

A SZÁLLODAKULCS,

AVAGY A SZAVAK ÉS A DOLGOK – NO ÉS AZ EMBEREK¹

NÉMEDI DÉNES

Kis tudományszociológiai értekezései egyikében Bruno Latour a szállodakulcsokat elemzi.² Aki már járt szállodában, találkozott velük: a többnyire kisméretű kulcs-hoz egy igen alkalmatlan, súlyos (sok esetben fémből öntött) tárgy csatlakozik. Az elrendezés értelme nyilvánvaló: a vendég kénytelen leadni a kulcsot a portán, ha nem akarja egész nap a zsebét vagy a táskáját egy nehezen kezelhető tárggyal terhelni. A szállodás számára a kulcs kötelező leadása egyfajta lehetőséget jelent arra, hogy a vendégek mozgását ellenőrizze, és ezzel csökkentse annak a kockázatát, hogy a vendég fizetés nélkül távozik. A nehezék a gazdasági-erkölcsi felszólítás helyére lépett: míg korábban a szállodásnak a vendégek kötelességtudatára (*sens moral*) kellett hivatkoznia, most felszólítás nélkül, maguktól követik

1 ■ E tanulmány figyelmes olvasói észre fogják venni, hogy a szerző inkább csak kérdést vet fel, s ha választ próbál kínálni a felvetett kérdésre, az a válasz nem áll igazán erős lábakon. A kérdés elméleti fontossága miatt, azt hiszem, mégse haszontalan közreadni. A tanulmányt befejeztem, mire megjelent Wessely Anna írása (Bruno Latour esete a szociológiai magyarázattal. In: Somlai Péter – Surányi Bálint – Tardos Róbert – Vásárhelyi Mária (szerk.): *Látás-viszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Pallas, Bp., 2009. 117–124. old.), így azt már nem használtam.

2 ■ Bruno Latour: *Le fardeau moral d'un porte-clefs*. In: Uő: *Petites leçons de sociologie des sciences*. Éditions La Découverte, Paris, 1993. 47–55. old.

3 ■ Latour: *Le fardeau moral d'un porte-clefs*, 50. old. Ezt a „transzlációt” erkölcsi rend és technika között részletesebben elemzi Király Gábor, többek közt a szállodakulcsra is kitérve (Király Gábor: *Technika és társadalom. Játék határok nélkül?* In: Némédi Dénes [szerk.]: *Modern szociológiai paradigmák*. Napvilág, Bp., 2008. 519–571. old.). Az a megoldás, amikor a nehezes kulcsot egy csipkártyával ellátott lapka helyettesíti, csak egy újabb és egészében sikeresebb transzláció.

4 ■ Latour: *Le fardeau moral d'un porte-clefs*, 53–54. old.

5 ■ Ugyanez megtörténhet Latour másik, többször idézett (vö. Király Gábor: *i. m.* 554. old.) fekvőrendőr-példája kapcsán is: az autóvezető, aki nem hagyja, hogy a társadalmi normák technikai elrendezéssé transzformálása megfélemlítse, tiltakozhat az autóját fenyegető kár miatt arra az elvre hivatkozva, hogy nem lehet a más tulajdonát képező tárgyak épségét veszélyeztetni, nem lehet bennük szándékosan kárt tenni.

6 ■ Bruno Latour: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány* (1991–1993). Osiris, Bp., 1999.

7 ■ Ingo Schulz-Schaeffer: *Technik in heterogener Assoziation. Vier Konzeptionen der gesellschaftlichen Wirksamkeit von Technik in Werk Latours*. In: Georg Kneer – Markus Schroer – Erhard Schüttel (Hg.): *Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2008. 108–152. old.

8 ■ Latour szerint Bourdieu „a dolgok bármely adott állapota mögött eddig rejtettnek maradó erőt” vél felismerni (Bruno Latour: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford, 2005. 260. old.), és „a megmagyarázandó tárgyak helyére irreleváns, mindenre jó, »társas erő« típusú cselekvőket állított” (*i. m.* 137. old.).

a szabályokat. „Transzláció” történt Latour terminusával szólva. Nem csak egy kijelentés (*énoncé*) „lefordításáról” van szó. „Már nem ugyanarról a kijelentésről van szó, nem ugyanazok a vendégek sem, és nem is ugyanarról a szállodáról van szó. Amikor a jel helyére az öntvény került, a vendégek viselkedése is megváltozott. Míg korábban kötelességüket teljesítették, most egoizmusuknak engedelmessé váltak.”³

Ez az „emberi” és „nem-emberi” „aktánsokat” egyesítő rend sem működik természetesen „hibátlanul”. Nem csak arról van szó, amit Latour is megemlít, hogy vannak javíthatatlan vendégek, szórakozott professzorok vagy olyan szociológusok, akik szakmai érdeklődésből gyűjtik a szállodakulcsokat.⁴ Előfordulhat az is, hogy a kulcs nem működik: ekkor egy másik programnak kell működésbe lépnie: elő kell keríteni a lakatost, aki a vonakodó zárat jobb belátásra bírja. De előfordulhat – bár valószínűleg ritkán – hogy a vendég tiltakozik cselekvési szabadságának ilyen korlátozása miatt.⁵ Ebben az esetben fordított transzláció megy végbe: a technikai elrendezés morális kérdéssé alakul, a „nem-emberi” „aktánsok” emberivé alakulnak. Mindennapibb példa a „bekamerázás”: a megfigyelés itt is feleslegessé teszi az erkölcsi intelmeket. Ugyanakkor a bekamerázott terület emberi aktánsai (gyalogosok, alkalmazottak, vásárlók) joggal tiltakozhatnak a tudtuk nélkül történő, adott esetben a magánszférájukra is kiterjedő megfigyelés ellen, lebontva azt a technikai transzláció-sorozat, amely a kötelességtudatot az önérdeket figyelembevevő okossággá változtatta. Benyomásom szerint Latour erre a „visszafelé” irányuló folyamatra sokkal kevésbé figyel, s ennek nem mellékes, hanem a gondolati összefüggésből adódó szükségszerű okai vannak.

Latournak már a tudománykutatói írásaiban szembezőkö volt az a törekvése, hogy ne vegye komolyan azokat a történeteket, amelyeket a kollektivitások emberi tagjai mesélnek a történekekről. A modernitásról szóló könyvében⁶ teljesen egyértelművé vált ez, hiszen másról sincs szó, mint annak a modernitásról szóló, általánosan elterjedt mesének a lebontásáról, amely szerint a világ emberi és nem-emberi dolgokra, a tárgyak és az emberi szubjektumok világára oszlik. Szaknyelven szólva: Latour a megfigyelő elméleteit részesíti előnyben az etnoelmélettel szemben⁷ – az etnoelmélet itt az egész újkori filozófiai hagyomány. Ilyen szempontból némileg komikus az a „kritikai szociológusok”, azaz Bourdieu⁸ címére intézett kifogása, hogy azok az informátoraik pontos szótárát egy minden célra alkalmas meta-nyelv-

vel helyettesítik.⁹ A Latouré igazi metanyelv. Minden azon múlik, milyen ez a meta-nyelv, legyen az a Bourdieu-é vagy a Latouré.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy továbbgondoljak az „emberi” és „nem-emberi” viszonyára vonatkozóan néhány, a latouri konstrukciókból adódó kérdést.

A szállodakulcs problémája szorosan összefügg Latournak a modernségről kialakított koncepciójával. Mint írja, a modern szó „gyakorlatok két halmazát jelöli”. Az első a translációs gyakorlatoké, amelyek „új típusú létezőkből, a természet és a kultúra hibrideiből álló keverékeket” hoznak létre. A maga szerény mivoltában ilyen a szállodakulcs is, a fekvőrendőr is. Sokkal nyilvánvalóbb példái a hibrideknek a nagy technikai rendszerek vagy a manapság már nem is olyan „nagy” technikai újdonások. Hibridek, mert egyik területre sem tartoznak: a számítógép a „természetben” előforduló anyagokból tevődik össze, de egy csomó „kulturális” termék halmozódott fel benne, egymásba zárt „fekete dobozok” sorozataként. A második gyakorlat a purifikáció, amely „két teljesen különálló ontológiai zónát alakít ki: az emberi lényekét egyfelől, a nem emberi lényekét másfelől.” Majd így folytatja: „Az első halmaz nélkül a purifikáció gyakorlatai hiábavalóak vagy semmitmondóak¹⁰ volnának. A második nélkül a transláció munkája lelassulna, behatárolódna, vagy éppenséggel lehetetlenné válna.”¹¹

Az előző bekezdés végén idézett gondolatok közül az első világos: emberi és nem-emberi elválasztását éppen a hibridek szaporodása provokálja. Egy olyan világban, amelyben nem lennének sem szállodakulcsnehezékek, sőt esetleg kulcsok sem, és szálloda sem, csak a szállásadó és a vendég közvetlen és törekeny interakciója tartaná fenn a világot, az emberi – nem-emberi megkülönböztetés is elsorvadna, a nem-emberi szükségése folytán. Ezzel a tiszta interakciós világgal még találkozunk.

A második gondolat következményei elgondolkoztatóak. Egyrészt ugyanis a purifikáció, mint azt Latour olvasói jól tudják, s mint ahogy azt a szállodakulcs példája is mutatta, végső soron eredménytelen. Az emberi és nem-emberi aktánsokat lehetetlen elkülöníteni. Ez az értelme a „sohasem voltunk modernnek” kifejezésnek. Az engedelmes szállóvendégek elválaszthatatlan egységet képeznek a nehezékekkel ellátott kulccsal, de ugyanígy az a néhány engedetlen szociológus is: az előbbieket a kulcs téríti el a szállodás által kívánt irányba, utóbbiak a kulcsot viszik magukkal. Másrészt viszont, úgy tűnik, Latour megkerülhetetlennek látja a purifikációt. Mit is tehetne mást? Ő is tudja és leírja, hogy a Hobbesszal és Boyle-lal kezdődő modern történelem purifikációs filozófia gyakorlatok sokaságát produkálta. Az ő vitapartnerei sem mások, mint purifikátorok. A modern kritika teljesítményeit „bámulatosnak” tartja¹² – mit is mondhatna mást az, aki a tudomány¹³ és a „technika szerelmese”¹⁴ Más szavakkal: „minél elgondolthatatlanabbá tesszük a hibrideket,

annál inkább lehetségessé válik a kereszteződésük – ez a modernnek paradoxona ...”¹⁵

A purifikációra való reménytelen törekvés tehát elválaszthatatlan a modernitástól. Latour – ebben a tekintetben akaratlanul az ideológiakritikai hagyományt folytatva – azt állítja, hogy ő jobban és pontosabban látja azt, amit a modernnek önmagukat is megtévesztve nem ismernek fel. A purifikáció a magát hamisan értelmező modernitás „ideológiája”, s mint ilyen – ez az akaratlan ideológiakritika magva – a modernitás szükségszerű tartozéka. Ha szükségszerű, meg kell tudni mutatni, hogy miből ered. Ez lesz az a kérdés, amelyet végig szeretnék követni.

Annak az igyekezetnek, amellyel a modernnek az embereket a nem-emberektől el akarják választani, egyik változata az, amellyel a társadalmat akarják a nem-társadalmától, azaz a természettől elválasztani. Ehhez képest talán meglepő, hogy Latour a társadalmi „összeszerelésére” akar vállalkozni.¹⁶ Latour különbséget tesz kollektíva és társadalom között. A társadalmi az, ami már „össze van illesztve” (*assembled*), és pedig heterogén elemekből van összeillesztve.¹⁷ A kollektíva viszont az, ami az összeillesztés folyamatában van, ami még nincs „összegyűjtve”, amelynek vizsgálatában megmutatkozik, hogy miből lesz a társadalmi anyag.¹⁸ A kérdés tehát nem az, hogy milyen az összeillesztett társadalmi „anyag”, a kész társadalom, hanem az, hogy milyenek a kötelékek, amelyek „összegyűjtik” és a helyükön tartják a „társadalmi” elemeit.

Latour elgondolását a legszemléletesebb módon abból lehet látni, ahogy összehasonlítja az emberi „társadalmat” és egy cercófmajom faj (*Papio babuin, baboon*) társadalmát. E majmok az emberekhez hasonlóan intenzív társas életet élnek, s e társadalom tárgyi felszereltsége minimális. „Bizonyos értelemben a cercófmajom csoportok az eszményi természetes kísérleti terepet adják annak a vizsgálatára, hogy mi történik

9 ■ *l. m.* 125. old.

10 ■ A fordítást módosítottam. Franciául: „vides et oiseuses”. (Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris, 1991. 21. old.)

11 ■ Latour: *Sohasem voltunk modernek*, 27. old.

12 ■ *Uo.* 66. old.

13 ■ Latour tudományfelfogásáról lásd Szabari Vera: A tudománykutatás paradigmái. In: Némédi Dénes (szerk.): *Modern szociológiai paradigmák*, 465–518. old.

14 ■ Bruno Latour: *Aramis ou l'amour des techniques*. Éditions La Découverte, Paris, 1993.

15 ■ Latour: *Sohasem voltunk modernek*, 29. old.

16 ■ Latour: *Reassembling the Social*. A könyvről lásd Szabari Vera (A társulások szociológiája, *Szociológiai Szemle* 17 [2007], 1–2. szám, 109–118. oldal) és Pintér Zoltán (Akasszátok fel a királyokat! Bruno Latour: *Reassembling the Social*, *BUKSZ* 19 [2007] ősz, 236–246. old.) alapos ismertetéseit.

17 ■ Latour: *Reassembling the Social*, 43. old.

18 ■ *Uo.* 75. old. Ez a különbségtétel rokon azzal, amit Latour egy korábbi munkájában (*La science en action* [1987]. Édition La Découverte, Paris, 1989.) a kész tudomány és még munka alatt levő tudomány között tett – természetesen a tudomány természete legjobban nem a kész tudomány arculatáról olvasható le, hanem abból, ahogy „csinálják”.

19 ■ Latour: *Reassembling the Social*, 198. old.

20 ■ A cselekvőkről lásd Szabari elemzését: A társulások szociológiája, 113–114. old.

akkor, ha a társadalmi kapcsolatok szigorúan a társadalmi készségek (*skills*) körére korlátozódnak. Az ő esetükben semmiféle technológia nem áll a résztvevők rendelkezésére [...] a cerkófmajmoknak, úgy tűnik, rendkívül sok időt kell eltölteniük a társadalom roskadozó »épitményének« javíthatására, állandóan javíthatniuk kell a roskadozó hierarchiákat, folytonosan újra és újra meg kell állapítaniuk, hogy ki vezet kit az élelemszerző hadjáratokban [...] A cerkófmajmok társas viszonyaikat egyre bonyolultabb társas interakciókkal ragasztják össze, míg mi olyan interakciókat használunk, amelyek némileg kevésbé társasak és bizonyos szempontból kevésbé komplexek, bár esetleg sokkal összetettebbek.¹⁹ Latour tehát – a szociológia főáramával szemben – nem az interakciókból próbálja magyarázni – nem a társadalmat, hanem – a világ „összeillesztettségét”, nem a cselekvőkből²⁰ magyarázza a társas világot. Nem meglepő módon szerinte a „társadalmi” „összeenyvező” tényezők „mindig dolgok – ez utóbbi szót szó szerint értem – s ezek kölcsönzik a maguk acélos minőségét a boldogtalan »társadalomnak«.²¹ Azok után, hogy láttuk, a rendet a szállodában a szállodakulcsokra függesztett súlyos tárgyak tartják fenn, más következtetést nem is várhatunk.²²

Meg kell azonban jegyezni, hogy Latour itt mint ha elfeledkezne arról, hogy a cerkófmajmok társadalmából nemcsak a határidőnaplók, a (fekvő)rendőrök és a szállodakulcsok hiányoznak, hanem a nyelv is: a nyelvben őrzött emlékezet, a státusok nyelvi megjelenítése, az interakciók nyelvi szervezése – a normák és a kollektív reprezentációk. Érdemes arra emlékeztetni, hogy a cerkófmajmok rövid távú emlékezetét nem segíti ki az a hatalmas nyelvi „külső tároló”, amely a mi ugyanolyan törekeny és csalóka emlékezetünknek a rendelkezésére áll. Ezt tartom a kulcs(!)kérdésnek, ezért ehhez még vissza kell térnünk.

21 ■ Latour: *Reassembling the Social*, 68. old.

22 ■ Vö. „a társadalmi soha nem magyaráz meg semmit, inkább a társadalmat magát kell megmagyarázni.” (Latour: *Reassembling the Social*, 97. old.)

23 ■ Uo. 75. old. Az egész fejtegetés itt a cselekvő-hálózat-elmélet feltevéseivel kapcsolódik. Ebbe én nem kívánok belemenni, az érdeklődő olvasó a lényegét megtalálja Király Gábor (Technika és társadalom. Játék határok nélküli? In: Némédi Dénes [szerk.]: *Modern szociológiai paradigmák*, 519–571. old.) és Szabari Vera (A társulások szociológiája) idézett írásaiban. Lásd még: „Feszítsél ki bármiféle interakciót, és egészen biztos, hogy cselekvő-hálózattá válik.” (Latour: *Reassembling the Social*, 202. old.)

24 ■ John R. Searle: *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája* (1998). Vince, Bp., 2000. 155. old. Lásd még John R. Searle: *The Construction of Social Reality*. The Free Press, New York, 1995. 39–40. old.

25 ■ Latour: *Reassembling the Social*, 39. old.

26 ■ Az olvasónak feltűnhet, hogy míg Latour a modernek szemére veti az emberi és nem-emberi cselekvők következetes elválasztását, illetve a klasszikus filozófiai hagyományban olyan jelentős szubjektum-objektum megkülönböztetést, fejtegetésében ezek a kategóriák mégis állandóan visszatérnek. Vagyis inkább a kategorizálás módjával, nem pedig magukkal a kategóriákkal van a baj. Ezt a vonalat itt nem követem tovább.

27 ■ Uo. 76., 85., 124., 241. old.

Az egyik rossz metafizikát cserélnék fel a másikra, ha az interakciók helyébe pusztán a „dolgokat” tennénk. A szállodakulcs mellől sosem szabad elfelejteni a szállodást, a vendégeket és a szálloda házirendjét: „... el kell ismernünk, hogy ritka az az eset, amikor a cselekvésmenet vagy csak embertől emberig vezető kapcsolatokból állna (ezeknél elegendőek lennének az alapvető társadalmi készségek), vagy dolgoktól dolgokhoz vezető kapcsolatokból; sokkal valószínűbb, hogy az egyik-től a másikig cikázik.”²³ Így van ez abban a példában is, amelyet a Latourtól igazán távol álló Searle említ több esetben is: a határként (vagy határjelként – nem mindegy) működő kórosok esetében: „A kóros a határ index jellegű szimbóluma. Ezzel csak annyit akarok mondani, hogy a kövek a jelenlétükkel mutatják a sajátosságát: azzal reprezentálják a határt, hogy a határon vannak. A kóros nyelvi eszközként funkcionál, mert helyettesíti, illetve megjeleníti a határ státusfunkcióját.”²⁴ Latouri értelemben a kóros nem „reprezentálja” a határt, hanem maga a határ, és pedig kóros-jelleget folytat. Világos azonban, hogy a nyelvi jelentés a szállodakulcs és a kóros esetében is „rátapad” a dologra. Searle-lel ellentétben azt mondhatjuk, hogy az a határ, amelyet nem szimbolizál kóros, más természetű, mint amelyet igen; az a szálloda, amelyben a szobakulcsnak nincs nehezéke, más természetű, mint az, amelyben van.

A dolgok vonatkozásában érdemes emlékeztetni arra, hogy Latour különbséget tesz közvetítő (*intermediary*) és közbenjáró (*mediator*) között.²⁵ A közvetítők úgy viselkednek, ahogy a főáramú szociológiában a tárgyakkal illik: passzívan továbbítják a hatásokat. A hagyományos szociológia is tudja, hogy a tárgyak használati módja bele van írva a tárgyakba: az ázó „vezeti” az áaszt. A közbenjáró viszont önféjű, mindig várható tőle meglepetés, módosít a történéseken. A „dolgok” ereje akkor mutatkozik meg, amikor közbenjárók.

Melyek ezek a tárgyak, dolgok²⁶, amelyek közbenjárók lehetnek? Latour, híven ahhoz, ahogy elutasítja a descartes-i eredetű szubjektum/objektum megkülönböztetést, elutasítja a szellemi/anyagi megkülönböztetést is. Igaz, a szállodakulcsnak az anyagsága (súlya, ormótlan formája) a legfontosabb, ezért lehet közbenjáró a szállodai házirend tekintetében. De ahogy haladunk az olvasásban, egyre több „nem-anyagi” dologgal találkozunk: a kalapács és a macska mellett egy listával és egy címkével, iratcsomókkal, térképekkel, organogramokkal, szövegekkel, amelyek közbenjárók lehetnek, összefoglalva: a kollektívokban „létrejelennek sokaságával” találkozunk.²⁷

Kik azok a résztvevők, tények, egységek, akik/ameklyek igényt támasztanak az együttes létre? Természetesen nem pusztán emberi létezőkről van szó, ez az előzők alapján világos. Megjelölésükre olyan terminusra van szükség, amely nem tesz különbséget a bizonytalanra való beszéd, a határozatlanokodó cselekvések vagy a különböző realitással bíró létezők között. „E szerepre a propozíció szót választottuk: azt fogjuk mondani, hogy egy folyó, egy elefántcsorda, a klíma, az

El Niño, egy polgármester, egy község, egy park a kollektivitás szempontjából mind proposíciók.²⁸ Hangsúlyozza, hogy a „proposíció” nem azonos jelentésű a „kijelentéssel” (*énoncé*): ha „javaslatnak” fordítjuk, akkor közelebb hozzuk a dolgok parlamentje²⁹ alsó- és felsőházához, ahol ezeknek a proposícióknak a sorsáról dönteni kell. A proposíció” esetében nem egy tényállás és egy nyelvi forma viszonyáról van szó, hanem – mi másról, mint – emberekből és nem-emberekből álló entitásokról.

Egy ilyen emberi és nem-emberi elemeket egyesítő eljárásra példaként egy burgundiai pince meglátogatását hozza. Tétélezzük fel, hogy a meghívás egy úgynevezett „longitudinális” kóstolásra szól, azaz ugyanazon borfajta különböző évjاراتainak a kóstolására. A vendégek kezdetben érzéketlenek a különbségre, majd fokozatosan finomulnak érzékszerveik. Ha utána a tulajdonos elviszi őket a laboratóriumba, ott látni fogják, milyen módszerekkel lehet kimutatni az érzékelésbeli különbségeket. Nem arról van szó, hogy korábbi igaznak tartott kijelentések váltak volna hamissá. A látogatás (vagy inkább látogatások) során a valóság (az a bizonyos kollektivitás) bővült új proposíciókkal (például egy korábban differenciálatlan egységként kezelt borfajta vált évjاراتok szerint hierarchizált és artikulált halmazzá).³⁰ A pincelátogatáson résztvevők és a borok új kollektívává váltak: ahol korábban egy alkoholos folyadék differenciálatlan mennyiségét vélték látni, most határozottan elkülönülő entitások jelentek meg, de közben a pincelátogatók is mássá váltak, tudniillik borszakértőkké. Nem véletlen, hogy a világ bővülését, új proposíciók megjelenését Latour az izleléshez és a kémiai próbákhoz köti. Úgy véli, az ilyen esetekben nem pusztán a nyelvi kategorizálás átalakulásáról van szó. Ezért kell a (fizikai) dolog és a szó különbsége tekintetében semlegesnek deklarált „proposíció” szót használni. Bár természetesen a borászat és a látogatók beszélnek is – feltehetően egyre többet, ahogy a pincében telik az idő.

Latour azt a feladatot tűzte maga elé, hogy felderíti az együttélés (*cohabitation*) új módozatait akkor, amikor sokféle entitás kopogtat az ajtónkon.³¹ Két kérdést kell tehát felvetni: „hányan vagyunk?” és „hogyan tudunk együtt élni?”³² A modernnek állandó törekvése a hibridek, azaz új lények létrehozására (kézenfekvő példa az információs technológia vagy az üvegházhatású gázok kibocsátásának a kérdése) mindkét kérdést relevánssá teszi.

Honnan tudjuk meg, hogy az együttélés békés, hogy a kollektivitás összeillesztése sikeres? Vegyük példának az emberi és nem emberi aktorok (vagy aktánsok) lokalizálását vagy artikulálását, vagyis azt, hogy mindennek a maga helyén kell lennie, hogy a dolgok megtartsák egymást. Az előadóterem, ahol figyelmes hallgatók követik Latour előadását,³³ tizenöt évvel ezelőtt és egy több száz kilométerre levő tervező asztalán öltött először modell-alakot. E terv egy olyan forgatókönyv volt, amely már előre kijelölte az előadó és a hallgató helyét, a köztük kialakuló interakci-

ót, megvalósulása kizárta azokat a lényeket, amelyek nem illenek oda: az utca zaját, a folyosón zajongókat. Az előadó és a hallgatók interszubsztivitása csak az előadóteremben található interobjektivitás révén lehetséges – és akkor még a világításról és egyéb távoli dolgokról nem is szóltunk. A kritérium ebben az esetben a „minden a helyén van” értelmében vett sikeresség, hasonlatos ahhoz, ahogy a gépi elrendezések sikerességét mérjük. Kétségtelen, hogy Latournál mindig egy kicsit többről van szó, mint a technikai sikerről. Jelen esetben például a Latourt békésen figyelő (vagy az előadást nem zavarva szunyókáló) hallgatókról is szó van. Ők is a „helyükön vannak”, engedelmesen igazodnak a forgatókönyvhöz. Cselekvők, de helyükön létük nem követel meg egy másféle értékelést, mint amit például a világítás működése megkíván.

Vajon mi történik, ha a nem-emberek nem végzik el, amit el kellene végezniük, amit rájuk delegáltunk? A szállodakulcs (kiinduló példánk) kétféleképpen vallhat kudarcot: a nehezék leszakadhat a kulcsról, így a vendég nyugodtan félreteheti a nehezéket és elviheti magával a kulcsot, vagy ellenkezőleg: a vendég kétségbe vonhatja az egész elrendezés *jogosságát* (például arra hivatkozva, hogy nem lesz hajlandó este a recepciónál várakozni, míg a kelleetlen portás visszaadja neki a kulcsot, inkább magával viszi). A kétféle kudarc különbözik, az egyik technikai baleset, a másik vita. Az egyik esetben a dolgok jobb „összeillesztésével” lehet a hibát kikerülni, a másik esetben meg kell győzni a vendéget. Ez a különbségtétel technikai kudarc és erkölcsi tévedés között ismerős a „társadalmi szociológusai” számára, de nem idegen-e az egész latouri megközelítéstől? A szállodakulcsot nem lehet felelősségre vonni – a szállodást és a vendéget igen, s ez nem tartozik az elhanyagolható jellegzetességek közé.³⁴ A határjelként funkcionáló kóros – nem Latourtól származó – példája esetében még inkább ez a helyzet. Bár a dolog (a kő) igen lényeges abból a szempontból, hogy az

28 ■ Bruno Latour: *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Éditions La Découverte, Paris, 1999. 124. old.

29 ■ Lásd lentebb.

30 ■ Latour: *Politiques de la nature*, 126–128. old.

31 ■ Latour: *Reassembling the Social*, 262. old.

32 ■ *Uo.* 254. old.

33 ■ *Uo.* 194–195. old.

34 ■ Reiner Keller – Christoph Lau: Bruno Latour und die Grenzen der Gesellschaft. In: Kneer–Schroer–Schüttelpelz (Hg.): *i. m.* 306–338. old.

35 ■ Bruno Latour: Zirkulierende Referenz. Bodenstichproben aus dem Urwald am Amazonas (1999). In: *Uó: Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. 36–95. old. Erről a kutatásról lásd Szabari: A tudománykutatás paradigmái, 513. sk. old.

36 ■ Latour: *Politiques de la nature*.

37 ■ *Uo.* 99. old.

38 ■ *Uo.* 150. old.

39 ■ *Uo.* 151. old.

40 ■ *Uo.* 154. old.

41 ■ *Uo.* 155. old.

42 ■ *Uo.* 127. old.

43 ■ Georg Kneer: Hybriditát, zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen. In: Kneer–Schroer–Schüttelpelz (Hg.): *i. m.* 261–305. old.

adott helyen határ legyen, a határ elismerése (vagyis az emberi aspektus) legalább annyira fontos (mint Romulus és Remus tragikus története is mutatja).

Az igazolás és kétségbevonás kérdése – bár az előadóterem példája ennek az ellentétét sugallja – megkerülhetetlen a latouri vállalkozás számára is. Latour éppen mint tudománykutató kénytelen vele szembeesülni. Egyik esettanulmányában az erdő és a szavanna határára kutató földtani (pedológiai) expedíciót figyelte meg.³⁵ Dolgok, tárgyak (földminták) alakultak át a vizsgálatban táblázatokká, diagramokká, állításokká. Azt kívánta hangsúlyozni, hogy itt nem egy külső „világ” és egy vele szembeállított, világnélküli „nyelv” ellentétéről van szó, hanem az utalások körforgásáról, amelynek során az anyag (a földminta) formává (típusá, számszerű értéké) válik, illetve a forma (a tudományos feltevés) az anyaggal „közvetítődik”. Egyfelől redukcióról van szó: a minta fokozatosan elveszti partikularitását, helyhez kötöttségét, másfelől kibővítésről: a minták univerzalizálódnak, növekszik a kompatibilitásuk más mintákkal. Transzformációkról van szó, amelyekben azonban minden egyes lépés reverzibilis, megkérdőjelezhető: igazolásra szorul.

Az igazolás kérdése más vonatkozásban is felmerül. Latour nehezen besorolható műfajú (a szó szigorú értelmében bizonyosan nem tudományos) politikai utópiája³⁶ is a kollektíva összeállításának a kérdését veti fel. Nagyon leegyszerűsítve a gondolatot, arról van szó, hogy milyen létezőket (a már említett „propozíciókat”) kell felvenni a kollektívába. Az út kezdetén egyfajta „zavar” van: viták sokaságába ütközünk (Latour elsősorban az ökológiai vitákra utal: a globális felmelegedés, az amazóniai őserdők vagy a fertőzött vércékiszítmények kérdése mind a kollektívák összeállításával kapcsolatos).³⁷

A viták részleteit itt most mellőzve, az eredmény az, hogy a kollektíva összeállítása során négy, egymásnak részben ellentmondó követelménynek kell engedelmessé válni. Egyfelől „bizonyosnak kell lennünk abban, hogy nem fogják önkényesen redukálni sokféleségüket [t. i. a tényekét], hogy megkönnyítsék a dolgunkat és egyszerűbbé tegyék a megengedést rövidre zárva a vitát.”³⁸ Ezt nevezi a „meghökkenés” (*perplexité*) követelményének. Másfelől viszont meg kell követelnünk, hogy partnereink „ne vitassák a dolgok státusát, amelyeknek már egyértelmű határai, pontos definíciói, küszöbértékei, rögzített szokásai, röviden lényege van.”³⁹ Ez az intézményesítés (*institution*) követelménye. A harmadik követelmény a konzultációé, azaz az a követelmény, hogy önkényesen nem lehet kizárni hozzászólásokat (*voix*) a tények megvitatásából.⁴⁰ Végül negyedszer fel kell tenni a kérdést, hogy „azok az egységek, amelyek a közös élet jelöltjei, összeegyeztethetők-e azokkal, amelyek már a közös világ alkotórészei?”⁴¹ Ez a hierarchia követelménye. A négy követelményt Latour áttekinthető táblázatba szervezi. A „számításba vétel” a fentebb már említett „hányan vagyunk?” kérdésre válaszol, az elrendezés a „hogyan tudunk együtt élni?” kérdésre.

	Tények	Értékek
Számításba vétel (<i>prise en compte</i>)	meghökkenés	konzultáció
Elrendezés (<i>ordonnancement</i>)	intézményesítés	hierarchia

(Latour: *Politiques de la nature*, 165. old.)

A kétkamaras „dolgok parlamentje” az a hely, ahol lehet tenni ezeknek a követelményeknek: a felsőház dolga a „számításba vétel”, az alsóházé az elrendezés. A dolog elég furcsának látszik, de Latour komolyan veszi magát, és nem törekszik arra, hogy valami földközeli, a politika, a közélet és a tudomány tapasztalt valóságához jobban illeszkedő interpretációt adjon a sémának: igenis, arról van szó, hogy így kellene a Köztársaságot elrendezni. Könnyen belátható azonban, hogy ez nem más, mint ahogy akár a politika, akár a tudomány, akár a mindennapi gyakorlat kialakítja a közös világban legitim módon résztvevők körét. A „dolgok parlamentjéről” van szó, de ha komolyan vesszük a hibridekről mondottakat, akkor itt emberi és nem-emberi elemekből álló egységekről és nem pusztán dolgokról van szó, még ha ezt Latour nem is tárgyalja részletesen. A „parlament” szó etimológiájánál fogva is a vitára, megbeszélésre utal, s minden egyes követelmény teljesítése értelemszerűen érvelést, vitát, kétségbevonást és mércék alkalmazását kíván meg – vagyis *nyelvi eljárásokat*.

Láttuk, hogy Latour hibridjei között számos nyelvi képződmény található. Több helyen beszél a tényekkel, proposíciókkal kapcsolatban vitáról, követelmények támasztásáról. A nyelvnek azonban nincs kitüntetett szerepe a heterogén elemekből álló és a kollektívába való felvételre váró sokféleség (*plurivers*) kezelésében. „A nyelv nincs leválasztva a sokféleségről (*plurivers*), ez azon *anyagi* mechanizmusok (*dispositifs*) egyike, amelyek segítségével »betöltjük« a sokféleséget a kollektívába. Kíméletlen polgárháború kellett ahhoz, hogy a nyelvet elválasszák attól, amiről beszél, hogy minket, a polgárokat megfosszának annak a józan belátásától, hogy valamennyien szüntelenül a dolgok összhangba hozásán munkálkodunk azzal, amit róluk mondunk.”⁴² A nyelvi cselekvést sehol nem választja el a dolgok kezelésétől, nem lát a nyelvi jelenségekben másfajta, különös, sajátos megközelítést igénylő „propozíciókat”. Nem érzi szükségét a nyelv elemzésének, nem foglalkozik nyelvelméleti kérdésekkel.⁴³ A nyelvi tény, entitás nála nem különbözik más entitásoktól, dolgoktól. Ezért van az, hogy csak a szállodás nyelvi formájú felszólítása („Adják le a portán a kulcsot!”) és a szállodakulcs sajátos, a „magával vitelt” megakadályozó technikai elrendezése kétségtelen funkcionális ekvivalenciájáról beszél, a strukturális különbségről nem. Csak arra a tényre utal, hogy a cerkófmajmoknak nincsenek se szállodáik, se szállodakulcsaik – arra nem, hogy szegény cerkófmajmok képtelenek külső és belső világuk nyelvi reprezentációjára.

Ki lehet-e egészíteni Latour elképzelését a nyelv sajátos teljesítményeit számba vevő elmélettel? A legkézenfekvőbb jelölt erre a kiegészítésre Habermas (akinek a fejtegetéseivel Latour érdemben nem foglalkozik). A habermasi kommunikatív cselekvésemélet első látásra éppen azt tárgyalja, ami Latour is érdekli. Mint láttuk, Latour számára (akinek fő problémája, miként lehet „összeüjteni” a társadalmat) a pont, amelytől a dolgok parlamentje vizsgálódásainak el kell indulnia, a „meghökkenés”. Ennek lényeges eleme a vita (*discussion*), az összeütközés (*controversie*), az egyes létezőket (mint tudjuk, „propozíciókat”) képviselő „szóvivők” (*porte-parole*) megjelenése és hangoskodása.⁴⁴ Latourt egy problematikusá vált világ „összerakása” érdekli.

Habermas a kommunikatív cselekvést, amely mindig interakció, sosem egy cselekvő monologikus cselekvése, úgy határozza meg, hogy abban „a résztvevők cselekvési tervüket nem egocentrikus sikerszámításokkal, hanem a kölcsönös megértés (*Verständigung*) aktusával hangolják össze. A kommunikatív cselekvés során a résztvevők elsősorban nem saját sikerükre törekednek; azt feltételezve követik egyéni céljaikat, hogy cselekvési terveiket közös helyzetmeghatározásuk alapján egymással össze tudják egyeztetni.”⁴⁵ A közös helyzetmeghatározás annyiban emlékeztet Latour kollektivitásaira, hogy a beszélők (a kommunikatív cselekvés résztvevői) „egyszerre vonatkoztatják magukat valamire az objektív, a társadalmi és a szubjektív világban”; az objektív világ „azon entitások összessége, amelyekről igaz kijelentések tehetők”, a társadalmi világ „a személyközi viszonyok legitim módon szabályozott összessége”, és a szubjektív világ „a privilegizált úton hozzáférhető élmények összessége, amelyekről a beszélő valamely közönség előtt hitelesen megnyilatkozhat”.⁴⁶ Habermas világot ugyanúgy heterogén entitások alkotják, mint a Latourét. Csakhogy ez három elkülönített világ: Habermas megközelítésének lényeges eleme az a feltevés, hogy a kommunikatív cselekvők mindig kénytelenek elkülöníteni a három világot. „Minden közös meghatározás alkalmával rögzítik a külső természet, a társadalom és a belső természet között húzódó határvonalat, s egyúttal megújítják elhatárolódásukat egyrészt önmaguk mint értelmezők, másrészt pedig a külvilág és mindenkor belső világuk között.”⁴⁷ Habermas a latouri értelemben nagyon modern. Nyelvelméletébe nem lehet behelyettesíteni a világ latouri értelemben vett „összeillesztését”.

Habermas számára szükségszerű a világok elkülönítése. A kommunikatív cselekvés fogalmát megtámasztó nyelvelmélete ezen alapul. A kommunikatív cselekvés kölcsönös megértésre törekszik, ez azonban több, mint a megegyezés (*Einigung*), amely lehetne külső, véletlenszerű tényezők eredménye is (például valamiféle közös hangulaté). Nem pusztán arról van szó, hogy a kommunikatív cselekvésben résztvevők megnyilatkozásai ténylegesen összeillenek (*Übereinstimmung*). „A kölcsönös megértésre irányuló folyamatok olyan egyetértésre törekednek, amely kielégíti az egy megnyilatkozás (*Außerung*) tartalmára adott

racionálisan motivált beleegyezés (*Zustimmung*) feltételeit.”⁴⁸ A racionálisan motivált beleegyezést, helyeslést, elfogadást pedig nem kívánja a nyelvi közlés révén elérhető sikerrel magyarázni, hiszen akkor visszajutnánk a kommunikatív cselekvéstől az egocentrikus, csak a külső sikert számba vevő cselekvésig. Természetesen a nyelvi cselekvés is lehet sikerorientált. A nyelvi úton elért siker (amely Habermas szerint egocentrikus) azonban nem magyarázza meg azt, hogy miért értjük meg egyáltalán a megnyilatkozásokat, a közléseket. A közlés sikeressége (ha valakit közlésemmel rávettem arra, ami a célom volt, ami érdekemben állt stb.) feltételezi ugyanis, hogy a partner felfogta, amit mondani akartam. Ugyanígy zsákutcába vezetne, ha a megértést érvényes normákból magyaráznánk: ebben az esetben ugyanis körben forognánk, hiszen a normák megértése nyilvánvaló előfeltétele a normatívan fedezett beszédaktusok megértésének. (A közismert példa: „Én Önöket házastársaknak nyilvánítom!” közlés megértésének előfeltétele a „házasságkötés” intézményének a megértése, amely nyelvi teljesítményt kíván.) A megértést csakis az interakcionista módon felfogott beszédaktus-elmélet magyarázza meg Habermas szerint, vagyis az, hogy a beszéd kooperatív folyamat, amelynek során a közlő mintegy szavatosságot vállal állításai igaz voltáért, az implikált normák helyességéért és saját maga őszinteségéért.⁴⁹

A racionálisan motivált beleegyezés követelménye tehát megköveteli annak a feltevését, hogy lehetséges tisztán nyelvi cselekvés, vagy inkább: olyan cselekvés, amelyben a *puszta* beszédaktus, a benne rejlő illokúciós erőnél fogva biztosítja az egyetértés értelmében vett sikert. A beszédaktus-elméletet felvető Austin – ismeretes módon – nem ilyen aktusokra gondolt, hanem olyanokra, amelyekben az intézményi kontextus elengedhetetlen a beszédaktus „sikerüléséhez”. Ez nyilvánvaló olyan esetekben, amikor például nem a kiszemelt és erre feljogosított személy valósítja meg az „ezt a hajót x-nek nevezem el” beszédaktust.⁵⁰ Ez még akkor sem lesz a „hajó elnevezése”, ha az illetékeltelen személy azt a nevet (x) mondta ki, amiben előre megegyeztek. Az intézményi kontextus tágítható. A hajó elnevezésének példájában beszélhetünk arról, hogy a dolgok megfelelő elrendezése is hozzátartozik

44 ■ Latour: *Politiques de la nature*. 99 sk. old.

45 ■ Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. I. köt. 385. old.; Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete* (1981). ELTE, Bp., 1986. 90–91. old. A fordítást módosítottam. A továbbiakban a könyváruis forgalomba nem került magy. fordítás mellett mindig megadom a német kiadás adatait is.

46 ■ Habermas: *uo.* II. köt. 183–184. old.; magyarul: 153. old.

47 ■ Habermas: *uo.* 186. old.; magyarul: 154. old.

48 ■ Habermas: *uo.* II. köt. 387. old.; magyarul: 91. old.

49 ■ John L. Austin: *Tetten ért szavak* (1955), Akadémiai, Bp., 1990.; Habermas: *i. m.* I. köt. 388. sk. old.; magyarul: 92. sk. old.; Searle: *Elme, nyelv és társadalom*, 137. sk. old.

50 ■ Austin: *i. m.* 46. old.

51 ■ Habermas: *i. m.* I. köt. 187. old.; magyarul: 155. old.

52 ■ Habermas: *i. m.* II. köt. 192. old.; magyarul: 157. old.

a beszédaktus sikeréhez: nem mindegy, hogy az arra feljogosított személy egy pezsgősüveget vagy egy tintásüveget vág hozzá a hajótesthez, miközben a mágius szavakat kimondja.

Habermas is tisztában van azzal, hogy a cselekvés nem előfeltevés-mentes térben zajlik – és a kommunikatív cselekvés sem. Egy aktuális megnyilatkozás hátterében mindig interszubsjektív érvennyel bíró helyzetmeghatározások vannak.⁵¹ Ez a tér heterogén. Habermas példájában különböző státusú építőmunkásokról, egy sörkimérésről, a sörkimérés és az építkezés közti távolságról, autóról stb. van szó. Ez a heterogén kollektivitás akár lehetne a Latournál látott is. Vele szemben a cselekvők nem helyezkedhetnek külső álláspontra. Ez az életvilág, amely sajátos státussal bír. „A kommunikatív módon cselekvők állandóan életviláguk látóhatárán *belül* mozognak, s nem léphetnek ki belőle. Értelmezőkként beszédaktusaikkal együtt az életvilághoz tartoznak, de nem tudják magukat ugyanúgy vonatkoztatni »az életvilágban valamire«, mint ahogy tényekre, normákra vagy élményekre.”⁵²

Az „életvilág” fogalma több szempontból is csálka. Habermas szempontjából elsősorban azért, mert ha igaz lenne, hogy az életvilágok tényleg zártak, a cselekvők abban az értelemben mozognának mindig az életviláguk látóhatárán belül, hogy számukra az idegen életvilágok hozzáférhetetlenek, akkor a kölcsönös megértés elérhetetlen cél maradna. Ezzel elsikkadna a célkövető és kommunikatív cselekvés közti fontos megkülönböztetés, amely kizárná tárgyak és személyek latouri összemosását. Másfelől viszont az életvilág fogalma nem elég érzékeny arra a problémára, amellyel Latour kapcsán találkozunk. Az életvilágok mindig kollektivitások, de ez a fogalom (merthogy egyoldalúan a cselekvők által megélt világra vonatkozik) nem elég érzékeny arra, hogy nem pusztán interakciókról és interakciós normákról, hanem a cselekvőkhöz képest „külső” kultúráról, tárgyakról és használatukról és végül – de egyáltalán nem utolsó sorban – kollektív reprezentációkról van szó.⁵³

Az életvilág-fogalom pontosítása tehát két irányba is elvezethet. Habermasé az egyik. Ő egy racionalizációs fejlődéseméletet vázol fel. A kommunikatív cselekvésben rejlő potenciálok erősebbnek bizonyulnak, mint az

életvilág áthatolhatatlansága. Részleteiben ezt az érvelést itt nem kell végigkövetni, csak a végeredményt rögzíteni. „Minél inkább differenciálódnak az életvilág szerkezeti összetevői és a fenntartásukat szolgáló folyamatok, annál inkább feltételezik az interakciós összefüggések a kölcsönös megértés racionálisan motivált folyamatát, tehát *végző soron* a jobbik érv tekintélyére támaszkodó egyetértés kialakulásának feltételeit.”⁵⁴ Az életvilág ugyan nem oszlik szét a kommunikatív cselekvés tiszta világává, de a cselekvések szükségszerű horizontja maguknak a cselekvőknek az átlátható produktumává válik. Ez a „sajátosan áttetsző”, „rationalizált” életvilág végül is az a világ, amelyben a cselekvők saját ellenőrzésük alá vonják azokat a feltételeket, amelyeket egy második lépésben mint cselekvéseik és értelmezéseik horizontját kell elfogadniuk. „Az egyetemes diszkurzus idealizált életvilágra utal, amely a kölcsönös megértés folyamatának a normatív összefüggésekről messzemenőig leválasztott, racionálisan motivált, igenlő/tagadó állásfoglalásokra átállított mechanizmusa útján termeli újra önmagát.”⁵⁵ A nyelv ereje nem rendelődik alá az életvilágok tradicionalizmusának és homályosságának, de erősebbnek bizonyul az életvilágok sajátos tárgyias súlyánál is.

A másik út visszavezethetne a „dolgok parlamentjébe”, hiszen az életvilágok racionalizációja semmi más, mint annak eldöntése, hogy kik/mik lehetnek ennek az életvilágnak a legitim lakosai. Ehhez persze azt kellene alaposabban megtárgyalni, hogy a „számításba vétel” és az „elrendezés” hogyan történik – nem utolsó sorban: milyen nyelvi eszközök segítségével. Láttuk, hogy ebbe az irányba Latour alig tett néhány lépésnél többet.

Habermas nem tehetette meg, hogy – akár az idealista hagyományból származó életvilág-fogalom segítségével is – elmossa a határt a tárgyakat kezelő cselekvések és a nyelvileg közvetített interakciók között. Bár az életvilág résztvevői anyagi létük újratermelésének gyakorlataival vannak elfoglalva, a kategoriális különbséget eszközhasználó, instrumentális cselekvés és a tulajdonképpeni társadalmi (stratégiai és kommunikatív) cselekvések között megkérdőjelezetlen kiindulópontnak tartja.⁵⁶ Ezt az álláspontot a marxizmustól való elhatárolódása során alakította ki,⁵⁷ majd egy részletesebb Marx-kritikában fejtette ki. Úgy látta, nem alaptalanul, de az idézett gondolatokat némileg egyoldalúan interpretálva, hogy Marx – talán szándékai ellenére – a társadalmi folyamatot a munka (a későbbi terminológiában: instrumentális cselekvés) modelle alapján értelmezte. „A marxí társadalomelmélet a maga kiindulópontján a termelőerők mellett (amelyekben az instrumentális cselekvés leülekszik) egy intézményes keretet is tekintetbe vesz, mégpedig a termelési viszonyokat. Nem tünteti el a gyakorlatból a szimbolikusan közvetített interakciók és a kulturálisan áthagyományozott szerepek viszonyát, amelyből kiindulva az uralom és az ideológia értelmezhetővé válik. A filozófiai vonatkoztatási rendszerbe azonban a gyakorlatnak ez az oldala nem épül be.”⁵⁸ Habermas

53 ■ „Az életvilág bizonyosan nem csak valami kollektív elme; olyan társadalmi viszonyok rendszere is, amely kognitív szabályoknak megfelelően szervezett (vagy szervezi magát), és önmagára vonatkozó kollektív reprezentációkat termel. Az »életvilág« terminus azonban nem ragadja meg ezt a kettős világot, amely egyszerre társadalmi viszonyok rendszere és e társadalmi viszonyokra vonatkozó kollektív reprezentációk rendszere.” (Klaus Eder: *Cognitive Sociology and the Theory of Communicative Action. The Role of Communication and Language in the Making of the Social Bond. European Journal of Social Theory*, 10 [2007], 3. szám. 389–408. old.)

54 ■ Habermas: *i. m.* II. köt. 218. old.; magyarul: 172. old.

55 ■ Habermas: *i. m.* II. köt. 219. old.; magyarul: 172. old.

56 ■ Habermas: *i. m.* I. köt. 384–385. old.; magyarul: 90. old.

57 ■ Jürgen Habermas: *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes* (1968). In: uő: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. 9–47. old.

nem vitatja – sőt – hogy az emberi nem konstitúciója az anyagi termelésen át történik. Csak azt vitatja, hogy az objektív természettel való anyagcsere lenne az egyetlen vagy uralkodó vonatkoztatási mező, amelyben a reprodukció történik. Az a bizonyos másik mező a reflexióé – a német idealizmus fogalomrendszerétől való megszabadulása után már a szimbolikusan közvetített interakcióról beszél. Marxnál tehát egy alapvető hiányosságot, vagy inkább kategoriális hibát talált, amelyet csak úgy lehet szerinte reparálni, ha a reprodukciónak ezt a két oldalát, a munkát (instrumentális cselekvést) és az interakciót (kommunikatív cselekvést) következetesen megkülönböztetjük. Egyszerre két dologról van szó: egy elméleti különbségtételről a reprodukció két „szintje” között és egy módszertani különbségtételről a tudás két formája között. „A munka által megvalósuló szintézis a szubjektum és az objektum elméleti-technikai, a harc⁵⁹ révén megvalósuló szintézis pedig a szubjektum és az objektum elméleti-gyakorlati viszonyát hozza létre. Az előbbi esetben termelési tudás, az utóbbiban pedig reflexiósi tudás alakul ki.”⁶⁰ Látható, hogy Habermas éppenséggel annak a dichotómiának Marxnál vélt *elmosása* ellen hadakozik, amely dichotómia *fenntartását* Latour a modernnek legnagyobb öncsalásának állított be. Nem lehet ezért azt várni, hogy a viták és diskurzusok habermasi elemzése segítséget adhat a Latournál hiányzó mozzanat pótlásához.

A zsákutca teljesnek tűnik. A Latour által sokat és nagyon pozitívan idézett Luc Boltanski (és szerzőtársa, Laurent Thévenot), akik mindketten ugyancsak pozitívan hivatkoznak Latourra, eredeti elképzelést dolgoztak ki az igazolási folyamatokról. Nem lehet-e reménykedni abban, hogy ez olyan irányba viszi a gondolkodást, amely felszámolja a „Latour vagy Habermas” természetlen alternatívát? Vajon nem az igazolás-elmélet oldja-e fel az életvilág kétértelműségeit úgy, hogy egyben a Latournál megoldatlanul maradt kérdéseket is tisztázza?

A Pierre Bourdieu környezetéből indult Boltanski a nyolcvanas években kezdett foglalkozni az igazolás kérdésével.⁶¹ Sajátos társadalomfelfogásában a központi fogalom a *cité*. Egy újabb munka rövid összefoglalásából idézek: „A *cité* fogalma az igazságosság kérdését veszi célba. Arra törekszik, hogy modellt alkosson azokról az eljárásokról, amelyekhez az őket egymással szembeállító viták során a cselekvők folyamodnak, amikor az igazolás követelményével kerülnek szembe. Az igazolás követelménye elválaszthatatlannal összefonódik a kritika lehetőségével. Az igazolásra szükség van, hogy megtámassza a kritikát, vagy válasszon a kritikára, amikor az leleplezi a helyzet igazságtalan jellegét.”⁶²

Az első fontos mozzanat az igazolás, illetve az igazolás szükséglete. Boltanski kutatásának kiindulópontja az a tapasztalat, hogy a cselekvők bizonyos helyzetekben a közhöz vagy befolyásosnak vélt személyekhez fordulnak, „leleplezve” (*dénonciation*) általuk igazságtalannak vélt állapotokat, cselekedeteket. A kibonta-

kozó vita kapcsán mindegyik érintett félnek igazolnia (*justification*) kell álláspontját. Ez az igazolási szükséglet a tekintetben lényegesen különbözik a habermasi diskurzus-eltől, hogy szituációhoz kötött: nincs szó igazolási kényszerről, ha igazságos béke uralkodik a felek között (*justesse*), mint ahogy akkor sem, ha az erőszak tartja fenn a békét, és akkor sem, ha ez a szeretet (*agapé*) békéje. Ez utóbbi esetben ugyanis nem lehet igazságosságról beszélni, mert nem merül fel a szolgálatok egyenértékűségének a kérdése.⁶³

A habermasi diskurzus-elv lényeges vonása, hogy az együttélésre vonatkozó általános mércét fogalmaz meg. „Azok a cselekvésnormák érvényesek, amelyeket valamennyi valamilyen módon érintett elfogadhatna racionális diskurzusok résztvevőjeként.”⁶⁴ A „racionális diskurzust” így definiálja: „Racionális diskurzusnak nevezzük a kérdéses érvényességi igények felőli megegyezés *minden* olyan kísérletét, amelyre olyan kommunikációs feltételek mellett kerül sor, amelyek lehetővé teszik az illokúciós kötelezettségvállalások által létrehozott nyilvános térben a témák, hozzászólások, információk és megokolások szabad feldolgozását.”⁶⁵ Habermasnál egy olyan elvről van szó, amely minden interakció hátterében mint kimondatlan előfeltétel ott rejlik.

Boltanski – bár hivatkozik Habermasra⁶⁶ – nem ezen a kvázi-transzcendentális síkon mozog. Konkrét, történetileg és társadalmilag lokalizálható igazolási eljárásokat keres. Ezek az eljárások elég általánosak ahhoz, hogy az összehasonlító szociológiai kutatást lehetővé tegyék, de elég konkrétak ahhoz, hogy ne kelljen a beszéd és érvelés általában vett szintjéig „leszállni” – amit a Bourdieu iskolájából jöttek mindig gyanakvással szemlélték.

58 ■ Jürgen Habermas: *Megismerés és érdek* (1968). Jelenkor, Pécs, 2005. 42. old.

59 ■ Habermas itt még – kicsit habozva – magáévá teszi azt a marxi víziót, amely a történelmet osztályharcok történeteként látta.

60 ■ Habermas: *Megismerés és érdek*, 55. old.

61 ■ Luc Boltanski – Laurent Thévenot: *De la justification: les économies de la grandeur*. Gallimard, Paris, 1991. Erről I. Berkovits Balázs: Boltanski „pragmatikus szociológiája”: kritika és cselekvésemélet. *Replika* (62) 2008. 87–108. old.; Fáber Ágoston: Találkoznak-e a párhuzamosok a végtelenben? Pierre Bourdieu és Luc Boltanski kapitalizmusbírálat. *Replika* (62) 2008. 109–125. old.; Takács Erzsébet: Közös kaland? A szociológia és a történelem(tudomány) viszonya Franciaországban a 20. század utolsó harmadában. In: Némedi Dénes (szerk.): *Modern szociológiai paradigmák*, 325–379. old.

62 ■ Luc Boltanski – Eve Chiapello: *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999. 63. old.

63 ■ Luc Boltanski: *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Éditions Métailié, Paris, 1990. 110–112. old.

64 ■ Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992. 138. old.

65 ■ *Uo.* 138–139. old.

66 ■ Boltanski: *L'Amour et la justice*, 62. old.

67 ■ *Uo.* 58. old.

68 ■ *Uo.* 58–60. old.

69 ■ Luc Boltanski – Laurent Thévenot: *Les économies de la grandeur*, 166–169. old.

70 ■ Boltanski: *L'Amour et la justice*, 68. old.

A *cité* terminus értelme teszi világossá Boltanski szándékait és eljárásait. A *cité* terminust az antik polisz értelmében használja: egy olyan polgári közösség, amelyben szabad egyének/cselekvők igazságos módon képesek együtt élni. A Boltanski és Thévenot által kidolgozott *citék* modellek, amelyeket az igazolási, leleplezési eljárásokban résztvevők kijelentései, illetve az európai hagyomány klasszikus szövegei alapján dolgoznak ki. Ezek a modellek valóságosak abban az értelemben, hogy az igazolási vitákban a résztvevők impliciten rájuk hivatkoznak, amikor az igazságos elrendezéstől való eltérést számon kérik. A szociológusok elemzései azt célozzák, hogy „egyértelművé és világossá tegyék a cselekvők beszédét azáltal, hogy feltárják véletlenszerűségük fokát, bemutatva azt, hogy milyen mértékben képesek alátámasztani a szilárdabb elemekhez való kapcsolódásukat.”⁶⁷ A „nagy szövegekre (például Szent Ágostonra vagy Adam Smithre) alapozott modellek száma nem behatárolt. Empirikus kérdés, hogy a tényleges igazolási/leleplező vitákban hány modell működik ténylegesen. Boltanski és Thévenot eredetileg hat ilyen modellt, *citét* különböztetett meg: az ihletettet (*inspiration*), a házit (*domestique*), a hírnév (*renom*) modelljét, az állampolgárit (*civique*), a piacit (*marchande*) és az iparit (*industrielle*). Ezt egészítette ki a kapitalizmus új szellemét reprezentáló projektum (*projet*) *citéje*. Minden ilyen modellnek tartalmaznia kell a megengedhető cselekvések meghatározását, a tárgyak körét, amelyek jogosan megjelenhetnek az adott *cité*-ben, a szabályokat, azokat a képességeket, amelyekkel a cselekvőknek rendelkezniük kell, s mindenekelőtt a cselekvők lehetséges minősítését, vagyis azt a státust (*grandeur*), amelyet elérhetnek.⁶⁸ Például véve az ipari *citét* (amelynek a kidolgozásában Saint-Simon írásait hívták segítségül): itt az alapvető értékelési elv (*principe supérieur commun*) a hatékonyság (teljesítmény, funkció), az a „nagy” (sokra értékelt), aki hatékony, professzionális, dinamikus, realista stb.⁶⁹ Egy leleplező vita a körül folyhat, hogy a személyek valóban „nagyok”-e az adott *cité* kritériumai szerint (például azt léptették-e elő, aki ezt teljesítménye szerint megérdemelte), hogy a tárgyak megfelelően vannak-e elrendezve (például biztosítva vannak-e az eszközök a teljesítményhez), hogy csak azok a tárgyak vannak-e jelen, amelyeknek jelen kell lenniük (például a magánélethez tartozó dolgok nem akadályozzák-e a hatékony munkát), hogy érvényesül-e az alapelv (a hatékonyságé), vagy nem oda tartozó kritériumok (a magánélet köréből jövő személyes vonzalmak és kapcsolatok vagy piaci megfontolások, politikai nyomások) befolyásolják az értékelést stb.

Boltanski hangsúlyozza, hogy a *cité* nem pusztán nyelvi kompetenciákat tételez fel. A dolgok megfelelő elrendezésére is szükség van. Helytelen az is, ha a dolgok nem megfelelően vannak elrendezve, ha nem állnak például a hatékony munkát végzők rendelkezésére. De, teszi hozzá, komolyan kell vennünk a cselekvőknek az igazságosságra vonatkozó igényét (*prétension*) is. Meg kell tudni mutatni, hogy ezek az igények meny-

nyiben tesznek eleget „az érvényesség feltételeinek támogatva az általánosíthatóság követelményét és nyilvánvalóvá téve azt a racionalitás-típust, amelyre támaszkodnak. Márpedig ezt a követelményt, hogy egy általánosan védhető racionalitás-formára kell alapozni, nem lehet a cselekvők kijelentéseinek pusztá rögzítéséből kiérezni”.⁷⁰ A kutató ezeket az igazságossági vita résztvevői által meg nem fogalmazott racionalitási igényeket csak valamiféle általánosabb megfontolásokból kiindulva tudja meghatározni.

A *citék* féléton vannak az életvilágok és a habermasi racionális diskurzus között. Egyrészt az igazolás vagy leleplezés mindig egy meghatározott horizonton belül mozog. Nem az általában vett racionális egyetértést célozzák meg, hanem a dolgok és státusok igazságos, éspedig mindig lokális kritériumok szerinti igazságos elrendezését. Ugyanakkor nem jellemző rájuk a magától értődőség, az életvilágok megkérdőjelezhetlensége. A *citék* nem a társas világ általában vett keretei, hanem speciális elrendezések. Első megközelítésben alkalmas jelöltnek tűnnek arra, hogy egyszerre oldják meg azt a problémát, amely Latournál az igazolás kapcsán felmerült, és azt, amely Habermasnál az idealizált diskurzus kapcsán felmerült. Minthogyha féléton lennének a dolgok latouri parlamentjei (amelyekben nincsenek jól kidolgozva számításba vétel és elrendezés nyelvi-morális szabályai) és a habermasi racionalizált életvilágok (amelyekben nincs hely nem emberi lényeknek) között.

Boltanski *citéi* megengedik a vita általánosítását – egy bizonyos pontig. Lehetséges közösen elfogadott elvekre hivatkozni, de csak olyanokra, amelyek az adott összefüggésben helyénvalóak. Boltanski *citéi* iránymutatásul szolgálhatnak a Latour által elképzelt „dolgok parlamentje” számára, amennyiben megadnák azokat a pusztá hatékonyságon, teljesítőképességen túlmenő kritériumokat, amelyek alapján el lehetne dönteni, hogy kiket lehet beengedni a közös világba. Boltanski ugyanakkor a sokféle és nem véges számú *cité* feltételezésével kellően relativista ahhoz, hogy összeilleszthető legyen Latour relativista tudományfelfogásával. De éppen e relativizmusa miatt nem tehet eleget Habermas messzemenő, szinte transzhisztorikus általánosítási igényének.

Boltanski majdnem megfogalmazza a habermasi szellemű kérdést is: egyáltalán miért van az, hogy bizonyos helyzetekben úgy érezzük, kérdőre kell vonni cselekvőket, a dolgok kialakult rendjét, azt, ahogy a javakat elosztják? Honnan származik a cselekvők képessége a számonkérésre? Latournál a dolgok lehetnek aktánsok, hatékony mediátorok, amelyek képesek a kollektivitás elrendezését felborítani és átalakítani. Leleplezni és igazolásra kényszeríteni nem tudnak. Ez végül is nyelvi képesség, és a nem-emberek nem tudnak beszélni. Ezt a különbségtételt Latour megkerüli (könyvnek tárgymutatójában a *language* szó nem szerepel). Boltanski nem. Mint írja, „az igazságosságról szóló vita helyzetében a nyelv lehetőségeit kihasználják, hogy felállítsák az egyenértékűségeket, s azokat a

maguk valójában mutassák be [...] A kérdésessé tétel munkáját emberi személyek végzik el, csak ők rendelkeznek nyelvvél.⁷¹ Csak hogy Boltanski kísérletet tesz a Latourhoz való visszatérésre is. A megszólalónkon keresztül „a dolgok feladják hallgatag természetüket. Követelőzni kezdenek, és az emberek lesznek a szóvivőik. Bár igaz az, hogy az igazságossági vita alapvetően az egyenértékűségről szól, fő témája a tárgyak rossz kiosztása.”⁷² Bár kétségtelen, hogy az igazolási vitákban a dolgokról van szó, de a dolgok maguk nem képesek szóvá tenni, hogy rossz helyen vannak. Hogyan értsük a szóvá tételt? Egyrészt arról lehet szó, hogy a hozzá nem értő kézben a dolgok nem „teljesítenek”. A dolgok persze nyelvi szinten nem fogalmazzák meg, hogy ez a helyzet igazságtalan. A dolgok nem képesek arra, hogy a megfelelés, egyenértékűség (*équivalence*) követelményét kapcsolatba hozzák a teljesítménnyel. Ők csak arra képesek, hogy hallgatagon „sztrájkoljanak”. A dolgok képesek helyettesíteni embereket, s ennyiben szóvivőik lesznek (ahogy a szállodakulcs helyettesíti, képviseli a szállodást). De a szállodakulcs nem képes a leleplezésre, nem tud vitát kezdeni a dolgok igazságos elrendezéséről: csak a szállodás (ez esetben a szerepek felcserélődnek: a szállodás lesz a szállodakulcs szóvivője, amennyiben visszaköveteli azt a vendégtől) vagy a szállóvendég. Az a vita azonban, amely a dolgok nem megfelelő elrendezésével (is) kapcsolatos, mégsem vonatkozthat el maguktól a dolgoktól. Nem vezethet célra tehát egy olyan elemzés, amely élesen elválasztja a hatékonysági, célszerűségi kérdéseket a helyénvalóság, igazságosság kérdésétől. A kérdés az, hogy mi teszi lehetővé azt, hogy a vitát egyszerre vehessük szemügyre ebből a kettős szempontból.

A társadalmi világot a tárgyi hatékonyság és a nyelvi igazolás kettős nézőpontjából akkor vehetjük szemügyre, ha a nyelvnek azt a vonását emeljük ki, amelyik a dolgok világához teszi hasonlóvá. A nyelvi jelentések egyrészt olyan eszközkészletet jelentenek, amely – emlékek, helyzetmeghatározások, használati útmutatások, osztályozások révén – újra és újra létrehozza a kollektivitásokat. Nem az életvilágról van szó: éppenséggel nem a megkérdőjelezetlen hátréről, hanem a mindig rendelkezésre álló eszközkészletről: a kollektív reprezentációkról.⁷³ Másfelől ezek a nyelvi jelentések objektumszerűek, függetlenek az őket kimondó egyénektől, sajátos tartóssággal és csak a tárgyias objektumokra jellemző makacs ellenálló képességgel rendelkeznek. Rákényszerítik magukat a beszélőkre, akik saját belső világukat vélik megjeleníteni.⁷⁴ Harmadrészt azonban rendelkeznek egy olyan sajátossággal, amelyet nem lehet sem az emberi, sem a nem-emberi világban megtalálni: lehetővé teszik az igazolás, kérdezés, számonkérés, felszólítás sajátos eljárásait. Olyan operációk ezek, amelyeknek az analogonjai sem a tárgyi manipulációban nem találhatók meg, se a cercófmajmok intenzív nem-nyelvi interakcióiban. Ez az a tanulság, amelyet Habermas grandiózus elméletéből mindenképpen meg kell menteni. A

tárgyi manipuláció és a nyelv egyformán nélkülözhetetlen a „társadalmi összerakásához”.

Azt mondhatnánk, hogy nemcsak a világunk emberi és nem-emberi aktorait/aktánsait kell számításba venni, nemcsak az ő hibridizációjukra kell figyelni, hanem a nyelvi objektumokra is. Latour modernitás-kritikája nem figyelte fel arra, hogy az emberek és tárgyak világának gondos elkülönítése mellett a modernek folytonosan a jelentések világának elkülönítésén ügyködtek. Ahogy a nem-emberi és emberi elkülönítése párhuzamos volt az emberi és nem-emberi összetevőkből álló hibridek feltartóztathatatlan szaporodásával, ugyanúgy a nyelvi jelentésvilág, a szellemi tényezők következetes elválasztására való törekvés is a hibridek özönét hozta létre – valójában minden hibrid tartalmaz emberi és nem-emberi (tárgyi) összetevőket mellett nyelvi/szellemi elemeket.⁷⁵ Igen, és a szállodakulcs is: nemcsak a szállodás törekvései és érdekei játszanak szerepet a konstitúciójában, nemcsak a nehéz fém-tárgyiság, hanem az a felszólítás is, amelyet a legökonomikusabban mégis nyelvi formában lehet megfogalmazni: „Kérjük a szállodából való távozáskor a kulcsot a portán leadni!” Ebben a minőségében a szállodakulcs valóban a modernitás emblematikus aktánsa. □

71 ■ Uo. 113. old. Az egyenértékűség (*équivalence*) a *cité* jó elrendezettségének egyik legfontosabb eleme: a résztvevők „nagyasága”, teljesítménye, a dolgok elrendezése megfelel egymásnak. Epp ezért az igazolás legfontosabb kérdése éppen az, hogy fennáll-e az egyenértékűség, igazolható-e a „nagyaság”.

72 ■ Uo. A szóvivők Latournál fontos szerepet játszanak a csoportképződésben! Latour: *Reassembling the Social*, 31. és 33. old.

73 ■ Ez Eder tanulmányának a konklúziója is: „Annak az érvnek, hogy a kognitív szabályok az »életvilágban« vannak, van egy előnye: azt jelzi, hogy *nem* az *elmében* és *nem* az *agyban* vannak. A »társadalmiban« vannak, valamilyen értelemben a társadalmi viszonyokban vannak és/vagy az ezekre vonatkozó *kollektív reprezentációkban*. Itt van az a kritikus lépés, amelyet még a diszkurzív kommunikáció modelljére alapozott kognitív szociológiának meg kell tennie.” „A társadalmi rendszerek »anya« végül is azokkal a társadalmi viszonyokkal azonos, amelyeket a társadalom a rendszerek struktúráiban raktároz. A *társadalmi rendszerek elméjét a »kulturájuk«, struktúráik szemantikus reprezentációja képezi*. A kommunikáció a társadalmi viszonyokba ágyazott, és a kultúra szolgáltatja azt a logikát, amelynek segítségével a kommunikáció folyamatában a szimbólumok összekapcsolódnak.” (Eder: *i. m.* 401., 404. old.)

74 ■ Valami olyasmire kell gondolnunk, amit Sperber nyilvános reprezentációnak nevez. „A reprezentációkról beszélhetünk mint térben és időben lokalizált, konkrét fizikai tárgyokról. Ezen a konkrét szinten két reprezentációt kell megkülönböztetnünk. Vannak az információfeldolgozó eszközök [ti. az agy, az elme] szempontjából belső reprezentációk, ezek a *mentális reprezentációk*. Vannak azután olyan reprezentációk, melyek az eszközhöz képest külsők, s melyeket az eszköz mint bemeneteket képes feldolgozni, ezek a *nyilvános reprezentációk*.” (Dan Sperber: *A kultúra magyarázata. Naturalista megközelítés*. [1996], Osiris, Bp., 2001. 88. old.) Elsősorban azt tartom fontosnak, hogy ezek a nyilvános reprezentációk (kollektív reprezentációk) valamilyen „áttetsző anyagi vonatkozással” is bírnak, hogy feltételezzenek egy „mögöttes” rendszert (például és elsősorban a nyelvet) (*i. m.* 41. old.). Sperber nem foglalkozik azokkal a műveletekkel, amelyeket a nyelvi természetű reprezentációk tesznek lehetővé.

75 ■ Igazi modern szellemben ezt a hármasságot Popper fogalmazta meg a „három világ” (a szubjektív világ, az objektív tárgyi világ és az elme termékeit tartalmazó harmadik világ) gondolatában – a nyelv sajátos természetére nem figyelve. Lásd Karl R. Popper: *Test és elme. Az interakció védelmében* (1993). Typotex, Bp., 1998.