh Csaba – Bodor Péter – Király Ildikó – Kónya Anikó (szerk.) *Kollektív, társas, társadalmi*. Budapest, Akadémiai. 437–446.
- Prochasson, Christophe 2003. Durkheim et Mauss, lecteurs du comte de Saint-Simon. Une voie française pour le socialisme. *Archives Juives*. 36/2. 86–100.
- Revel, Jacques 2007. A történelem és a társadalomtudományok. Az Annales paradigmái. Ford. Ablonczy Balázs. In Benda Gyula – Szekeres András (szerk.) *Az Annales. A gazdaság-, a társadalom- és a művelődéstörténet francia változata*. Budapest, L’Harmattan–Atelier. 555–576.
- Seixas, Jacy Alves de 2016. Le „réel” chez Halbwachs. Réflexions sur les rapports entre mémoire collective et histoire. In Yves Déloye – Claudine Haroche (szerk.) *Maurice Halbwachs: espaces, mémoire et psychologie collective*. Paris, Sorbonne. 79–90.
- Somlai Péter 2009. A társadalmi integrációtól és anómiától a globalizációig: Durkheim elméletének sorsa. In Somlai Péter – Surányi Bálint – Tardos Róbert – Vásárhelyi Mária (szerk.) *Látás-viszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Budapest, Pallas. 99–116.
- Szabó Miklós 1989. Programideológiák és állapotideológiák. Az ideológia szerepe és típusai a polgári korszakban. In *Politikai kultúra Magyarországon, 1896–1986*. Budapest, Atlantis Program. 93–108.
- Takács Erzsébet 2019. Társadalmi szolidaritás vs. reflexív szolidaritás. Durkheim szolidaritás-konceptiója a későmodernitásban. *Szocio.hu. Társadalomtudományi Szemle*. 2. 43–57. Elektronikusán: <[https://socio.hu/uploads/files/2019\\_2/32\\_takacs.pdf](https://socio.hu/uploads/files/2019_2/32_takacs.pdf)>
- Tamás Gáspár Miklós 1999. Eötvös: a nyugat-keleti liberális. In uő: *Törzsi fogalmak*. Budapest, Atlantisz. 2. kötet. 9–143.
- Ullmann Tamás 2019. Kollektív képzetek, nyelvi jelentés és kategorizáció. *Szocio.hu. Társadalomtudományi Szemle*. 2. Elektronikusán: < [https://socio.hu/uploads/files/2019\\_2/32\\_ullmann.pdf](https://socio.hu/uploads/files/2019_2/32_ullmann.pdf) >
- White, Ralph – Lippitt, Ronald 1969. A vezető viselkedése és a tagság reakciója háromféle „társadalmi klímában”. In Pataki Ferenc (szerk.) *Csoportlélektan*. Ford. Józsa Péter – Semjén András. Budapest, Gondolat. 315–345.