

MTA Doktori értekezés

Üres szenvedés:

A depresszió, szorongás és addikció
társadalmi fenomenológiája

Sik Domonkos

Budapest 2022

Tartalom

Köszönetnyilvánítás.....	5
Bevezetés.....	6
Első fejezet: A naturalizált szenvedéstől a hiábavaló birtoklásig – a depressziós életvilág genealógiája	14
A depresszió fenomenológiája	16
Késő középkori életvilág: a túlvilági dominanciája	21
Átmenet a kora újkorba: a világi tartomány térhódítása	26
Abszolút domínium és depresszió	32
Második fejezet: A félelem társadalmi komponensei - a negatív integráció fenomenológiája	37
Társadalmi szerződés és az igazodás motivációs bázisa.....	39
Klasszikus modernitás: a negatív és pozitív integráció törékeny egyensúlya	41
Késő modernitás: a negatív integráció születése	45
A negatív integráció és a félelem kortárs mintázatai	49
Harmadik fejezet: Az indirekt fájdalomtól származó hatalom – A biomedikális fájdalomkezelés történeti fenomenológiája	53
A fájdalom társadalmi fenomenológiája	54
Kora modern fájdalom: a transzcendentális és a biomedikális keretezés között	56
Késő modern fájdalom: a hegemón medikalizáció következményei	59
Hatalom az indirekt fájdalomtól: az ön-tárgyasító szubjektumok kialakulása	63
Negyedik fejezet: A depresszió mint társadalmi szenvedés – a kommunikatív és kompetitív interakciók torzulásai	68
Az integráció torzulásai és a szenvedés tapasztalatai	69
A depresszió pszichológiai diskurzusai	72
A társadalmi integráció depressziós torzulásai	76
A depresszió mint társadalmi szenvedés átfogó modellje	80
Ötödik fejezet: A szorongás hálózatai – a késő modern társadalmak torzulásaitól a szorongás társadalmi összetevőikig	83
A félelem dekontextualizálódása: a szorongás pszichológiai és egzisztenciális leírásai	83
Az ontológiai biztonság és a bizalom hálózatai	86
A szorongás hálózati fenomenológiája.....	90
Hatodik fejezet: A függőség cselekvőhálózatai – az eldologiasodástól a késő modern hibrid szubjektivitás kialakulásáig.....	95
Egyensúlyozás a szubjektum-lét határán: a függőség fenomenológiai leírásai	97
Az eldologiasodás, az információs társadalom és a gyorsulás cselekvőhálózatai.....	103

A szubjektivitáson túl: az addiktív cselekvőhálózatok fenomenológiája	108
Hetedik fejezet: Az organikus szolidaritáson túl – a késő modern jóléti állam paradoxonjaitól a válságkezelés morális kihívásaiig	115
Az organikus szolidaritástól a vészhelyzeti szolidaritási hálózatokig.....	117
Az igazságosság korlátjai - a transznacionális szolidaritás kialakulása	124
A vészhelyzeti szolidaritás ellentmondásai – a transznacionális válságkezelési hálózatok empirikus mintázatai.....	128
Posztorganikus szolidaritás és üres szenvedés	133
Nyolcadik fejezet: Kiutak a szenvedésből – késő modern kvázi-terápiás hálózatok	136
A monologikus fájdalom és distresszen túl – a szenvedés interszubjektív fenomenológiája	137
Kiüresedett szociabilitás – a késő modern egzisztencia társadalmi fenomenológiája	141
Az egyéni traumáktól a társadalmi diszfunkcióig – a pszichoterápiákon innen és túl.....	144
Az üres szenvedés kezelése – a késő modernitás strukturális paradoxonjainak meghaladása	150
Irodalomjegyzék.....	154

Köszönetnyilvánítás

A mentális zavarok és a társadalmi szenvedés szociológiájával a Magyar Tudományos Akadémia által biztosított Bolyai-ösztöndíj (2016-2018) alatt kezdtem el foglalkozni. Egy kapcsolódó projektet – „Szolidaritás a késő modernitásban” (2018-2021) – az NKFI finanszírozott (FK-129138). 2019 óta az Emberi Erőforrások Minisztériuma Felsőoktatási Kiválósági Programja (ELTE-FIKP) az Eötvös Loránd Tudományegyetemet támogatta az online depressziós fórumok elemzésében. Munkahelyem, az Eötvös Loránd Tudományegyetem szintén nagylelkű támogatást nyújtott, amíg a kéziratot véglegesítettem.

Szeretnék köszönetet mondani a Social Pathologies of Contemporary Civilisation kutatóhálózat (<http://socialpath.simplesite.com/>) tagjainak, konferenciáik felbecsülhetetlen értékű platformot nyújtottak a késő modernitás kihívásainak kritikai, interdiszciplináris megvitatásához. Szeretnék köszönetet mondani Sabine Flicknek, Anders Petersennek, Bert van den Bergh-nek és különösen Kieran Keohane-nak, akik támogattak és bátorítottak a publikációs folyamatban. Végül köszönetet szeretnék mondani Zakariás Ildikónak, aki a legtöbb fejezet első olvasója volt – észrevételei és támogatása sokat jelent számomra.

Az alábbi értekezés a Routledge kiadónál megjelent *Empty Suffering: A social phenomenology of depression, anxiety and addiction* (London 2021) c. könyv rövidített¹ változatának fordítása.

Az 1-5. fejezetek első változata korábban a következő folyóiratokban jelent meg:

1: From naturalized suffering to futile ownership – a genealogy of depressed lifeworld In: *Journal of Historical Sociology* 33(4): 546-566. <https://doi.org/10.1111/johs.12305>

2: Towards a social theory of fear: A phenomenology of negative integration. *European Journal of Social Theory*, 23(4): 512–531. <https://doi.org/10.1177/1368431019850074>

3: Power from indirect pain – A historical phenomenology of medical pain management In: *Continental Philosophy Review* 54(1): 41–59 <https://doi.org/10.1007/s11007-020-09518-5>

4: From mental disorders to social suffering: Making sense of depression for critical theories. *European Journal of Social Theory*, 22(4): 477-496 <https://doi.org/10.1177/1368431018760947>

5: Networks of anxiety – from the distortions of late modern societies to the social components of anxiety In: *Phenomenology & Mind* issue 18. DOI: 10.17454/pam-1817

¹ Az eredeti könyv hetedik fejezetét („From the contingencies of biomedicine to secular ritual healing – an online ethnography of depression forums” című) jelen disszertációból terjedelmi okokból kihagytam. A döntést a terjedelmi szempontok mellett diszciplináris megfontolások is indokolták: a kihagyott fejezet, szemben a bennmaradt nyolccal, nem egy szűkebb társadalomelméleti megközelítésben íródott, hanem online etnográfiként.

Bevezetés

A szenvedésnek való kitettség az emberi létezés egyik alapvető aspektusa. Mivel a neki tulajdonított okok alkotják a „problematikus” horizontját, a szenvedés nem pusztán egy passzív cselekvőt érint, hanem hozzájárul az ágencia kialakulásához is. A mindenkori cselekvőperspektíva elválaszthatatlan a szenvedés múltbeli emlékeitől, jelenbeli tapasztalataitól és jövőbeli horizontjától. E fenomenológiai komponensek alakítják az egyéni életvilágot (ami részben épp ezek köré épül), miközben hatással vannak a társadalmi integráció és a kulturális gyakorlatok intézményeire is (melyek a szenvedés kezelésének, megelőzésének vagy éppen emlékezetének szempontjaihoz igazodnak). Ugyanakkor a szenvedés nem pusztán adottság: maga is sajátos tapasztalat, melynek konstitúcióját kollektív diskurzusok keretezik. A narratív társas értelmezési folyamatoknak köszönhetően a szenvedés soha nem nyers benyomásként adott a cselekvő számára, hanem egy történelmi és társadalmi kontextusba ágyazott, potenciálisan értelemfeltapasztalatként. Minden társadalom kidolgozza a szenvedéshez való viszonyulás különböző módjait, beleértve a szenvedés paradigmatis formáinak attribútumait; a magyarázó vagy igazoló narratívákat; és a kezelés technológiáit. Ennek megfelelően a szenvedés kettős szerkezetű: a szubjektummal megtörténik, ugyanakkor interszjektíven konstruálódik.

Minden más korszakhoz hasonlóan a kortárs, „késő modern” társadalmakat is a szenvedés sajátos paradigmája jellemzi. A késő modernitás fogalma egy választóvonalra utal: míg a „klasszikus modernitást” a racionalista utópikus kilátásokkal (azaz a társadalmi, technológiai vagy tudományos fejlődéssel), a megkérdőjelezhetetlen episztémikus tekintélyekkel (azaz a formális racionalitáson alapuló szakértelemmel) és az adaptív intézményekkel és struktúrákkal (azaz a bürokratikus szervezetekkel, a kapitalista piaccal) való reflektálatlan azonosulás jellemzi; a késő modernitást e komponensek kétségbe vonása és lebomlása. Ez azonban korántsem jelenti a modernitás projektjének teljes feladását (ahogyan azt a posztmodernitás elméletei állítják), sokkal inkább annak kontingens és kétértelmű horizontként való újrakonfigurálását. Könyvem e korszakra összpontosít: a szenvedés ideáltipikus kortárs formáinak, az értelemadás kapcsolódó narratíváinak és a beavatkozásoknak az elemzésével, a késő modernitás néhány kulcsfontosságú alkotóelemének leírására teszek kísérletet. Annak érdekében, hogy feltárhassuk a késő modern társadalmi szenvedés sajátos jellemzőit, mindenekelőtt történelmi, genealógiai rekonstrukcióra van szükség. Ez lehetőséget teremt a kortárs társadalmi szenvedés tágabb társadalmi, gazdasági, kulturális és politikai összefüggéseinek megértésére.

A szenvedés különböző formái több tudományág, például a filozófia, a pszichológia, a társadalomtudományok és a történelem hatáskörébe tartoznak. Következésképpen a késő modern szenvedés genealógiáját célzó vállalkozás sem korlátozódhat kizárólagosan egyetlen diszciplínára. Ez felveti azt a módszertani kérdést, hogy miként lehet közvetíteni az eltérő tudományos megközelítések és szemantikák között. Könyvemben a fenomenológia tölti be a közös nevező szerepét, melynek gazdag hagyománya magába foglalja a tapasztalás és a jelentéskonstrukció folyamatának multidiszciplináris elemzését. A fenomenológiai irányultságú filozófia, pszichológia, társadalomtudományok és társadalomtörténet-írás egymást kiegészítő modelleket dolgoznak ki, amelyek a szubjektív vagy interszjektív; mentális vagy testi; egyetemes vagy partikuláris; strukturális vagy intencionális folyamatokra összpontosítanak az értelemfeltapasztalás világ konstrukciójának átvilágításakor. E modellek szintézise rejti magában a kulcsot a nem redukcionista módon történő megértéséhez: ezáltal elkerülhető, hogy a

szenvedéstapasztalat bármely forrására (biológiai, mentális, társadalmi) kizárólagosként tekintsenek. Mivel a monodiszciplináris modellek egyike sem ad átfogó magyarázatot a szenvedésre (mindegyik sajátos vakfoltokkal terhelt), a különböző diszciplináris megközelítések fenomenológiai összekapcsolása válik szükségessé. Ilyenformán a késő modern szenvedés fenomenológiailag megalapozott, interdiszciplináris megközelítésben kerül elemzésre. Az értelemtili világ konstitúciójának – fenomenológiai filozófia, pszichológia, társadalomtudományok és társadalomtörténet által feltárt – különböző torzulásai olyan komplementer mechanizmusokra utalnak, amelyek együttesen magyarázzák a szenvedés kortárs kialakulását és formálódását.

Könyvem három részből áll. Először azokat a hosszútávú átalakulásokat tekintem át, amelyek olyan strukturális környezetet eredményeznek, amiben a szenvedés új fenomenológiai mintázatai – például a depresszió, szorongás vagy függőség – nagy valószínűséggel bukkannak fel (I. rész). E genealógiai áttekintések megalapozzák a késő modern társadalmi integráció torzulásainak elemzését. Segítségükkel azok a sajátos integrációs mechanizmusok és hálózatok kerülnek bemutatásra, melyek az egyén szintjén egy depressziós, szorongásos és addiktív életvilágot hoznak létre (II. rész). E társadalomfenomenológiai elemzések nemcsak a kritikai elméletek horizontját bővítik ki, hanem előkészítik az intervenciók lehetőségterének rekonstrukcióját is. Az utolsó részben a késő modern szenvedés ellen ható látens és manifeszt mechanizmusokat vizsgálom, ideértve a szolidaritást és a célzott beavatkozásokat (III. rész).

A könyv első részében három fenomenológiailag megalapozott modernizációelméleti elemzésre kerül sor. Bár ezek tartalmi és történeti fókuszuk szerint különböznek, ugyanaz a szándék vezérli őket: feltérképezni azokat az átalakulásokat, amelyek a szenvedés kortárs lehetőségterét alakították. Az első fejezet a késő középkor és a kora újkor közötti átmenetet tárgyalja a depresszió fenomenológiájának szemszögéből. A depressziós életvilágot megterhelő, adott esetben fájdalomteli fizikai lét; dezorganizált lineáris idő; reménytelenség és büntudat általánossá válása; a cselekvőképesség elvesztése és beszűkült interszubsztivitás jellemzi. Az ideáltipikus késő középkori és kora újkorai életvilágot e dimenziók mentén elemzem, mentalitástörténeti és a hétköznapi élettel foglalkozó társadalomtörténeti szakirodalom alapján. A két korszak összehasonlító elemzése hivatott feltárni a depresszió növekvő elterjedtségéért felelős strukturális átalakulásokat. Még ha a középkort a testi szenvedés naturalizálása, a korlátozott cselekvőképesség és a világi remény hiánya jellemzi is, e tapasztalatokat ellensúlyozza a büntudat feloldásához transzcendentális keretet biztosító üdvtörténeti időhorizont; továbbá a mások folyamatos jelenléte, ami megakadályozza a teljes elszigeteltséget és az ebből következő kétségbeesést. A kora modernitásban e képlet megváltozott: a szenvedés és az élvezetek feletti kontroll ígérete egyidejűleg az evilági idő horizontjának előtérbe kerüléséhez, az egyéni cselekvőképesség hangsúlyossá válásához, valamint az interszubsztivitás kontingenciájának megnövekedéséhez vezetett. Az esetlegességek kezelése és a világ feletti kontroll javítása érdekében született meg az „abszolút domíniumként” felfogott (vagyis az egyén által kizárólagosan és totálisan birtokolt) tulajdon modern fogalma: ez hivatott magában foglalni az ágencia lehetőségét, beleértve az élvezetek és a szenvedés uralását is. Azáltal, hogy a kontroll lehetősége a másik ellenében történő szerzés aktusával kapcsolódott össze, veszélyes strukturális helyzet állt elő: a tulajdontól való megfosztottság vagy az általa ígért lehetőségekben való csalódás reménytelenné, elszigeteltté és végső soron tehetetlenné teszi a szubsztjumat – ezek a depresszió alkotóelemei.

A modernizáció alapvetően megváltoztatja a szenvedés horizontját: az már nem naturalizálódik, hanem megkérdőjeleződik. Azzal, hogy a szenvedés megszüntethető jelenséggé válik, egyrészt

annak korábban létező, elsődleges formáit (mint az éhezés, a betegség vagy a korlátozott cselekvőképesség stb.) többé nem elkerülhetetlen, transzcendentális eredetű megpróbáltatásként vagy büntetésként kezelik, hanem olyan akadályként, amit a szükséges – társadalmi küzdelmekben megszerezhető – eszközökkel le lehet és le is kell küzdeni. A kontroll ezen ígérete – és az ennek megszerzése mentén szerveződő életpálya – azonban nem csak csökkentette a szenvedés elsődleges formáit, hanem egyúttal a szenvedés új, másodlagos formáit is létrehozta. Mivel az abszolút domínium horizontja a szenvedés kezelésének várakozási horizontját implikálja, ezen ígéret kudarca esetén, az eleve megterhelő szenvedéstapasztalat, kiegészül a véglegesség érzésével. Míg a kora újkorban a szenvedés vallási narratívája és interszjektív kezelése egyaránt hozzáférhető maradt, addig az abszolút domínium koncepciójának elterjedése – és abból következően a kontroll fokozására tett kísérletek – fokozatosan felszámolták ezeket az alternatív kereteket. Ilyenformán a szenvedés nemcsak személyes teherré vált, hanem a személyes alkalmatlanság végső bizonyítékává is. A véglegességnek ez az eleme az, ami az egyébként epizodikus szenvedést depresszióvá alakítja át.

A második fejezet, a szenvedés átalakuló horizontját más szemszögből elemezve hivatott kiegészíteni ezt a gondolatmenetet. Míg az első fejezetben a szenvedésbe beletörődő, premodern viszonyulást állítottam szembe egy annak megszüntetésére törekvő, modern paradigmával, addig a második fejezetben a modernizáció belső dinamikáját elemzem, a félelem és a bizalom társadalmi komponenseinek klasszikus és késő modern összevetésével. A fenomenológiai elemzés forrásai ezúttal nem a mindennapi mentalitások lenyomatai, hanem a szekuláris politikai rend lehetőségére reflektáló „szakértői” diskurzusok: ezek a klasszikus társadalmi szerződéselméletek. Hobbes és Rousseau elméleteit fenomenológiai perspektívából értelmezem újra: az egyéni szabadság önkorlátozásának negatív (félelmen alapuló) és pozitív (reményen alapuló) motivációs bázisát rekonstruálok. Ezek képesek arra ösztönözni a cselekvőket, hogy akaratukat kollektív szabályozásoknak rendeljék alá, anélkül, hogy vallási vagy metafizikai dogmákra hivatkoznának. Az ilyen értelemben vett „igazodás motivációk” a modern, szekuláris társadalmi egységek integrációjának előfeltételei, miközben hiányuk dezintegrációval fenyeget. A motiváció e két fenomenológiai típusának szemszögből az integráció negatív és pozitív modalitása írható le, melyek a cselekvéskoordinációs mechanizmusok alternatív változataival jellemezhetőek. A klasszikus (Weber, Durkheim, Habermas) és a késő modernitás (Beck, Castells) szociológiai elemzése alapján úgy érvelhetünk, hogy a kortárs társadalmakat e két modalitás egyensúlyának felborulása jellemzi: a „negatív integráció” túlsúlyba kerül, a remény helyett elsősorban a félelem válik meghatározóvá az integráció fenomenológiai megalapozásakor, így a cselekvéskoordináció lehetősége is beszűkül.

Mindezek alapján a késő modern szenvedés egy második típusa is azonosítható: a negatív integrációból eredő, kezelhetetlen, diffúz félelem megjelenése. E tapasztalatot a filozófusok és pszichológusok egzisztenciális vagy generalizált szorongásnak nevezik – ennek megfelelően vagy az emberi lét egyetemes bizonytalanságaként, vagy az egyéni traumák, maladaptív fejlődés következményeként magyarázzák. Ahogy a genealógiai elemzésből kiderül, e tapasztalatok se nem univerzálisak, se nem fakadnak tisztán individuális okokból. Ehelyett szorosan kapcsolódnak ahhoz, ahogyan az integrációs mechanizmusok fenomenológiailag megalapozzák a késő modern társadalmakat. Mivel hiányoznak azok a pozitív integrációs mechanizmusok, amelyek képesek lennének érdemi kollektív célok horizontját fenntartani, a félelem marad a társadalmi integráció fő motivációs bázisa. E konstellációban a szenvedés egy másodlagos formája jelenik meg, ami a biztonság elvesztett horizontján alapul, és a szorongás állandó érzésével jár.

A harmadik fejezet kiegészíti ezeket az elemzéseket azzal, hogy a szenvedés *par excellence* testi formájára, a fizikai fájdalomra összpontosít. A fájdalom kettős jelenség: egyrészt szándékolatlan sérülések vagy betegségek következményeként jelentkezik, másrészt szándékos, a hatalom bevézésére irányuló ártásból ered. A fájdalom fenomenológiájának tehát mindkét aspektust figyelembe kell vennie: a fájdalom kezelésének újkori technológiáit és az erőszak modernizációs tendenciáit párhuzamosan kell rekonstruálni. Ebben a szellemben Husserl és Merleau-Ponty gondolatait használom fel magának a fájdalomélménynek a tisztázására; és Scarry elemzéseit tekintem át annak rekonstruálása érdekében, hogy a fájdalom hogyan járul hozzá a hatalom megalapozásához. E kétirányú megközelítést elsőként kora újkori kontextusra alkalmazom: a fájdalomhoz kapcsolódó transzcendentális értelmezések háttérbe szorulását, a biomedikális értelmezés elterjedését, valamint az erőszak marginalizálódásának folyamatait párhuzamosan mutatva be. E társadalomtörténeti elemzések alapozzák meg a késő modern konstelláció rekonstrukcióját, egy olyan korszakét, amit a biomedikális fájdalomkezelés diadala jellemez. Orvosi antropológiai forrásokra támaszkodva amellettt érvelek, hogy a fájdalomnak a hatalom megalapozásában betöltött konstitutív szerepe nem tűnik el a diszkurzív kormányzási technológiák megjelenésével és az erőszak visszaszorulásával. Ehelyett azok az intézményi aktorok, akik a fájdalom szabályozásáért felelősek, akaratlanul is hatalmi ágenssé válnak, mégpedig nem közvetlenül a fájdalom okozásával, hanem közvetve, a fájdalom megszüntetésére alkalmas technológiákhoz való hozzáférés kontrollja révén.

Hasonlóan a premodern erőszakhoz, a késő modernitásban az indirekt fájdalom is konstitutív szerepet játszik a hatalom megalapozásában – még akkor is, ha az ennek következményeként megszülető hatalom nem egy felismerhető entitásé, hanem egy arctalan, homályos akaraté. A biopolitikai komplexum képviselői nem kegyetlenség által vezérelve okoznak fájdalmat, sokkal inkább szakmaisággal igazolt közöny révén. Mivel azonban beavatkozásaik egy hegemon diszkurzív pozícióra épülnek – ami a fájdalom adekvát kezelésének kizárólagos autoritását implikálja – nem hagynak ön-értelmezési alternatívát a szenvedőknek, csak az eldologiasító perspektívához való alkalmazkodást. Mivel a hatalom nemcsak társadalmi hierarchiákat hoz létre, hanem a szubjektumokat is formálja (Foucault), az eltárgyasító biomedikális fájdalomkezelés az énhez való sajátos viszonyért is felelős. E tapasztalatok alkotják a késő modern szenvedés harmadik dimenzióját: az én tárgy-testté (Körper) alakul át, ami a fájdalom (és az öröm) gombjainak kapcsolásával automataként kezelhető. Ebben a konstellációban, még ha a fizikai szenvedést sikerül is felszámolni, ennek ára az ön-objektíválás: a szubjektumok függővé válnak a szenvedésüket kezelő biomedikális technológiáktól. E hatalmi viszonyokban egy hibrid szubjektivitás születik, ami különösen fogékony az addikciót okozó viselkedésmintázatokra.

Az első részben bemutatott átalakulások a szenvedés fenomenológiai kiüresedésének kulcsfontosságú dimenzióit fejezik ki. Ezek közé tartozik a szenvedés értelemnélküli akadályként történő átkeretezése a kora újkorban, amit csak a világ birtoklásával és ellenőrzésével lehet elhárítani; a társadalmi integráció késő újkori átstrukturálása kizárólag negatív motivációk szerint (félelem a remény eleme nélkül); és az ön-objektíválást implikáló hatalmi struktúra kialakulása. A kortárs társadalmakban nemcsak azok a transzcendentális jelentések tűnnek el, amelyek korábban vigaszt vagy értelmet adtak a szenvedésnek; hanem azok az utópikus horizontok is felszámolódnak, amelyek a szenvedést reménytelen jövőképpel ellensúlyozták; miközben a szenvedő szubjektum egy diszfunkcionális, orvosi fájdalomcsillapítással kezelhető tárgy-testté (Körper) redukálódik. A szenvedés kiüresedésének következményeként a tulajdonlason keresztüli kontroll kudarca az életvilág totalitásának összeomlásával fenyeget (ez a depresszió tapasztalata); az ígéretes kollektív várakozási horizontok hiánya a félelem generalizálásához vezet (ez a szorongás tapasztalata); és az eldologiasító hatalmi struktúrának való alávetettség az öröm és

fájdalom technológiáitól való függőséghez vezet (ez az addikció tapasztalata). Mindent egybevetve, genealógiai szempontból a késő modern szubjektum leggyakoribb mentális zavarai a szenvedést transzcendentális, társadalmi és szubjektív szinten kiüresítő, komplex strukturális átalakulások következményeiként magyarázhatók.

A késő modernitásban a depressziós, szorongásos és addiktív szenvedésmintázatok nem helyettesítik, hanem inkább kiegészítik azokat a tipikus szenvedéseket, amelyek a premodern életvilágot uralták. Általános valószínűségük megnövekedése azonban korántsem implikálja automatikusan megjelenésüket az egyén szintjén. Még a késő modernitásban is azonosítani kell azokat a specifikus társadalmi konstellációkat, melyekben a szenvedés mentális zavarok formáját öltő „határállapotai” nagy valószínűséggel előfordulnak. A könyv második része erre tesz kísérletet. A negyedik fejezetben azokat a torzult integrációs mechanizmusokat rekonstruálok, amelyek a depresszióknak mint a társadalmi szenvedés késő modern formájának megjelenéséért felelősek. E célból a depresszió klinikai magyarázatait a társadalmi komponensre vonatkozó látens utalások felől értelmezem újra. A bizonytalanság poszt-freudiánus pszichoanalitikus elméletei; a visszacsatolásokon keresztül kondicionálást hangsúlyozó behaviorista magyarázatok; a maladaptív automatikus gondolatok és a tanult tehetetlenség kognitív modelljei egyaránt tartalmazznak látens referenciákat a társadalmi integráció torzulásaira. E rejtett dimenziókat a kompetíció (Bourdieu) és a kooperáció (Habermas) torzulásaival foglalkozó kortárs társadalomelméletek segítségével tárhatjuk fel. A depresszió pszichológiai modelljeinek és az integrációs torzulások kritikai elméletek által kidolgozott leírásainak összekapcsolása révén jellemezhetők azok a strukturális konstellációk, amelyek a cselekvőket egy olyan korlátozó környezetbe zárják, amely megfosztja őket ágenciájuktól.

A tőkék logikája vagy a nyelvi és mediatizált kommunikáció szerint szerveződő társadalmi konstellációk eltérő módon járulnak hozzá a depressziós szenvedésmintázat stabilizálódásához. A kegyetlen, elfogult, önkényes, szegregáló mezőküzdelmek csak néhány példa arra, hogy az egyébként elkerülhetetlen társadalmi konfrontációk bizonytalansággal, a pozitív visszajelzésektől való megfosztottsággal és tanult tehetetlenséggel fenyegető környezetet alakítanak ki. A túlságosan bonyolult, diszkreditált rendszer, vagy az inkompetens, moralizáló, sikertelen kommunikatív cselekvés szintén példák arra, hogy az együttműködési kísérletek hogyan járulhatnak hozzá a negatív automatikus gondolatok és az önvádoló kollektív reprezentációk kialakulásához. Összességében az integráció bizonyos torzulásai és a szenvedés depresszív mintázata közötti kapcsolat rávilágít azokra a társadalmi mechanizmusokra, amelyek szisztematikusan reprodukálnak egy olyan konstellációt, amelyben nemcsak a szenvedés kontrollálására tett kísérletek vallanak kudarcot, hanem ez a tapasztalat kiegészül a véglegesség érzésével is.

Az ötödik fejezet ezt a gondolatmenetet a szorongás kialakulásáért felelős társadalmi konstellációk elemzésével folytatja. A pszichoanalitikus, kognitív pszichológiai és egzisztencialista leírások alapján a szorongást nem-reaktív, nem-céltott félelemként definiálhatjuk, ami az aggodalom általánossá válását eredményezi. Ahhoz, hogy rekonstruálni lehessen e fenomenológiai mintázat látens társadalmi komponenseit, figyelembe kell venni a szociabilitás azon formáit, amelyek a félelmet kezelik azáltal, hogy különbséget tesznek a reális és irreális veszélyek között. Ebben a fejezetben az interakciók helyett a folyamatosan változó hálózati környezet szolgál társadalomelméleti kiindulópontként (White). Egyrészt amellet érvelek, hogy az ontológiai biztonság tradicionális és reflektív hálózatai kulcsszerepet játszanak: míg az előbbieket a kollektív emlékezetre való hivatkozással orientálják a cselekvők veszélyérzetét, addig az utóbbiak a kockázatok mérlegelése alapján differenciálnak a potenciálisan félelemteli jelenségek között

(Giddens). Másrészt azokat a társadalmi mechanizmusokat vizsgálom, amelyek egy bizalomteli társadalmi környezetért felelősek: az elismerés különböző formái (szeretet, szolidaritás, jog) konstitutív szerepet játszanak ennek fenntartásában (Honneth). A szorongás pszichológiai modelljeinek kombinálása a torzult kapcsolódási formák leírásával feltárja a negatív integráció azon hálózatait, amelyek a cselekvőket egy nyugtalanító világba zárják.

A hatodik fejezet az addikció hálózati összetevőire, mint a kiüresedett szenvedés egy további dimenziójára összpontosít. A függőség nemcsak a késő modernitás egyik legjellemzőbb mentális zavara, hanem egy olyan jelenség is, ami megkérdőjelezi az olyan fundamentális ontológiai megkülönböztetéseket, mint a szubjektumok és a dolgok közti határvonal. Ahhoz, hogy megfelelően foglalkozhassunk vele, a kizárólag szubjektumokból álló hálózatok társadalomelméleti modelljét ki kell egészíteni egy olyan változattal, ami a tárgyakat is magában foglalja. Ezért a függőséget a cselekvőhálózat-elmélet (Latour) perspektívájából értelmezem újra. Első lépésben az addikció fenomenológiai összetevőit, az eldologiasodás következményeként rekonstruálom. Ezt követően a cselekvőhálózat-elméletet az eldologiasodás elméletei (pl. Honneth) és az információs társadalom modellje (Lash) alapján tartalmi elemekkel egészítem ki. Ezen elemzések alapján az addikcióra úgy tekintek, mint a humán aktánsok „mediátorrá” válását korlátozó cselekvőhálózatok eldologiasító következményére. Addikció akkor jön létre, ha az „intermediátor” szerep kizárólagosságának leküzdése érdekében, egy humán aktáns komplementer cselekvőhálózatokat létesít, és ezektől függővé válik. Amennyiben az általános szinten eldologiasító társadalmi viszonyokat a cselekvők inkorporálják, a függőség ön-objektíválásként jelenik meg, sajátos egzisztenciális kompromisszumot kifejezve. Az ágenciájuk kiterjesztése érdekében a cselekvők instrumentálisan használják az öröm és a fájdalom – rajtuk mások által is alkalmazott – technológiáit, annak ellenére, hogy fennáll a veszélye annak, hogy eközben maguk is fokozzák saját eldologiasodásukat. Miközben az ilyen hibrid szubjektivitások a késő modernitás korlátaival való alkalmazkodást fejeznek ki, az egzisztencia további kiüresedéséhez is hozzájárulnak.

Míg a könyv első részében azokat a történelmi átalakulásokat mutatom be, amelyek az értelemvesztés különböző formáival jellemezhető struktúrákat eredményeznek (pl. hiábavaló birtoklás; negatív integráció; a közvetett fájdalomkezelésből származó hatalom), a második részben azokat a konstellációkat elemzem, ahol e hatások dominánssá válnak (pl. az integráció torzult kompetitív és kommunikatív formái; a szorongás hálózatai; a függőség cselekvőhálózatai). Ha valaki ilyen torzított társadalmi környezetet inkorporál, akkor a depresszió, a szorongás és az addikció fenomenológiai mintázatai is megjelennek. Ennek megfelelően a második rész úgy is olvasható, mint a társadalmi szenvedés ezen mintázatainak – pusztán fizikai vagy pszichés okokból eredő – „mentális betegségekre” való redukációjának kritikája. Amellett érvelek, hogy ezeket a késő modernitás strukturális korlátaiból eredő „üres szenvedés” különböző kifejeződéseként is értelmezhetjük. Ebből a szempontból a szenvedés kezelésére irányuló biomedikális vagy pszichopatológiai terápiák mellett az emancipatórikus intervenciók új formáira is szükség van. A könyv harmadik része olyan kritikai praxisokat keres, amelyek képesek az üres szenvedés sajátos kihívásainak kezelésére – mind fenomenológiai, mind strukturális szinten, genealógiailag reflektív módon.

A hetedik fejezet a késő modern szolidaritás lehetőségét vizsgálja. A szolidaritás legtöbb elmélete vagy társadalomelméleti, vagy morálfilozófiai keretbe ágyazott, miközben nem fordít kellő figyelmet az empirikus formákra. E fejezet mindkét egyoldalúságot igyekszik elkerülni, egy társadalomelméletileg megalapozott, normatívan tisztázott és empirikusan finomított modell kidolgozásával. Az elemzés középpontjában egymással összefüggő kérdések állnak: melyek azok a

mechanizmusok, amelyek kiegészíthetők vagy helyettesíthetők a jóléti állam gyengülő intézményeit (amelyek korábban a durkheimi értelemben vett organikus szolidaritás rendszeréért voltak felelősek); hogyan lehet megalapozni egy ilyen „posztorganikus” szolidaritás normatív bázisát; hogyan befolyásolják a látens és manifeszt, helyi és globális hatalmi harcok e folyamatokat? Amellett érvelek, hogy a késő modernitásban a szolidaritás olyan hálózatokban fejeződik ki, amelyek ideiglenesen kezelik a globális kockázatokat (a hosszútávú intézményi megoldások ígérete nélkül); olyan negatív erkölcsi elveken alapulnak, amelyek eligazítanak a válságokat kezelni hivatott intézkedések segítő és torzító aspektusai között; továbbá igyekeznek kivédeni a vészhelyzeti logika totálissá válásából fakadó paradoxonokat. A késő modern szolidaritás folyamatosan egyensúlyoz az emancipációs és az eldologiasító tendenciák között: nem az üres szenvedés strukturális összetevőinek forradalmi módon történő leküzdésére törekszik, sokkal inkább arra, hogy a cselekvési tér reflektív kitérítésével elősegítse a változást.

A nyolcadik, záró fejezet a könyv gondolatmenetét az üres szenvedést csökkenteni képes emancipatórikus praxisok alapjainak kidolgozásával zárja. E tapasztalat mélyebb fenomenológiai elemzéséből kiderül, hogy a szenvedés értelemnélküliségéből az egyetlen kiút a szenvedés monologikus felfogásának egy interszubjektív modellel való felváltása (Lévinas). A szenvedés nemcsak hogy eleve egy interszubjektív térben keletkezik, hanem kezelése is ettől függ: csakis úgy lehetséges az egyébként értelemnélküli megpróbáltatásoknak értelmet adni, hogy a szenvedő éntől a másik felé fordulunk. E mozzanatban szülehetnek meg ugyanis a – szenvedés ürességét felszámolni képes szolidaritást is megalapozó – etikai jelentések, mint például a felelősség vagy a gondoskodás. E folyamat részleteit a különböző pszichoterápiák és szociális munka praxisok lehetőségeire és korlátjaira reflektálva finomíthatjuk. A pszichoanalízis (a belső feszültségek azonosítására és korrekciójára irányuló), a kognitív terápia (a maladaptív automatikus gondolatokra irányuló) és a személyközpontú terápia (a bizonytalan kapcsolatban formálódó én határkérdéseire irányuló) által kidolgozott technikák a kapcsolathálózatok szintjén kerülnek újraértelmezésre. A látens és manifeszt interperszonális konfliktusokra vagy éppen a társas kapcsolatok diszfunkcionalitására történő reflexiót lehetővé tevő hálózatok, valamint az elismerés tapasztalatait nyújtó hálózatok kvázi-terápiás interszubjektivitásként kerülnek bevezetésre. A késő modernitás torzult hálózataival kapcsolódva ezek ellensúlyozhatják az üres szenvedést.

Első rész: A késő modern szenvedés genealógiája

A kortárs társadalmak sajátos módon viszonyulnak a szenvedéshez: kizárólag úgy tekintenek rá, mint az élhető vagy autentikus létezés útjában álló akadályra. Következésképpen a szenvedés értelmi horizontja kiüresedik: fölösleges tapasztalattá válik, ami csak arra való, hogy leküzdjük. A szenvedés ilyen egydimenziós felfogása azonban korántsem kulturális vagy történelmi univerzálé – sokkal inkább a késő modern társadalmak sajátossága.

Az első részben olyan történelmi folyamatokat vizsgállok, amelyek a szenvedés tapasztalatának átalakulásáért felelősek. Az első fejezet a késő középkorból a kora újkorba való átmenetet vizsgálja: ennek során a szenvedés elveszíti hegemon transzcendentális jelentését, miközben a megszüntetés eszközei széles körben elérhetővé és elfogadhatóvá válnak. Ezen átalakulások következményeként a szenvedésmentes létezés perspektívája fokozatosan kívánatosabb lesz a túlvilági élet transzcendentális értékeinél. A társadalmi interakciók eszerint rendeződnek át: megindul a szenvedésmentes létért folytatott küzdelem, ami a – szenvedésmentes lét biztosítékának tekintett – individualizált tulajdon eszményének születéséhez vezet. Az „abszolút domínium” horizontjának megjelenése azonban a szenvedés egy új típusát is magával vonja: az időtudat, az ágencia és az interszubsztitívitás párhuzamos összeomlása reális lehetőséggé válik, amit a kortársak először melankóliaként, később depresszióként írnak le. Ezt tekinthetjük az üres szenvedés első változatának.

A második és a harmadik fejezet kiegészíti e következtetéseket a klasszikus és a késő modernitás közötti átmenet elemzésével. Ahogy a cselekvéskoordináció mechanizmusai tisztán negatív módon (félelem által motiváltan, a félelem és a remények kombinációja helyett) átkonfigurálódnak, a szorongás lesz a társadalmi struktúrák fenomenológiai textúrája. A biomedikális diskurzus hegemoniájával a fizikai fájdalomhoz való viszony is átalakul: miközben kizárólag testi kérdésként értelmezik (amit biomedikális beavatkozással kell kezelni), figyelmen kívül hagyják a szubjektumot formáló látens hatalmi dimenzióját. A biomedikálisan nem kezelhető, vagy kezeletlen fájdalom esetében az értelemnélküli hatalom tapasztalata születik meg. E struktúra által lehetővé tett kizárólagos viszonyulási forma az objektiválás, ami kivetül a szubjektum önmagához való viszonyára is: az öröm és a fájdalom materiális kezelésére tett kísérletek következtében az önmagát eldologiasító, potenciálisan addiktív szubjektum születik meg. E strukturális átalakulások körvonalazzák az üres szenvedés genealógiáját: a transzcendentális jelentések feloldódása, a pozitív integráció eltűnése és a tárgyiasító hatalmi struktúrák hegemoniája készíti elő a depresszióként, szorongásként vagy függőségként azonosított fenomenológiai mintázatok elterjedését.

Első fejezet: A naturalizált szenvedéstől a hiábavaló birtoklásig – a depressziós életvilág genealógiája

A depresszió elterjedése mélyen összefonódik a modernizációval. Bár a szenvedés hasonló formáit már az ókori görögök is említik, a depresszió csak azóta vált központi problémává, amióta a modernizáció paradox következményei széles körben is megtapasztalhatóvá váltak.² A jelenség nemcsak a biomedikális diskurzusokban jelent meg (Jackson, 1986), hanem különböző, a korszellemet jelző művészeti alkotásokban is (Flatley, 2008). Napjainkban a depresszió az egyik legnagyobb egészségügyi kihívásnak számít: világszerte a munkaképesség elvesztésének egyik vezető oka (WHO, 2018). Nem csoda hát, hogy a társadalomtudományos kordiagnózisok kezdettől fogva próbálják megmagyarázni a modern társadalmak torzulásai és a hangulatzavarok közötti összefüggéseket.

A klasszikus társadalomelméletek olyan fogalmakra utaltak, mint az „elidegenedés” (Marx), az „anómia” (Durkheim), az „értelemvesztés” (Weber), amelyek nem a klinikai depresszió megfelelői, de fenomenológiailag hasonló patológiákat fejeznek ki. A kortárs kritikai elméletek olyan okokra hivatkoznak, mint a társadalmi struktúrák „cseppfolyóssá” válása (Bauman, 2000), vagy a narratív identitásképzés terét feloldó információs társadalom (Lash, 2002). Bár ezek az elemzések sikeresen azonosítanak bizonyos összefüggéseket a strukturális diszfunkciók és a depressziós hangulat között, hiányzik belőlük a mélység mind történeti, mind fenomenológiai értelemben. A hangulatzavarokkal érintőlegesen foglalkoznak, és eközben nem tesznek kísérletet sem a depresszió szociológiailag megalapozott fogalmának kidolgozására, sem a depresszió premodern elterjedtségére vonatkozó kitekintésre. Ennyiben hiányzik belőlük a depresszió kialakulásáért felelős modernizációs tendenciák szisztematikus magyarázatának lehetősége.

Természetesen a szóban forgó kritikai elméletek nem hibáztathatók e hiányosságért, hiszen a depresszió távolról sem áll érdeklődésük középpontjában – ehelyett általában csak illusztratív szerepet játszik, a társadalmi torzulások egy konkrét következményét példázva. Más elméletek a depressziót *par excellence* késő modern tapasztalatként próbálják megérteni, amelyet a teljesítmény és az autonómia kulturális túlhangsúlyozása (Ehrenberg, 2009) vagy a mindennapi élet és a társadalmi változások felgyorsulása (Rosa, 2013) implikál. Ezek az elemzések ugyan összekapcsolják a történelmi átalakulásokat a patológikus fenomenológiai mintázatokkal, de hatókörüket a klasszikus és a késő modernitásra korlátozzák, és ezért elszalasztják annak lehetőségét, hogy megragadjanak fontos *long durée* tendenciákat.

E fejezet célja azon hosszútávú strukturális átalakulások azonosítása, amelyek a depresszió mint patológikus fenomenológiai mintázat megjelenésével állnak összefüggésben. Ennek érdekében

² Közvetlen statisztikai alapon nem lehet ilyen állítást tenni, mivel a depressziós zavarokat mérő egészségügyi statisztikák csak a modern korban léteznek, miközben összehasonlíthatóságuk számos kérdést vet fel. Bár az elmúlt ötven év prevalenciájáról folyamatos vita folyik, ahol a növekedést (pl. Murphy, 2000) és a stagnálást (pl. Bretschneider et al., 2018) támogató érvek egyaránt jelen vannak, e fejezet nem ezekhez a vitákhoz kíván hozzászólni. Ehelyett közvetett megközelítést alkalmazok: a depresszió változó valószínűségét a kapcsolódó struktúrák átalakulásának elemzésével magyarázom. Hasonló megközelítés alapján meggyőző érvek szólnak a depresszióval összefüggő testi indikátorok változásáról (pl. túltápláltság, alultápláltság, mozgásszegény, napfényhiányos, alváshiányos és szociálisan elszigetelt életmód - Hidaka, 2012). Jelen fejezet kiegészíti ezeket az elemzéseket a társadalmi tényezők feltárásával.

„genealógiai” elemzést végezek. Módszertani szempontból a genealógia olyan megközelítés, ami a strukturális és fenomenológiai szinteket ötvözi. A kortársak által evidensnek tartott erkölcsi (Nietzsche, 2013) vagy mindennapi diszkurzív világértelmezések (Foucault, 1977) kialakulását magyarázza. Bár a történetileg kontextualizált valóságértelmezések naturalizálódásának folyamatai sohasem függetlenek a hatalmi viszonyoktól, de az autoritások és a domináns narratívák közti kapcsolat soha nem determinisztikus. A genealógiai elemzés feladata az, hogy feltérképezze azokat az intézményi és diszkurzív mechanizmusokat, amelyek meghatározó szerepet játszanak egy adott értelmezési keret reprodukciójában és elterjedésében. Ebben a szellemben azokat az összetett társadalomtörténeti átalakulásokat követem nyomon, amelyek egy depressziós életvilágot valószínűsítő strukturális konstellációt eredményeztek. Az elemzés eredményeként nemcsak a depresszió társadalomtörténeti előfeltételei válnak megragadhatóvá, hanem azok az alternatív konstellációk is, amelyeket a társadalmi szenvedés olyan mintázata jellemez, amiben a depresszió veszélye nem meghatározó.

Egy ilyen genealógiai tanulmány megalapozásához először is adekvát értelmezési keretre van szükség, ami hidat képez a pszicho- és a társadalomtudományok között. Olyan közös nevezőt keresek, ami közvetíthet a mentális zavarok ahistorikus modelljei és a társadalmi szenvedés történeti modelljei között. A fenomenológia annyiban rendelkezik ilyen potenciállal, hogy mind a pszichológiai, mind a történeti-szociológiai magyarázatokhoz hozzáférési pontokat biztosít. Amint a fejezet első szakaszában kifejtésre kerül, a depresszió fenomenológiai megközelítésben a világhoz való viszony torzulásaként értelmezhető. Egyaránt magába foglalja a világ testi belakásának ellehetetlenülését („disembodiment”), a jövőhöz és a múlthoz való zavart viszonyt, az ágencia elvesztését és az interaffektivitás beszűkülését (Fuchs, 2013; Ratcliffe, 2015). Fenomenológiai perspektívából a depresszív életvilág mint eredendően társadalmi jelenség ragadható meg, amely elválaszthatatlan az interszubjektivitás, a társadalmilag formált fizikai világ, az ágencia és az idő kollektív konstrukciójának megzavart mintázataitól. E konceptualizáció teszi lehetővé a társadalomtörténeti elemzést: az interszubjektív életvilág premodern és kora újkori strukturális összetevőinek rekonstruálásával a modernizáció azon paradoxonjai azonosíthatók, amelyek felelősek a depresszív zavarok elterjedéséért.

Miközben a depresszió fenomenológiája fogalmi eszközöket nyújt a történelmi átalakulások elemzéséhez, megvannak a saját módszertani korlátjai. Bármilyen részletes legyen is, minden fenomenológiai leírás elkerülhetetlenül leszűkíti a depressziós tapasztalatok széles spektrumát (Rodríguez et al., 2012). Ezért az általános igényű elemzéseket egyes szám első személyű narratívákkal kell kiegészíteni ahhoz, hogy a depresszió különböző aspektusait fázisait is meg lehessen ragadni (Cvetkovich, 2012). Továbbá a történeti fenomenológia szempontjából a diszkurzív keretezések szintjére is reflektálni kell: a depresszív életvilág nemcsak a tapasztalatok bizonyos mintázatát foglalja magában, hanem azok narratív értelmezését és a kapcsolódó kezelési kísérleteket is. Összességében egy történeti fenomenológiai vizsgálatnak a kapcsolódó tapasztalatok lehető legszélesebb spektrumára kell kiterjednie, miközben reflektál a strukturális alkotóelemek és az értelmezési keretek átalakulására is. Bár jelen vizsgálódás szükségszerűen korlátozott terjedelmű, mégis kísérletet teszek egy átfogó, e szempontokat figyelembe vevő áttekintésre.

A fenomenológiai alapozásra építve, a fejezet második szakasza a késő középkori életvilág „ideáltipikus”³ rekonstrukciójára tesz kísérletet, különös tekintettel a világhoz való testi

³ Megközelítésem legnagyobb módszertani kihívása az elkerülhetetlenül fragmentált empirikus anyag megfelelő kezelése. Annak érdekében, hogy elkerüljem az esetlegesség és egyes aspektusok túlhangsúlyozásának csapdáját, elemzésem az ideáltípus-alkotás logikáját követi (Weber, 1949).

viszonyulásra, az időtudatra, az ágenciára, az interszubsztívításra és a hangulatzavarok diszkurzív keretezésére. E rekonstrukció olyan társadalomtörténeti tanulmányokra támaszkodik, amelyek – elsősorban az Annales-iskola által inspirálva – a középkori cselekvők mentalitásának megértését célozzák meg, a strukturális körülményeik átvilágítása alapján. Ezen elemzésekre empirikus forrásként támaszkodom a premodern társadalmak alapvető fenomenológiai dinamikájának bemutatásakor. A késő középkori társadalmak strukturális korlátjainak áttekintése után a depresszió lehetőségterének kiértékelésére kerül sor. Miközben a középkori létet az anyagi nélkülözés és a fizikai szenvedés szélsőséges szintje jellemezte, a gondviselésre és a túlvilágra való intenzív összpontosítás képes volt ellensúlyozni ezeket az élményeket, ami a depressziót összességében valószínűtlen jelenséggé tette. A vallási diskurzusokra épülő hatalmi komplexum azonban hegemon státusza ellenére korántsem volt mindenható: a különböző társadalmi pozíciókban a vallási dogmák kétségessé váltak, gyakran eretnek nézetek vagy személyes késztetések miatt adták fel őket. A középkori társadalmak ezen látens konfliktuspotenciálját feltárva, rekonstrukcióm a kora újkorba való átmenet dinamikus megértését is lehetővé teszi.

A társadalmi szenvedés ideáltipikus formái abban az értelemben „mobilizáló” erővel bírnak, hogy kijelölik a valószínűsíthető változások irányait (Renault, 2010). A kora újkor strukturális átalakulások a szenvedést naturalizáló és igazoló feudális hatalmi technikák (pl. vallási diskurzusok) paradoxonjai és elégtelenségei körül kialakult középkori legitimációs válságokra adott reakcióként magyarázhatók. A helyi (a burzsoázia felemelkedése) és a globális strukturák (kommercializáció, gyarmatosítás) átalakulása komoly kihívások elé állította a középkori társadalmi rendet: e folyamatok mindennapi tapasztalata a fizikai szenvedés evidenciájának megkérdőjelezését eredményezte, és aláásta az azt legitimáló vallási dogmákat. A harmadik szakaszban ezt az összetett átalakulást elemzem a világhoz való testi viszonyulás, az időtudat, az ágencia és az interszubsztívítás szempontjából. Ahogy a vallási orientációkat magába foglaló feudális munka-, piac- és szolidaritási rendszer fokozatosan kiegészült az evilági orientáción alapuló társadalmi terekkel, az interszubsztívív életvilág is alapvetően átalakult. A vallás által nyújtott ontológiai biztonság alternatívájaként, amely elviselhetővé tette az anyagi nélkülözést és kiszolgáltatottságot, a világ feletti uralom vágya először lehetőséggé, majd szükségletté vált. E világi célok megvalósításának kulcsát immár nem egy transzcendentális erő tartotta kezében – az ágencia egyre inkább a cselekvők saját határcörébe került. A korai modernitásban ezek az igények először a vallási világeértelmezés komplementereként jelentek meg, ami ambivalens konstellációt eredményezett. Később, ezen ambivalenciák leküzdése érdekében, a világhoz való viszony a kontroll és uralás logikája szerint rendeződött át. A birtoklás általi kontroll eszménye a – tárgyakra, másokra és az éntre egyaránt kiterjedő – tulajdonlás mint „abszolút domínium” kiterjesztését implikálta, egy olyan horizontot hozva létre, amely a transzcendentális és a másik tartományát egyaránt dekonstruálja.

A depresszió fenomenológiája

Széleskörű elterjedtsége ellenére a depresszió még mindig nem vált fogalmilag letisztult kutatási tárggyá – nemcsak a szélesebb tudományos közösségben, hanem még a pszichológia szűkebb berkeiben sem. Bár úgy tűnik, hogy a *Mentális zavarok diagnosztikai és statisztikai kézikönyve* (DSM) egyértelmű kritériumokat ad a depresszió különböző formáinak azonosítására (APA, 2013), a pszichológiai diskurzuson kívül és azon belül egyaránt kétségek merültek fel e diagnosztikai kritériumok megfelelőségével kapcsolatban (Horwitz és Wakefield, 2007). Bár tartalmilag

különböznek, ezek az ellentmondások mind a depresszió tisztázatlan ontológiai státuszához kapcsolódnak: mivel a depresszió jelensége biológiai, társadalmi és pszichológiai okok kibogozhatatlan hálójának közepén helyezkedik el, bármely perspektíva kizárólagos választása elkerülhetetlenül túlzott leegyszerűsítést eredményez. A multidiszciplináris megközelítés nyilvánvaló szükségessége ellenére, az ontológiai és episztemológiai diszciplináris különbségek sokasága áthidalhatatlannak tűnő távolságot teremt az egyes diszciplinák között. E nehézség leküzdéséhez olyan közös fogalmi keretre van szükség, ami képes összekapcsolni az egymástól eltérő – és sok szempontból inkompenzálható – diszciplináris megközelítéseket. A fenomenológia születése óta annak a feladatnak szentelte magát, hogy a tudományok megalapozását szolgálja, mégpedig azáltal, hogy feltárja azok magától értetődőként kezelt előfeltevéseit (Husserl, 1970). Ilyenformán a fenomenológia magában hordozza annak lehetőségét, hogy hasonló szerepet játsszon a depresszió interdiszciplináris rekonstrukciójának folyamatában. A depresszió fenomenológiai átvilágítása egy prediszciplináris leírást eredményez, amely a biomedikális, pszichológiai és szociológiai diszkurzusokkal egyaránt összefüggésbe hozható. A következő fejezetben a depresszió legfontosabb fenomenológiai elemzéseit tekintjük át ebben a szellemenben.

Bár a legtöbb fenomenológiai elemzés a depressziót az egyén világhoz való viszonyának torzulásaként ragadja meg, e torzulás pontos természete vitatott. Egyesek mellett érvelnek, hogy a depressziót „hangoltsággként”, azaz a lehetőségek beszűkült horizontján alapuló beállítódásként kell értelmezni (Aho, 2013). Mások mellett érvelnek, hogy ahelyett, hogy egyszerűen hangulatként értelmeznénk, inkább „egzisztenciális érzésként” kellene definiálni. Míg az előbbi megközelítés a világhoz való viszonyulás egy dimenziójára vonatkozik, addig az utóbbi a világhoz való létezés teljességére utal. A depresszióra mint egzisztenciális érzésre az elégedettség és az élvezet horizontjának elvesztését kifejező tapasztalat jellemző, ami kiegészül ezen érzések lehetetlenségének tapasztalatával is (Ratcliffe, 2015: 67). E gondolatmenetet követve, mások a depresszió egyik még alapvetőbb szinten történő beágyazását tűzik ki célul. Álláspontjuk szerint ahelyett, hogy az emberi létezés modalitásának átalakulásaként értelmeznénk, inkább magának a létezés struktúrájának torzulásaként kellene leírni. A depressziós szubjektumnak hiányoznak bizonyos képességei, például a másokkal való kapcsolatteremtés (interaffektivitás) vagy az időben való eligazodás (intertemporalitás). Ebben az értelemben nem egyszerűen egy bizonyos hangulat vagy egzisztenciális érzés jellemzi őket (ami potenciálisan megváltoztatható), hanem képtelenek hozzáférni a hangulatok és érzelmek dinamikus szférájához (vagyis az időtlenség és izoláció csapdájába esnek). Ennek megfelelően a depresszió magának az egzisztenciális struktúráknak a beszűkülése (Fernandez, 2014).

Bár ezen elemzések a depresszió eltérő fenomenológiai megközelítéseire világítanak rá, nem feltétlenül összeegyeztethetetlenek egymással.⁴ Mivel maga a depresszió a tapasztalati minták széles skáláját foglalja magában, az említett elemzések a depressziós spektrum különböző szintjeinek ideáltipikus leírásaként értelmezhetők. A hangoltságok, az egzisztenciális érzések és struktúrák leépülése az egyén lehetőséghorizontjának egyre súlyosabb torzulásait fejezik ki. Egy ilyen szintetizáló olvasat nemcsak a depresszió heterogén tapasztalatának átfogóbb megértését teszi lehetővé, hanem rávilágít az olyan konceptualizációk korlátjaira is, amelyek a tapasztalatot kizárólag a testhez vagy az elméhez próbálják kötni. A depresszió nem egyszerűen testi betegség,

⁴ Bár a depresszió különböző fenomenológiai leírásainak különböző erősségei és vakfoltjai vannak, kettő közülük kiemelkedik: Fuchs úttörő szerepet játszott a Merleau-Ponty elméletéből származó hatások beépítésében (2013); Ratcliffe pedig kidolgozta a depresszió legszisztematikusabb fenomenológiai elméletét (2015). Ez magyarázza, hogy áttekintésem főként az ő hozzájárulásaira összpontosít.

nem is pusztán az affektív vagy kognitív struktúrák patológiás állapota; ehelyett a világhoz való viszony totalitását, vagyis az életvilág redukálhatatlan komplexitását érinti. Fenomenológiai szempontból az anyagi világ, a társak és az én, egy „egymásba göngyölt” kontinuumot alkotnak (Merleau-Ponty, 1968). Ez azt jelenti, hogy a világhoz való viszonyunk bármilyen módosulása mindezen szintekre kihat. A betegség esetében ez nyilvánvaló: ilyenkor nemcsak a testünk, hanem az egész minket körülvevő világ átalakul, kényelmes környezetből megterhelő totalitássá változik (van der Berg, 1972: 45). Bár kevésbé nyilvánvaló, ehhez hasonlatos a depressziós lét is: olyan tapasztalatokat foglal magában, amelyek szétszálazhatatlanul kapcsolódnak a materiális világhoz, a többiekhez, a testünkhöz és az érzéseinkhez. A cselekvőképesség elvesztése egyszerre jelenti a fizikai környezet áthághatatlan akadályait, a mások által szabott korlátokat, a test elviselhetetlen fáradságát és az elme tehetetlenségét. A világban való lét ezen fizikai szinten (embodiment) is bénító átkonfigurálódása alkotja a depresszió első fenomenológiai komponensét.

A depresszió és a betegség megélésében van egy közös elem, hiszen mindkét esetben átalakul a létezés struktúrája: a világ elveszíti plaszticitását, a többiek elérhetetlenné válnak, az én pedig elveszíti kezdeményezőképességét (Ratcliffe, 2015: 97). Míg azonban a betegség esetében az átalakulás ideiglenesnek tekinthető, addig a depresszió esetében állandónak érzékeljük. A megváltoztathatatlanság eme érzése az életvilág időbeli struktúráinak a depresszióra jellemző módosulásából fakad. A depressziós személy elveszíti a hozzáférést mind a jövő (reménytelenség), mind a múlt (bűntudat) horizontjához. Az életvilág időbeli struktúrái alapvető szerepet játszanak a világ megélésében: az események lineáris idővonalra történő elhelyezésének képtelensége lehetetlenné teszi az okokban és következményekben való gondolkodást, vagyis azt, hogy koherens narratívák felépítésével értelmet adjunk a világnak. A depresszióról szóló egyes szám, első személyű elbeszélésekben a zűrzavar többféle típusa is megjelenik, többek között az idő lelassulása vagy „megfagyása”, „folyása”, vagy annak teljes megsemmisülése a halál anticipált közelsége miatt (Ratcliffe, 2015: 176). Bár e zavarok tartalmi szinten különböznek, közös elemük az idő feletti kontroll elvesztése, pontosabban az idő lineáris és ciklikus dimenziói által alkotott egyensúly felborulása, melyek együttesen felelősek a teleologikus cselekvésért, illetve az ismerőségért (Stanghellini et al., 2017). A depresszió élményét a körkörös idő túlsúlya jellemzi: ha a lineáris idő elérhetetlenné válik, a világ már nem tűnik többé megváltoztathatónak (Ratcliffe, 2015: 185). Mivel semmilyen jelenség sem tűnik ki, az idő differenciálatlanul folyik, és megszületik az állandóság élménye. Az életvilág releváns és irreleváns komponensei közötti különbségtétel ellehetetlenülése, és ebből következően a strukturált idő hiánya alkotja a depressziós tapasztalatok második rétegét.

Számos depressziós tünet úgy értelmezhető, mint ami az időbeliség efféle torzulásából fakad: a lineáris idő horizontja nélkül, a jövőbeli projekcióra támaszkodó műveletek (mint például a vágyakozás vagy a reménykedés) ellehetetlenülnek. A kapcsolódó, egyes szám első személyű elbeszélések nemcsak a világba – mint a potenciális javulásnak helyet adó horizontba – vetett bizalom hiányát hangsúlyozzák, hanem egyfajta demoralizálódást is. Ennek egyaránt része a személyes jövő, a meghatározott célokra való törekvés és a reménykedésre való képtelenség általános tapasztalata (Ratcliffe, 2015: 125). A totális reményvesztettség ilyesfajta érzésének megértésekor azonban nem fókuszálhatunk kizárólag az idő differenciálatlanságra, hiszen az önmagában nem feltétlenül lehangoló. E totális reménytelenség esetében a jövőbe tekintés képtelensége mellett megemlítendő az is, hogy a szubjektum állapotát veszteségként éli meg. A reménytelenség születése magában foglalja a veszteség mozzanatát, vagyis a világ egy olyan

szegmensére történő utalást, ami korábban jelen volt, de már nem hozzáférhető.⁵ Traumatikus élmény születik abból, hogy a világ mint értelemteletti egység folytathatatlanak bizonyul.⁶ Egy jelentős – szimbolikus, materiális vagy személyként megmutatózó – „tárgy” elvesztése a „befejezetlen halál” élményét eredményezheti: a korábban ismert világot a vele összefonódott tárgy elvesztése részben megsemmisíti; minthogy az elvesztett tárgyhöz kapcsolódó élet folytathatatlaná válik. Ez magyarázza a depressziós öngyilkossági gondolatokat is: ezek a totálissá nem váló, ennyiben befejezetlen halál konkludálásának intencióját tükrözik. A folytathatatlan jövőt nemcsak a reménytelen események hiánya jellemzi, hanem a remény mint olyan lehetetlenségének szilárd meggyőződése is (Ratcliffe, 2015: 116). A veszteségnek ez a negatív megélése alkotja a depressziós tapasztalat harmadik dimenzióját.

A jövőhorizont megsemmisülése a múlthoz való viszonyra is kihat. A valami felé haladás perspektíváinak hiánya véglegessé teszi a múltbeli tettek következményeit. Ha a korábbi hibák jóvátehetetlenek, a szabadság csapdává válik: a személyes hibák jóvátehetetlenül a cselekvőhöz tapadnak, ami leküzdhetetlen, egzisztenciális büntudatot eredményez. A konkrét események által kiváltott büntudattól eltérően, az egzisztenciális büntudat átformálja az egyén önmagához és másokhoz való viszonyát (Ratcliffe, 2015: 133). Ha a hibákat jóvátehetetlennek tekintjük, akkor a megbánt események megakadályozzák a saját múlttal való azonosulást, ami aláássza az élettörténet koherens narratívává szerveződését. Az egzisztenciális büntudattól szenvedők amellet, hogy elidegenednek saját identitásuktól, elszigetelődnek a többiektől is: a feloldhatatlan bűnök potenciális bírójaként érzékelik őket, ami kizárólag szégyent generál. Ezért az egzisztenciális büntudat folyamatosan betolakszik a depressziós személy gondolataiba, és a jövőn keresztüli változás lehetősége nélkül, az identitás kizárólagos forrásává válik (Ratcliffe, 2015: 194). Mivel ismétlődő, kényszeres automatikus gondolatokkal tölti ki a horizontot, az egzisztenciális büntudat maga is hozzájárul a depressziós életvilág újratermeléséhez (különösen akkor, ha maga a depresszió is egy másodlagos büntudat forrásává válik). Ebben az értelemben az egzisztenciális büntudat kiegészíti a testileg megterhelő, jövő nélküli életvilágot: kitermeli azokat a referenciapontokat, melyek szüntelenül lekötik a depressziós figyelmét. E feloldhatatlan tapasztalat alkotja a depressziós életvilág negyedik dimenzióját.

A büntudat és a reménytelenség következményeként az autonóm cselekvőképesség, vagyis az ágencia is beszűkül. A szabadságot alapértelmezésben nem az egyén attribútumaként, hanem a világ egészét jellemző állapotként éljük meg: az autonómia a valóság egy olyan horizontjára utal, mely szerint a lehetőségek korlátlanul aktualizálhatók. Depresszió esetén ezt a horizontot egy olyan alternatív perspektíva váltja fel, melyben a valóság formálására irányuló egyéni erőfeszítések elkerülhetetlenül és visszavonhatatlanul hiábavalónak tűnnek. Az elveszített ágencia kifejeződik a célok elvesztésében, a motiváció hiányában, de ugyanúgy manifesztálódhat az értelmetlenség általános érzésében vagy a teljes passzivitásban, közönyben is (Ratcliffe, 2015: 170). Az önálló cselekvőképesség feladása felerősíti a depressziós világban való lét egyéb

⁵ A depresszióról szóló klasszikus esszéjében Freud a gyászt állítja magyarázata középpontjába (1917), ami a fenomenológiai analízisben is irányt mutathat. Mivel a világ a tárgyak, a mások és az én egymásba fonódó kontinuumaként konstituálódik, bármelyik jelentős elem elvesztése az egészet is érinti.

⁶ A reménytelenség szorosan összefügg a trauma élményével, amely szintén visszafordíthatatlanul megzavarja az időhöz való viszonyt (Stolorow, 2007). A traumát és a depressziót összekötő széleskörű szakirodalom ebből a szempontból értelmezhető: a traumatikus eseményeket képtelenség értelmes élménnyé alakítani, és így a szubjektum számára beépülnek, miközben kontrollálatlanul újra és újra felszínre törnek (Bernet, 2000). Ennek megfelelően a trauma az időtudatban bekövetkezett törés: egy véletlenszerűen újra megjelenő múltat jelent, amely soha nem integrálható a jelenbe, és így nem alapozhat meg semmilyen lehetséges jövőt.

aspektusait, mivel bizonyítékot szolgáltat a *status quo* megváltoztatására irányuló törekvések hiábavalóságára. A halogatás pillanataiban és a passzivitásban a cselekvő elzárkózik a világgal való interakcióktól, így elszalasztja annak az esélyét, hogy olyan élményeket éljen át, amelyek cáfolhatnák a depressziós életvilág komponenseit. Ennek hiányában arra sincs lehetősége, hogy alapot találjon a releváns és irreleváns jelenségek közti differenciálásra, és ez alapján újra nyissa a jövő és a múlt beszűkült horizontját (ezáltal csökkentve a reménytelenséget és a bűntudatot). Ennek megfelelően maga a passzivitás az, ami a korlátozott szabadság partikuláris tapasztalatait a szabadságtól való általános megfosztottság alapélményévé alakítja át. Miközben a depressziós szubjektum a testi és az időbeli horizont torzulása miatt fokozatosan beszűkül, passzívvá válva, a cselekvés lehetetlenségéről is tapasztalatokat gyűjt. A teljes tehetetlenségnek ez a benyomása alkotja a depresszió ötödik rétegét.

A depresszió különböző dimenziói egyaránt hozzákapcsolódnak az elszigeteltség kérdéséhez, amibe az anyagi világba való testi bevonódástól, az időhöz való instrumentális viszonyulástól és a külvilággal folytatott interakciótól való visszavonulás egyaránt bele értendő. A világ egymásba fonódó anyagi, mentális és társadalmi összetevői között az utóbbi szegmens megkülönböztetett szerepet játszik, ha az izolációról van szó. A világtól való elszigetelődés mindenekelőtt a társadalmi interakciók felfüggesztését jelenti, vagyis az interszubjektíven konstruált anyagi világtól (interkorporalitás), időtől (intertemporalitás) és hangulatoktól (interaffektivitás) való lekapcsolódást. Még ha a magány a depresszió jól ismert tünete is, tétjének tisztázása mégis fenomenológiai megalapozást igényel. A depressziós szubjektumok nem egyszerűen kerülnek mások társaságát, hanem ténylegesen elveszítik a kapcsolatteremtés képességét. Ez egyrészt magában foglalja annak a képességnek az elvesztését, hogy a világ egyes elemeinek mentális állapotokat tulajdonítsanak – ennek következtében szemükben a másik dologgá degradálódik. Másrészt magában foglalja a másiktól érkező impulzusok befogadásához, vagyis az életvilág kölcsönös befolyásolásához szükséges képesség hiányát (Ratcliffe 2015: 208). Mivel azok a mások, akik lehetővé tehetnék a megosztást és a befogadást nem részei a horizontnak, a hiatusuk tapasztalata megerősíti a kapcsolódás általános lehetetlenségének tapasztalatát.

Bár az interszubjektív megköveteli mind a mentális állapotok tulajdonításának képességét, mind a kölcsönös stimulálás képességét, pusztán e két tényező nem magyarázza teljesen. Az interszubjektív, a dinamikus modellek szerint, a testi és mentális komplexumként felfogott cselekvők „rezonanciája” révén marad fenn. Saját cselekvésük affektív és kognitív motivációs bázisa a szubjektumok számára a testi megnyilvánulások révén válik hozzáférhetővé (pl. úgy tudatosul bennünk saját félelemérzetünk, hogy testünk remegéséből és szívverésünk felgyorsulásából következtetünk erre). Az a tény, hogy e benyomások (szubjektív) átélése és (interszubjektív) kifejeződése elválaszthatatlanok egymástól, önmagában is jelzi, hogy a test által közvetített tapasztalatok soha nem csak az egyén számára hozzáférhetőek, hanem eleve az interszubjektív szférájában mutatkoznak meg (Fuchs, 2013: 222). Még azok az érzelmek vagy gondolatok is, amelyeket kizárólag az egyénhez tartozónak tekintünk, potenciálisan nyitottak mások felé. Preintencionális szinten a cselekvők folyamatosan szinkronizálják hangulataikat, méghozzá ugyanabban a testileg közvetített folyamatban, amiben az öntudatukat is fenntartják. Ezért a depresszió mint izoláció a rezonanciára való képtelenségként magyarázható.

Az érzelmek interszubjektív konstrukciójának, vagyis az interaffektivitásnak a torzulása alapvetően az interkorporalitás zavara. Ez akkor következik be, ha az én és a másik között közvetíteni képes felület, az „élő test” (Leib) pusztán „tárgy-testként” (Körper) funkcionál. Ennek következtében a testi és kognitív szinten interszubjektív valósággá gyúrt világ elveszíti élő jellegét, és kapcsolódásra

képtelen, halott anyaggá válik.⁷ Az egyén egyedül marad azzal a feladattal, hogy az alapvetően interszjektív világot belakja. Ez a paradox helyzet egyfelől a megfosztottság negatív érzelmeiben, másfelől az egész életvilág átkonfigurálásában mutatkozik meg – melybe szélsőséges esetben egyaránt beletartozhat a deperszonalizáció (az én felszámolódása), a derealizáció (valóság kontúrjainak feloldódása) vagy éppen a téveszmék felbukkanása is (Fuchs, 2013: 229). A másokkal való szinkronizálás képességének elvesztése alkotja a depresszió hatodik dimenzióját.

Bár a fent elemzett dimenziók mindegyike döntő szerepet játszik a depresszió kialakulásában, egyiket sem lehet kiemelni közülük, mint az egyetlen legfontosabbat. Még ha összefüggenek is egymással, egyik sem redukálható a másikra. E dimenziók egy olyan fenomenológiai átalakulás kezdőpontjaiként értelmezhetők, ami potenciálisan a klinikai depresszióban, mint a világban való lét patológiájában teljesül ki. A testileg belakott világ akadályokkal teli környezetté válása; az életvilág releváns és irreleváns elemei közötti különbségtételre való képtelenség; a reménytelenség mint részleges halál megtapasztalása; a feloldhatatlan múlt okozta bűntudat; a szabadságtól való megfosztottság, passzivitás által felerősített élménye; vagy a másikkal való kapcsolatteremtés képtelensége okozta izoláció egyaránt elindíthatja az életvilág depresszív átalakulását. A teljes folyamathoz azonban nemcsak egy vagy több dimenzió megléte szükséges, hanem azok fokozatos összekapcsolódása is. Depresszió akkor alakul ki, ha a materiális szinten megterhelő világ megélése kiegészül a körkörös időben való megrekedéssel, a jövő kiiktatásával, a múlttal való hiábavaló foglalatossággal, a passzivitással és az elszigeteltséggel. Ha ezekből az elemekből egyre több kapcsolódik össze, akkor egy olyan összefüggő életvilág jön létre, amelyben a különböző rétegek mindegyike felerősíti a világhoz való depresszív viszonyulást. Ebben az értelemben fenomenológiai szempontból a depresszió nem annyira állapot, mint inkább dinamikus folyamat.

E fenomenológiai leírás megnyitja az utat a depresszió elterjedésének társadalmi és történeti elemzése előtt. A fenti dimenziókhoz tartozó tapasztalatokat különböző társadalmi konstellációk teszik valószínűvé – a következőkben ezekre a depresszió strukturális összetevőiként tekintek. Annak ellenére, hogy a depresszió hosszútávú történeti dinamikájára vonatkozó kvantitatív adatok nem állnak rendelkezésre, e strukturális komponensek alapján mégis lehetőség nyílik modernizációs tendenciák elemzésére. A premodern és modern társadalmi konstellációkban az egyes fenomenológiai dimenziókat – és különösen azok egymáshoz kapcsolódását – valószínűsítő társadalmi struktúrák rekonstrukciója lehetővé teszi a modernitás és a depresszió kapcsolatának újszerű elemzését. A következő szakaszokban ezt a célt követjük.

Késő középkori életvilág: a túlvilági dominanciája

A modernitás fenomenológiai dinamikájának megértéséhez a késő középkori és kora újkorai Európa strukturális átalakulásait kell feltárni. Még ha az egyes régiókat és korszakokat számos egyedi sajátosság is jellemzi, ezek mellett olyan általános tényezők is azonosíthatók, amelyek meghatározzák a középkori életvilág lehetőségterét. A következőkben az ilyen materiális és szimbolikus életkörülményeket a középkori életvilág ideáltipikus struktúráiként rekonstruálom.⁸

⁷ Ebben az értelemben a depresszió metaforikus leírása, miszerint a depressziós részben halottnak érzi magát, fenomenológiailag összefügg az életszerűség élményének hiányával (Fuchs, 2012).

⁸ Az alább hivatkozott történelmi források a 11-13. századi feudális, keresztény, az egykori Római Birodalom területét lefedő Európára összpontosítanak (le Goff, 1992: 56).

Mivel a középkori életvilág átfogó áttekintése túlságosan ambiciózus cél lenne, ezért csupán a depresszió fenomenológiája szempontjából releváns szempontokra szorítkozom. Ezek közé tartoznak a világhoz való testi viszonyulás, az időtudat, az ágencia és az interszubbektivitás. Mivel e dimenziók torzulása határozza meg a depresszió patológikus formájának valószínűségét, először külön-külön, majd átfogóan elemzem őket. A depresszió strukturális komponenseinek áttekintése mellett, a melankólia középkori leírásai alapján röviden kitérek a depressziós élmények kortárs diskurzusaira is.

A világhoz való testi viszonyulás minősége egyfelől a vágykielégítés képességétől, másfelől a kezeletlen fájdalom mértékétől függ. E két tényező lehetőségterét egyaránt a materiális kultúra technológiai keretezik, amennyiben eszközöket biztosítanak a test kultiválásához, valamint a szükségletek kielégítéséhez. Ha ezek az eszközök hiányoznak, akkor a környezet kellemetlen, ellenséges formában adott, ami testi szenvedést eredményez. Ebből a szempontból lesz jelentősége annak, hogy a középkori társadalmakra gyengén fejlett anyagi kultúra jellemző. A relatív fejletlenség alapja az általános gyanakvás volt minden technikai újdonsággal szemben, amelyet bűnösnek tartottak (le Goff, 1992: 200). E technofóbia legdrasztikusabb következményei a mezőgazdaságot érintették: mivel hiányzott a hatékony földműveléshez szükséges technológia, az extenzív gazdálkodás alig volt képes biztosítani a lakosság táplálkozási szükségleteit. Ennek megfelelően a középkori életvilágot alapvetően az éhezés tapasztalatának naturalizálása jellemezte (le Goff, 1992: 228). Ezt a testi tapasztalatot egyfelől kiegészítette a különböző betegségek állandó fenyegetése, amelyek az ellenszerek hiánya, az alultápláltság és a kimerítő fizikai munka miatt gyakoriak voltak. Másfelől a fizikai erőszak is hétköznapi tapasztalat volt: a testi fenyegetést a feudális köz- és magánviszonyokban büntetésként vagy a társadalmi hierarchiák kifejezésére egyaránt alkalmazták (le Roy Ladurie, 1984: 194). A test szenvedését azonban nem csak a technológiai támogatás hiányából és a fizikai erőszak széles körű alkalmazásából fakadóan viselték el. A szenvedő testet vallásos okokból idealizálták: mivel az élvezeteket hajszólo testet az ördögi befolyás forrásának tekintették, a vágyak elfojtását, illetve az önmagának okozott fájdalmat erénynek, az üdvösség kulcsának tekintették (le Goff, 1992: 161). E különböző okok miatt a testi szenvedésre korántsem kivételesként és elhárítandóként, hanem elkerülhetetlen tapasztalatként tekintettek, amit főként vallási narratívák és gyakorlatok keretében kultiváltak is.⁹ Összességében, bár a fizikai szenvedés meghatározó tapasztalat volt, nem csak a hiátus vagy a nélkülözés negatív konnotációját hordozta magában, hanem transzcendentális igazolásokat is.

A középkor idő-struktúrája az üdvtörténet logikáján alapult. Ebben a keretben a mindennapi életet nem egy teleologikus struktúra jellemezte: megvalósítandó világi célok helyett a vallási előírások követése kínálkozott kizárólagos szervezőelvként (le Goff 1992: 187). Az élet nem tagolódott minőségileg elkülönülő szakaszokra, így a felnőtt életre való felkészülés idejeként felfogott gyermekkor képzete is hiányzott. Az életút egészét a változás nélküli, homogén idő horizontja szervezte (Ariés 1962: 128). A nemzedékek egymásutánisága szintén nélkülözött minden történeti jelentőséget: a közrendi családok életének eseményeit csak esetlegesen regisztrálták, anélkül, hogy bármilyen hiteles kronológia dokumentálására törekedtek volna. Ebben az értelemben a lineáris időtudat nemcsak egyéni, hanem kollektív szinten is hiányzott (le Roy Ladurie, 1984: 281).

⁹ Szociológiai szempontból a vallás nemcsak a látható és transzcendens világ sajátos értelmezését foglalja magában, hanem azokat a társadalmi rítusokat is, amelyek közvetve reprodukálják a szent és a profán közötti különbségeket, miközben a világot is e társadalmi megkülönböztetések szerint osztályozzák (Durkheim, 1995). Természetesen a késő középkori kereszténység esetében mind a rítusok, mind az ebből következő világnézetek nagyon is eltérőek voltak, amit a heterodoxia gyakorisága is jól példáz (le Roy Ladurie, 1984). A különböző értelmezések és technológiák azonban a maguk módján, egyaránt performatív és narratív eszközöket nyújtottak a szenvedés vallásos feldolgozásához.

A világi élet teleologikus struktúrájának hiánya következtében az ismétlődő, körkörös idő maradt az életvilág temporalitásának alapja. Ez a körkörös időfelfogás azonban korántsem implikált semmittevést: mivel az főbűnnek számított, a materiális szükségletkielégítést szolgáló munka töltötte ki az idő nagy részét (le Goff 1992: 174). Konzisztenciájuk ellenére a munka hagyományos formái nem jelöltek ki merev kereteket a mindennapi cselekvések számára, a felügyelet és kontroll tökéletlen technológiai teret hagytak a saját ütemben végzett munkának és a semmittevésnek is (le Roy Ladurie 1984: 278). Összességében a középkori időbeliséget a világi cselekvés teleologikus struktúrájának hiánya, valamint a cirkuláris idő vallási és természeti rendjének egymásra épülő rendszere jellemezte. A lineáris idő az empirikusan vizsgálható valóságon túl létezett, míg a körkörös időt nemdeterminisztikus keretként alkalmazták.

Ebben a konstellációban a remény horizontja is korlátozott volt. Az egyéni vagy kollektív szintű fejlődést – a *status quo* megváltoztatására tett kísérletként – nemcsak lehetetlennek, hanem egyenesen bűnösnek tekintették. Ez paradox munkaetikát eredményezett: miközben tilos volt a célorientált munka, folyamatos tevékenykedést vártak el (le Goff, 1992: 223). Mivel az evilági javak felhalmozására nem kínálkozott tér, a hétköznapi cselekvők figyelme a túlvilági reményekre irányult. A világhoz való viszony egy transzcendentális perspektíván szűrődött át, ahol a látható és a láthatatlan szétszálazhatatlan szövetet alkotott, hiszen bármilyen jelenséget transzcendentális jelként lehetett érzékelni (le Goff 1992: 165). Az eviláginak és a transzcendensnek ez az összefonódása lehetővé tette a vallási hiedelmek lehorgonyzását a mindennapokban. Az egyházi dogmák által fenntartott domináns valóságértelmezés ellenére, az evilági élettel kapcsolatos remények korántsem veszítették el teljesen jelentőségüket. Az olyan elemi érzések, mint az éhség, a vágy vagy a szülői ragaszkodás, könnyen felülírhatták a túlvilági remények horizontját, és evilági megoldást követeltek (le Roy Ladurie, 1984: 153). A hétköznapi élet kihívásai egyfelől alternatív utak megjelenését eredményezték a hitrendszeren belül (ami sokszor az eretnység vádját vonta maga után), másfelől valamiféle naiv materializmust szülhettek, ami a nem vallásos tevékenységekbe való visszavonulást jelentette. A leggyakoribb mikro és makro szintű lázadási formákat főként az elviselhetetlen életkörülmények, például az éhezés motiválta. Miközben ezek egy konkrét probléma köré szerveződtek, egyúttal kifejezték azt a dühöt is, amelyet a kielégítetlen szükségletek okoztak (le Goff, 1992: 301). Összességében a remény középkori szerkezetét az evilági horizont hiánya és a gondviselés transzcendentális ígéretének ambivalenciája jellemezte, amit a lázadás szikrái és fellángolásai egészítettek ki.

A jövőnek ez a perspektívája kihatott a múlthoz való viszonyra is. Mivel a cselekvésnek többnyire nem evilági relevanciája volt, a korábbi hibák kijavításának lehetősége is beágyazódott a transzcendentális horizontba. Minthogy az embereket eredendően bűnösöknek tekintették, így a bűnbánat hétköznapi technológiai is kialakultak. Ilyen mechanizmusok közé tartozott a bűnbocsánatra és az isteni támogatás kialakulására esélyt nyújtó gyónás gyakorlata (le Roy Ladurie, 1984: 312). Az üdvösség és a gondviselés további biztosítékeként született meg a purgatórium fogalma, ami a pokol és a mennyország határán elhelyezkedő köztes zónaként, a bűnök megváltásának és a paradicsomba való bejutásnak az utolsó esélyét kínálta. Bár eredetileg nem volt része a keresztény dogmatikának, e fogalom a középkor folyamán egyre nagyobb jelentőségre tett szert: mivel a halál és a feltámadás közötti időt tartalommal kellett kitölteni, megjelent a világi bűnök „adósságként” való keretezése, ami lehetőséget kínált a ledolgozásra (le Goff, 1984: 292). A tisztító tűz egy felülírható, és ennyiben kontrollálható múlt ígéretét hordozta magában: bírósághoz hasonlóan képzelték el, melynek döntését az élők befolyásolhatták. Ha imádkoztak, böjtöltek és szentmiséket rendeltek a halottakért, a korábbi bűnök ellenére is lehetségesnek tűnt a megváltás (le Goff, 1984: 305). Ebben a konstellációban mindenki függővé vált azoktól, akik túléltek. Fokozatosan kialakult a túlvilági élet bebiztosítására irányuló evilági

tevékenységek köre – ezek a (szolidaritáson vagy pénzen alapuló) támogatói hálózatok kiépítésével igyekeztek kontrollálni a túlvilági üdvözülést (le Goff, 1984: 332). Összességében a transzcendentális technikák a bűntudat kezelésének többféle módját biztosították: azáltal, hogy a múlt mind az életben, mind a halál után nyitott maradt, egyetlen bűn sem maradt jóvátehető.

A szenvedés tartós formáit transzcendentális úton kezelni hivatott vallási gyakorlatok nemcsak az időbeli struktúrákat, hanem az ágenciát is érintették. Az egyéni akarat szintjén elképzelt szabadság fogalma teljesen hiányzott a kortársak horizontjától, hiszen az evidencia volt, hogy mindenki függ a feudális láncon felette állóktól. Az alá- és fölérendeltség e láncon belül, szabadnak lenni egyet jelentett azzal, hogy az embernek erős védelmezői vannak, akik biztosítani tudják a hierarchiában elfoglalt helyét (le Goff, 1992: 280). Az önálló cselekvés képességét tovább korlátozta a természet kontrollálását lehetővé tevő technológiai tudás hiánya is. Még ennél is fontosabb gát volt a biztos tulajdon hiánya: a köznép háztartási javai felett végső soron az urak rendelkeztek, míg a feudumokat a felsőbb hűbérurak adományozták és potenciálisan vissza is vehették (Duby, 1988: 22). A technikai kompetencia hiánya és a társadalmi pozíciók bizonytalansága azt eredményezte, hogy az ágenciát kevésbé kiszámítható eszközök voltak hivatottak szavatolni. A technológiai kontroll hiányát gyakran imákkal vagy zarándoklatokkal ellensúlyozták, amelyek célja az isteni kegyelem elnyerése volt, a személyes áldozatok és várható csodák kidolgozott szakrális-morális ökonómiája alapján (Finucane, 1977). Alternatívaként ezek mellett a valóság mágikus manipulálását célzó praxisokhoz fordultak (le Roy Ladurie, 1984: 342). A megbízható társadalmi pozíciók hiányát a *status quo* elleni kisebb lázadások ellensúlyozták, beleértve a feudális-vallási hatalmi komplexum megtagadását (le Roy Ladurie, 1984: 260), vagy a mások tekintete számára hozzáférhetetlen társadalmi terek kialakítását (Duby, 1988: 511). Az ágenciáért folytatott küzdelem kevésbé triviális példája a karnevál jelensége: azáltal, hogy az evilági és vallási tekintélyeket nevetségesnek ábrázolták, ezek az ünnepek nemcsak a fennálló hierarchiák felfüggesztésére, hanem az ágencia megszerzésére is lehetőséget kínáltak, még ha csak korlátozott időre és keretek között is (Bakhtin, 1984: 30). A karnevál groteszk realizmusa felmentést jelentett a szigorú egyházi és világi előírások alól, ilyenformán a világhoz való viszonyulás alternatív modalitását villantotta fel: a bűnökre és a megtorlástól való félelemre való összpontosítás helyett a felszabadító nevetés lehetőségét. Összességében, még ha a középkori ágenciát korlátozta is az instrumentális kontrollhoz szükséges technika és az individuális szabadság elismerésének hiánya, ez összességében nem eredményezett passzivitást: nemcsak a semmittevés tilalma miatt, hanem azon komplementer stratégiák miatt sem, amelyek lehetővé tették a világi autoritások és az egyház által szabályozott tartományon kívüli cselekvést.

Az egyéni cselekvőképesség korlátjai az interszubbektivitás kereteit is érintették. A világ alapvető felosztása az – ismert területek nagy részét elfoglaló, tényleges és misztikus fenyegetésekkel teli – beláthatatlan „vaden” és a – a mások jelenlétéből fakadó biztonságot jelentő, jóval kisebb kiterjedésű – lakott területek megkülönböztetésén alapult (le Goff, 1992: 133). Ebben a konstellációban az egymásra utaltság határozta meg az interszubbektivitás alapjait: a másik közelsége nem választás, hanem a túlélés szükségszerű feltétele volt. Ezzel is magyarázható, hogy miért hiányzott az individualitás horizontja: a szubbjektumok elsősorban családjukkal azonosították önmagukat, és hasonlóképpen tett környezetük is (le Goff, 1992: 281). Emellett a vallási hiedelmek is megghiúsították az individuumként történő én-konstitúciót: az egyedüllétet nemcsak veszélyes, hanem bűnös gyakorlatnak is tartották. Mivel a magányosan tevékenykedő egyénre úgy tekintettek, mint aki ki van szolgáltatva az ördögi befolyásnak, a társak az élet minden lehetséges pillanatban jelen voltak (Duby, 1988: 515). Ez nemcsak az olyan tevékenységeket foglalta magában, mint az evés vagy a munka, hanem szinte minden mást is (beleértve az alvást és az ürtést). Az állandó, testi szintű interszubbektivitás e naturalizált keretrendszerét tükrözték a

magántereket nélkülöző térszerkezetek is (le Roy Ladurie, 1984: 142). Mivel a középkori cselekvők horizontjából hiányzott a magánélet lehetősége, az életvilág a közösség totális interakciós terében formálódott. A szinte kizárólagosan közösségi értelemadás nemcsak erős „kollektív tudatot” eredményezett (durkheimi értelemben), hanem a hitek és érzelmek viszonylagos egységét is. Még ha ezek az interakciók egyáltalán nem is voltak hierarchiáktól mentesek, mégis szilárd kockázat- és felelősségközösséget tartottak fenn: az erős család és a helyi közösség ugyanis a szó szoros értelmében a túlélés záloga volt (le Goff, 1992: 290). Összességében az állandó, kollektivista és legelemibb testi szintre kiterjedő középkori interszubsztitívitás elsősorban szükségszerűségként létezett, miközben a vallási dogmák is legitimálták. Ennek következtében, a szoros társadalmi hálózatok – a tekintélyelvű tendenciák ellenére – állandó esélyt biztosított a másikkal való kapcsolódásra és az interaffektív rezonanciára.

Összefoglalva, az ideáltipikus középkori életvilágot a vallási elvek által igazolt, naturalizált fizikai szenvedés; az evilági lineáris időkeret horizontjának hiánya; a megváltás kilátása mint a remény fő forrása; a hibák és bűnök megoldásának vallásos technikái; korlátozott instrumentális cselekvési tér, amit a népi kultúrában gyökerező gyakorlatok egészítenek ki; és elnyomó, de mindenütt jelenlévő interszubsztitívitás jellemez. Ilyen keretek között, még ha több tényező valószínűvé is teszi a depressziós élmények egyik vagy másik dimenziójának kialakulását, ezek nem alkotnak összefüggő egységet. Annak az esélye, hogy e dimenziók az egyén horizontját kizárólagosan uraló mintázatba rendeződjenek csekély volt. Még ha a jelentős fizikai szenvedés, az evilági remény beszűkült horizontja, a kompetencia és technológia hiánya által korlátozott ágencia, vagy éppen az elnyomó interszubsztitívitás részben depressziós élményekkel is fenyegetett, a vallásos diskurzusok, valamint a népi kultúra alternatív stratégiái jó eséllyel képesek voltak ellensúlyozni ezeket. Ennél is fontosabb, hogy a többiek állandó jelenléte megakadályozta a reménytelenség totálissá válását: azáltal, hogy minimalizálta az izoláció esélyét, nyitva tartotta az interaffektív csatornáit. Ebben az értelemben a depresszió patológikus mintázata valószínűtlen maradt: miközben a középkori életvilágban a szubsztitívumok a szenvedés különböző formáit élték át, a reményvesztettség és totális kétségbeesés horizontja nem vált meghatározóvá.

Annak ellenére, hogy a depresszió koherens mintázata valószínűtlen maradt, az arra emlékeztető hangulatok a középkorban sem voltak teljesen ismeretlenek. A „melankólia” és az „acedia” kifejezések a kétségbeesés különböző formáira utalnak, amelyek a modernkori depresszióval rokoníthatók. Az előbbi fogalom az ókori görög orvosi hagyományból származik, ami a depressziós tüneteket egy általánosan zavart viselkedésmintázattal hozza összefüggésbe: e megközelítés az ok nélküli félelmet, szomorúságot, szorongást, a magány előnyben részesítését, étvágytalanságot, gyanakvást és abszurd beszédet egyaránt a „fekete epe” egyensúlyának felborulásával magyarázta (Jackson, 1986: 62). A hippokratészi-galenikus hagyomány szerint e panaszok kezelésének középpontjában az egyensúly helyreállítása állt megfelelő étrenddel és tevékenységekkel (Lindeman, 1999: 17). A melankólia orvosi megközelítésével ellentétben, amely a depressziót elsősorban testi betegségként magyarázza, az acedia a vallási hagyományból származik. Az eredetileg a szerzetesek megrendült hitére utaló fogalmat gondtalanság, fáradtság, kimerültség, apátia, szorongás, szomorúság, rossz hangulat, valamint a világi dolgokra való túlzott odafigyelésből eredő lustaság vagy hanyagság tünetei határozzák meg (Jackson, 1986: 66). Később a hit elvesztésének e jeleit a laikusokra is alkalmazni kezdték, a cselekvőképesség elvesztését a gonosz hatások következményeként értelmezve. Ebben a keretben a depressziós állapot elválaszthatatlan a bűnöktől, ezért az alkalmazott kezelés is vallásos praxis formáját ölti (pl. gyónás

– Jackson, 1986: 70).¹⁰ Mindent egybevetve, míg a súlyosabb depressziós tüneteket részben az ókori görög hagyományból származó fiziológiai okokkal magyarázták, addig a kevésbé súlyos depressziós tüneteket a bűn és a bűnbánat transzcendentális dialektikája szerint. Ebben az értelemben a középkori cselekvőknek nem volt más választása, mint hogy saját depressziós hangulatát ugyanazon vallási keretek szerint értelmezze, amelyek minden más szenvedést is naturalizáltak.

Átmenet a kora újkorba: a világi tartomány térhódítása

Annak ellenére, hogy a középkort általában statikus, csekély változáspotenciállal jellemezhető korszaknak tekintik, a társadalomtörténeti kutatások számos látens konfliktuspotenciált tártak fel. Az egyik legfontosabb feszültség a világi rendet legitimáló, egyházi erkölcsi tanítások és az elittel kapcsolatos tényleges tapasztalatok között húzódott (le Roy Ladurie, 1984: 317). Egy másik ütközési pont a vagyon megítélése körül alakult ki: annak ellenére, hogy felhalmozása nemcsak tilos volt, hanem tabuvá is vált, mégis egyre nagyobb jelentőségre tett szert a társadalmi rendek közötti és a rendeken belüli hatalmi harcokban (Duby, 1980: 327). Ebben az értelemben a késő középkorra egy elhúzódó, látens legitimációs válság volt jellemző. Ezt részben a vallási diskurzus és a népi kultúra ellenállási stratégiái csillapították ugyan, mégis rendszeresen felszínre tört a – nem ritkán eretnek igazolásokra támaszkodó – helyi lázadások során. Mivel ezeket egyszerre motiválta az elviselhetetlen fizikai szenvedés vagy éhínség, valamint a világi és egyházi elittel szembeni felháborodás, ezért a teljes hatalmi komplexum ellen irányultak. Az elit válasza e lázadási kísérletekre leginkább a hatalom fokozatos központosítása és az elnyomás fokozása volt (Duby, 1980: 336). Ezek azonban csak átmenetileg voltak képesek fenntartani a *status quot* – a felszín alatt a strukturális feszültségek lassan átformálták a fenomenológiai horizontot. A kora újkorban a tovább élő középkori életvilág mellett lassan új tendenciák is megjelentek: ezek a korábban elhanyagolt, evilági dolgokhoz való ellentmondásos viszony újrakonfigurálását tűzték ki célul. E „liminalitás” adja a kora újkor sajátos jellegét: miközben a középkori mentalitás még jelen volt, egyre inkább kiegészült világi orientációkkal (Ariés, 1989: 2).¹¹ Ahhoz, hogy megértsük,

¹⁰ A transzcendentális hangsúlyt jól példázza a középkori szenvedésről szóló kevés személyes beszámoló egyike, amely Abelard leveleiben jelenik meg: „Ne gyötörd magad, hogy te voltál az oka ennek a nagy jónak, és ne kételkedj abban, hogy Isten erre teremtett téged. És ne bánkódj azon, amit én szenvedtem, csak akkor, ha a vértanúk szenvedéséből és magának Urunknak halálából fakadó áldások is elszomorítanak (...) Mindazonáltal talán enyhíti gyászod keserűségét, ha bebizonyítom neked, hogy ami velünk történt, az egyrészt az igazságossággal összhangban volt, másrészt a mi javunkra is szolgált, (...) Tudod, milyen szégyentelenül viselkedtünk azon a szent helyen, amelyet a Boldogságos Szűznek szenteltünk. Most még ha más bűnök nem is lennének, ez az egy önmagában súlyos megtorlást érdemel. De kell-e emlékeztetnem téged azokra a szégyenletes és szennyes cselekedetekre, amelyek házasságunk előtt történtek?” (Levitan, 2007: 94). A szenvedésre való utalás elválaszthatatlan a bűnök és a megtorlások vallási szemantikájától: mivel a szenvedés Isten akaratát fejezi ki, nem szabad ellenállni neki, hanem meg kell érteni és el kell fogadni.

¹¹ Az alább hivatkozott történeti források a korai modernitást nagyjából a 14. és a 17. század közötti időszakra teszik, olyan különböző jelenségeket állítva fókuszba, mint például a reneszánsz, a humanizmus, a reformáció, az ellenreformáció, a gyarmatosítás, a könyvnyomtatás feltalálása és az intenzív kommercializálódás (Chamberlin, 1965: 14; Cameron, 2001). Az alábbi szakaszban értelemszerűen nem lehet mindezeket részletesen elemezni, csupán a kora modern életvilág egy sajátos ideáltípusát dolgozom ki: azokat a strukturális átalakulásokat állítom középpontba, amelyek a világ testi belakását, az időtudatot, az ágenciát és az interszubsztitívumot érintik.

hogyan vált a depresszió a modernitás meghatározó tapasztalatává, ezt a liminális életvilágot kell átvilágítani.

Míg a középkori viszonyok között a világ testi belakását alapvetően a naturalizált szenvedés és az élvezetek elhanyagolása jellemezte, addig a kora újkorra a test vonatkozásában elmozdulás volt megtapasztalható. A test egyre inkább a társadalmi státusz kifejezésének és az öröm megélésének terepévé vált: már nem kizárólag a potenciális bűn terepeként kezelték, hanem a társadalmi pozíció elsődleges mutatójaként (Cohen és Cohen, 2001: 217). Mivel az egészség és a szépség társadalmi presztízst implicált, a test ápolása legitim céllá vált. Ez egyrészt magában foglalta a test edzését, díszítését és az etikett szerinti fegyelmezését, melyekre egyre nagyobb hangsúlyt fektetettek (Elias, 2000). A test körüli tabuk feloldása nemcsak a test instrumentalizálását tette lehetővé a nyilvános interakciókban, hanem a test élvezetek forrásaként történő újrafelfedezéséhez is vezetett. A különböző érzetek okozta gyönyör (például a kellemes illatok, a jó ízek vagy a ruhák puha tapintása) nemcsak státuszszimbólummá, hanem legitim evilági céllá is vált (Cohen és Cohen, 2001: 276). A testre fordított minden figyelem ellenére azonban a betegség és a nehéz fizikai munka okozta szenvedés legalapvetőbb terhei továbbra is kezelhetetlenül maradtak. A városi népsűrűség jelentős növekedésével, a higiénia és az orvosi szakértelem hiánya miatt újfajta egészségügyi kockázatok jelentek meg. A fertőzések és járványok komoly problémává váltak, amelyeket továbbra is mágikus és vallási praktikákkal kezeltek (Chamberlin, 1965: 134). E folytonosságok ellenére a szenvedést egyre kevésbé tekintették elkerülhetetlen „isteni büntetésének”, az sokkal inkább egy leküzdhető kihívássá vált (Ginzburg, 1992: 68). Ráadásul a betegségek egyre inkább felkeltették a közintézmények figyelmét is: ennek egyik első megnyilvánulásai a hatóságok által kifejlesztett karanténteknikák, melyek a járványok megállításának hatékony módjává váltak (Cohen és Cohen, 2001: 241).¹² Összességében a világ testi belakásának keretei jelentősen megváltoztak a középkorhoz képest: bár a testi kín még mindig meghatározó elem volt, amely ellen főként vallási-mágikus módszerekkel küzdöttek, a szenvedést már nem szükségszerűségként, hanem ellenállásra készítő megpróbáltatásként kezelték, miközben a test az élvezetek és a presztízis terepeként jelent meg.

A kereskedelem fellendülése és a felfedezések miatt a glóbuszról alkotott elképzelések lassan átalakultak, és ezzel együtt az evilági idő szerkezete is. A vállalkozások központjaiként működő városok élen jártak a változás alaptapasztalatává válásában: bár a városi polgárok még mindig szükségszerűként tekintettek a megkérdőjelezhetetlen társadalmi hierarchiákra, körükben megjelent a társadalmi mobilitás horizontja is. Megfelelő képességek – és némi szerencse – birtokában lehetővé vált a társadalmi ranglétrán való elmozdulás: a kereskedők a nemesekéhez mérhető vagyont halmozhattak fel; a kézművesek a céhrendszer hierarchiájában lépkedhettek előre; a parasztok bérlőkké válhattak (Cohen és Cohen, 2001: 15). A mobilitásnak ez az általános tapasztalata hozzáférhetővé tette a transzcendentális időt kiegészítő lineáris evilági időt. Az egyéni mobilitási tapasztalatok mellett, az üzleti és kormányzati adminisztráció fejlődése a történelmi idő újfajta perspektíváját hozta létre. Az eseményeket egyre részletesebben dokumentálták, ami a múltat, jelent és jövőt strukturáló narratív reflexivitás megszületését eredményezte (Cohen és Cohen, 2001: 164). Nyilvánvaló, hogy ez az új időhorizont ellentétben állt nem csupán az üdvtörténet kizárólagos logikájával, hanem a vallási világrend egészével is: hozzáférhetővé vált az igazságtalannak vélt társadalmi rend átalakításának igénye (Burke, 1978: 175). Bár a hasonló követelések a középkorban sem voltak teljesen ismeretlenek, csak a kora újkorban váltak általánosan elterjedtté, nem függetlenül a szenvedés vagy éhínség akut

¹² E kizárási mechanizmus a testet a reaktív szankciók helyett a fegyelmezés proaktív technológiáival irányító intézmények előfutárának bizonyult (Foucault, 1995).

válságaitól. Az ilyen kritikák következtében maga az üdvtörténet horizontja is meggyengült (Ginzburg, 1992: 64). Összességében, ahogy a lineáris idő egyéni és kollektív szinten is hozzáférhetővé vált, a „megélt idő” fokozatosan felváltotta az „ígért időt”; így az időtudat egyre inkább evilági keretek között szerveződött.

A lineáris idő evilági horizontjának megjelenése átalakította a jövőhöz és a múlthoz való viszonyt is. A személyes mobilitás és a történelmi átalakulás tapasztalata hozzájárult egy plasztikus jövőkép kialakulásához, amely fokozatosan háttérbe szorította az üdvözülés horizontját. A megváltoztathatatlan sorsként felfogott gondviselés helyett, a jövőt egyre inkább különböző valószínűségű kockázatok keretezték, amelyeket relatíve kiszámíthatónak és kontrollálhatónak tekintettek (Nacol, 2016). Bár a természeti és a társadalmi kockázatok egyaránt konstitutív részét képezték a kontrollálni kívánt jövő horizontjának, a kora újkorban – megfelelő természettudományos ismeretek hiányában – az utóbbiak játszottak döntő szerepet (Cohen és Cohen, 2001: 43). A jövő irányítása érdekében azokat a képességeket kellett tökéletesíteni, amelyekkel mások elismerése kihívható, például erkölcsi (pl. „becsület” a keresztény erkölccsel szemben), esztétikai (pl. vonzerő vagy karizma), intellektuális (pl. önálló gondolkodásra való képesség) vagy manuális (pl. ügyes kézműves) kompetenciákat (Cohen és Cohen, 2001: 80). A kommercializálódás következményeként nemcsak a személyes tökéletesedés, hanem a specializáció növekvő nyomása és a piaci igényekhez való alkalmazkodás is hozzájárult a jövőhöz való viszony átalakulásához (Cameron, 2001: 49). Újszerű tapasztalatok váltak hozzáférhetővé: az evilági kudarc egyre inkább személyes erőfeszítések és mulasztások következményeként értelmeződött. A középkori életvilággal ellentétben, ahol a siker vagy kudarc nem az egyén, hanem a gondviselésen múlt, a kora modernitásban a mobilitás horizontjának megnyílása után a kompetíció is éles és kegyetlen lett (Cohen és Cohen, 2001: 72). Összességében a remény kora újkori keretezése a transzcendentális biztosítékok (evilági sikerrel megváltható üdvözülés) és a személyes fejlődés új perspektívájának keverékeként állt elő. Az üdvösség megőrzött reménye mellett felbukkant a saját életért vállalt felelősség és a kudarc lehetősége is.

Hasonló ambivalencia mutatható ki a múlthoz való viszonyban is. A kora újkor egyik legfontosabb technológiai újítása a nyomtatás és az ezzel járó írástudás elterjedése. Ahogy a klasszikus szövegek a szélesebb olvasóközönség számára is elérhetővé váltak, a múlthoz való viszony revitalizálódott. A világi események nem merültek feledésbe automatikusan, hanem létrejött az emlékezés írásos dokumentumokba ágyazott tere (Cohen és Cohen, 2001: 129). Az evilági kollektív emlékezet fokozatosan kiegészítette az üdvtörténeti múltat: azáltal, hogy alternatív, empirikusan hozzáférhető horizontot biztosított, lehetővé tette a bűnökhöz és hibákhoz való alternatív viszonyulást. E keretezés alapján a bűnös cselekedeteket nemcsak a túlvilágon (vagy közvetve a túlvilági életet befolyásolva) tartották kompenzálhatónak, hanem evilági jóvátétel révén is. A megfelelő jóvátételi mechanizmusok kidolgozásához olyan narratívákra volt szükség, amelyek a múltbeli események sorozatát oksági rendbe ágyazták. Intézményi szinten a hivatalos események regisztrálása (Cohen és Cohen, 2001: 143), egyéni szinten pedig a naplók (Ariés, 1989: 5) és a vallomások (Stegner, 2016) adtak lehetőséget az effajta narratívák megkonstruálására. Bár az evilági múlt jelentősége fokozatosan megnőtt, azt továbbra is kiegészítette az üdvtörténet horizontja is. A purgatórium fogalma a kora újkorban mindvégig használatban maradt: egyre kevésbé magától értetődő, de mindig rendelkezésre álló menedéket nyújtva. A halált továbbra is átmeneti fázisként kezelték (Ariés, 1976): az élők kötelessége volt az elhunytak sorsának biztosítása, így a túlvilág továbbra is figyelmet igénylő időszak maradt. Igaz, e szempontok egyre kevésbé uralták a mindennapi élet horizontját (Cohen és Cohen, 2001: 210). Összességében a bűn transzcendentális keretezése a kora újkorban kiegészült egy világi értelmezéssel, ami egyrészt

lehetőséget adott a múlt hibáinak jelenben történő feloldására, másrészt a vallásos hit hegemoniáját gyengítve, növelte a bizonytalanságot (Ginzburg, 1992: 76).

A kora újkori életvilág ezen jellemzői átstrukturálták az ágencia és a szabadság horizontját is. Még ha a modern szubjektum születését több párhuzamos történelmi tendencia alakította is, ezek közül kiemelkedik a felhalmozható magántulajdon táguló lehetőségtere. A tulajdonszerzést több tényező is motiválta: egyrészt a bankok és a pénzügyi rendszer megbízhatatlansága nem hagyott más alternatívát, mint a készpénz vagy a betét helyett a tartós, könnyen eladható javakba való befektetést (Cameron, 2001: 257). Más esetekben a tulajdon vallási funkciót töltött be: a protestáns etika szerint a világi siker az üdvözülésre való kiválasztottságot fejezte ki (Weber, 1992). A tulajdon emellett tisztán szimbolikus funkciót is betöltött: ahogy a rendi csoportok közötti határ egyre inkább elmosódott, a hierarchiát látható jelzésekkel, például a birtokolt tárgyakkal kellett kifejezni (Cohen és Cohen, 2001: 82). Ilyenformán a tulajdonszerzés a mindennapi cselekvés kitüntetett szervezőelvévé vált: a kereskedő, a kézműves, a zsoldos, a birtokos, a bérlő-paraszt különböző tevékenységeket folytatott, de mindannyian osztoztak az autonómia e materiális tapasztalatában.¹³ Befektettek a készségek elsajátításába, kockázatot vállaltak, szövetségeket kötöttek és versenyeztek másokkal, hogy az anyagi javak felhalmozásával és azok fitogtatásával előrébb lépjenek a társadalmi ranglétrán (Chamberlin, 1965: 76).

A vagyonszerzés mellett más lehetőségek is megnyíltak a kora újkori cselekvők számára. A nyomtatott szövegek elterjedése nemcsak a hivatalos vallási világértelmezést relativizálta, hanem lehetőséget biztosított a személyes véleményalkotásra is (Ginzburg, 1992: 112). A hatalmi harcok is drasztikusan megváltoztak. Míg a középkorban a hatalomra vonatkozó igények a tradicionális vagy a transzcendens legitimitás valamilyen formájára (pl. státuszöröklés) támaszkodtak, addig a kora modernitásban ezek a tényezők vesztek jelentőségükből. A becsület egyre nagyobb súlyt kapott a keresztény kötelességekkel szemben: az előbbi nevében számos, az utóbbi által tiltott tett (pl. vérbosszú, ármánykodás) vált igazolhatóvá (Cohen és Cohen, 2001: 90). A szabályok terének többdimenzióssá válásával újfajta erkölcsi mozgástér született, és a normákhoz stratégiai viszonyulás alakult ki. Összességében a korai modernitást a szabadság növekedése jellemzi mind anyagi, mind szimbolikus értelemben. A társadalmi cselekvés kibontakozó terei azonban nemcsak újfajta egyenlőtlenségeket implikáltak, hanem többnyire erkölcsi korlátok által kevésbé szabályozott, ennyiben kegyetlen versengés naturalizálását is eredményezték (Cohen és Cohen, 2001: 110).

Ezen a ponton hangsúlyozandó, hogy a kora újkori, relatíve megnövekedett ágencia nem keverendő össze a modern individuális szabadsággal: az előbbiből ugyanis továbbra is hiányzott a másoktól való függetlenség eleme. Az interszubjektivitás középkori mintáihoz hasonlóan a kora újkori cselekvők is elemi szinten támaszkodtak a szűkebb közösségükre. Annak tagjai nem csak erőforrásokat (pl. a család vagy a klán „társadalmi tőkéje”) biztosítottak, hanem egy olyan nyilvánosságot is képviseltek, melynek keretei között az elismerés kivívható volt (Cohen és Cohen, 2001: 53). E társadalmi kapcsolatokat a közösség erkölcsi rendje által definiált becsület

¹³ Természetesen a kora újkori tulajdon különbözik a későbbi változatoktól. Közelebb állt a birtoklásnak azokhoz a nem-piaci formáihoz, amelyeket az „ajándék” (Mauss, 1966) perspektívájából értelmezhetünk. A tulajdon absztrakt fogalmával ellentétben, amelyet a piaci versenyben zajló tranzakciók során cserélnek el, és amelyet jogi garanciák biztosítanak, az ajándékszerű javak az egyes cselekvők közötti társadalmi elismerést fejezik ki, miközben a közösség hagyományai által biztosítottak. A kora újkorban a kis- és nagy értékű javak – mint például a koldusoknak adott alamizna vagy az uralkodó adományai – egyaránt beágyazódtak a családi, gazdasági, politikai és vallási kapcsolatok komplexumába. Ilyenformán értéküket a csere piaci logikája mellett egyéb, szubsztantív szempontok is meghatározták (Davis, 2000).

védelmével, és ami még fontosabb, kölcsönös szívességek adásával és kapásával ápolták. A piaci cserével ellentétben, a szívesség morális ökonómiája kevésbé konkrét mind tartalmát, mind időbeli keretét tekintve. A formalizálás hiányából fakadóan diffúz kereteknek megvolt a maga funkciója: szemben az egyének közötti, világosan körül határolt, atomi tranzakciókkal, a szívességek „átszövik” a létezés totalitását – ezáltal képesek fenntartani a bizalom és az összetartozás érzését (Cohen és Cohen, 2001: 64). Ahogy a patrónus-kliens típusú kapcsolatok felváltották a korábbi feudális láncolatokat, úgy rugalmasabb társadalmi struktúra jött létre, amely azonban továbbra is személyes függőségeken és ismeretségeken alapult.

Ahogy a normák és szerepek egyre inkább megvitathatóvá váltak, úgy nőtt meg a belőlük fakadó bizonytalanság is. Hiányzott egy alapvető társadalmi szerződés, ami a további megállapodások fundamentumát képezte volna: miközben a középkori vallási-feudális rend fokozatosan meggyengült, egy azt helyettesíteni képes „jogállamiság” modellje még sokáig nem alakult ki. Általános érvényű, intézményi kényszerstruktúra hiányában, a megállapodások nem tudták megalapozni a jövőre vonatkozó várakozásokat. Ehelyett a becsület, a szívességek és a pártfogás játékerének kontingens komponenseiként működtek (Cohen és Cohen, 2001: 112). Minthogy bizonytalanság uralkodott, a társadalmi interakciók egyre kaotikusabbá és ellenőrizhetetlenebbé váltak. Az egyszerre intenzív, ugyanakkor kontrollálhatatlan interszubjektivitás terében egyrészt új társulási formák alakultak ki: ilyenek tekinthető rivalizálástól és kölcsönös gyanakvástól mentes, egyúttal a résztvevők által autonóm módon alakított kapcsolódási formaként elképzelt, barátság (Cohen és Cohen, 2001: 65); vagy a vallási és politikai kérdések megvitatásának mikro-nyilvánosságai (Ginzburg, 1992: 31). Másrészt a gyakran fojtogató személyközi hálózatokból való kitörés égető szükségletté vált. Ez érhető tetten a térszerkezetek átalakulásában: az anyagi erőforrások függvényében, az új épületekben egyre több elszigetelt, privát tér jött létre (Ariés, 1989: 7). Összességében a kora újkori interszubjektivitás sűrűségében hasonlított a középkorhoz, azonban sokkal kontingensebb és ambivalensebb volt. Következésképpen nemcsak a társadalmi kontroll új mechanizmusait hozta létre, hanem az izoláció új technológiáit is.

Összefoglalva a fentieket, az ideáltipikus kora újkori életvilágot a cselekvési tér fokozatos kitérülése jellemezte. A világ testi belakásának élményei még mindig magukban foglalták a kezelhetetlen szenvedés elemét, bár egyre kevésbé naturalizált módon, hiszen a fizikai élvezet és a test művelése megjelent a horizonton. Az idő üdvtörténeti keretezése még mindig érvényesült, de egyéni és kollektív szinten kiegészült a lineáris, evilági, történelmi idővel. Az idő differenciálódása lehetővé tette a jövőhöz és a múlthoz mint potenciálisan kontrollálható időhöz való újfajta viszonyulást. Az individuális szabadság tere mind anyagi, mind reflektív szinten megnőtt, miközben továbbra is beágyazódott a rendi hierarchiák keretei közé. Az interszubjektivitás sűrű maradt, ugyanakkor kontingensebbé és kompetitívebbé vált. A kora újkori életvilág sok tekintetben új megoldásokat kínált a szenvedés korábbi formáira, miközben saját kihívásokat is teremtett. Az újonnan szerzett cselekvőképesség elsődleges terepe a társas interakciók tere volt, ahol a mobilitás – vagyon felhalmozásán keresztül – megnyíló úttjai lehetőséget nyújtottak a személyes és kollektív gyarapodásra. Ennek az átalakulásnak az ára azonban az interszubjektivitás mélyreható szerkezetváltása volt. A bizonytalanságot és a rivalizálást kezelni képes új szabályok nélkül, az interakciók ellentmondásos, veszéllyel teli tereppé váltak.

Ilyenformán, miközben a kora újkori átalakulások a középkor sajátos szenvedéseit próbálták kezelni, akaratlanul is lebontották azokat a társadalmi struktúrákat, amelyek korábban valószínűtlenné tették a depresszió kialakulását. Genealógiai szempontból azt lehet mondani, hogy a depresszió horizontja e kora újkori átalakulások következményeként nyílt meg. Ez

tükröződik a melankólia lassan változó diskurzusában is. Míg a középkorban többnyire a depressziós hangulat vallási-morális keretezése dominált, a reneszánsz idején új értelmezési horizont alakult ki. A melankóliát fokozatosan leválasztották a vallási kontextusról, és olyan állapotként tekintettek rá, amit potenciálisan kezelni lehet vagy pedig egy instrumentális cél érdekében el kell viselni. Megjelent a „melankolikus vérmérséklet” fogalma, ami azoknak az intellektuális, kreatív és éleslátó cselekvőknek a jelzőjévé vált, akik az érzelmi kiegyensúlyozottságot feláldozzák a személyes sikerért (Jackson, 1986: 99).¹⁴ Ez a karaktertípus eredetileg Olaszországból származott, de az Erzsébet-kori Angliában vált igazán népszerűvé (ahogy arról a 16. századi drámairodalom is tanúskodik – Lindeman, 1999: 33). A melankólia (mint betegség) vagy az acedia (mint bűn) fokozatos átértelmezése melankolikus temperamentummá (amire az önmegvalósítás elkerülhetetlen velejárójaként tekintettek) jelzi az átalakulás irányát: a depressziós hangulat egyre inkább az egyéni autonómia áraként került értelmezésre.¹⁵

Ezek az átalakulások azonban korántsem eredményezték automatikusan a melankólia széles körű elterjedését. Akik sikeresen navigáltak a társadalmi mobilitás útvesztőjében, személyes jövőjük alakításával foglalkoztak, miközben próbálták fenntartani a társadalmi beágyazottság és a másoktól való függetlenség egyensúlyát. Ezekben a konstellációkban a szenvedés legyőzésének tapasztalata és a világ autonóm módon történő belakásának élménye egyaránt átélhetővé vált. A korai modernitás ezen „ígéretei” megoldást nyújtottak a középkor paradoxonjaira, anélkül, hogy depresszióval fenyegettek volna. A melankólia leginkább akkor jelentkezett, amikor a szenvedés kezelhetetlennek bizonyult (a társadalmi mobilitás sikertelen kísérletei következtében) vagy az interszjektív kapcsolatok fojtogatóvá váltak (a túlságosan éles verseny következtében), ugyanakkor a hit is elvesztette vigasztaló potenciálját. Azonban mivel e dimenziók egymástól függetlenek voltak, összességében a kora újkori szubjektum viszonylag védve maradt a depressziótól, miközben a szenvedés középkori formáinak leküzdésére is jobb lehetősége volt. E liminális konstelláció csak további strukturális átalakulások után változott meg, amelyek – miközben a kora újkor ambivalenciáit próbálták kezelni – a depressziót nemcsak lehetséges, hanem valószínű jelenséggé tették.

¹⁴ A világi dolgok hangsúlyozását jól példázza egy kora újkori melankolikus személyes beszámolója, egy részlet Samuel Pepys naplójából (1665. szeptember 9.): „A flotta szégyenszemre hazajött, hogy nagy mennyiségű pénzt követeljen, ami nem áll rendelkezésre. Sok embert el kell bocsássanak, akik akkor elkapják a pestist, vagy nagyobb költséggel a hajón maradnak. Semmit sem tettek, hogy a parlamentet pénz adására ösztönözzék, és a királyság sem tud pénzt nélkülözni, ha akarna is, a pestis idején, úgyhogy, ahogy a dolgok jelenleg állnak, az egész államnak romlásba kell dőlnie. E melankolikus gondolatokkal telve, lefeküdtem, ahol, bár a legpuhábbat fektettem, amit életemben valaha is tettem, dán módra ágyat vettem magamra, mégis nagyon rosszul aludtam.” (Pepys, 2009). A középkori kivonattal ellentétben a kora újkori szenvedő már nem a bűnökön vagy a megtorlásokon aggódik; ehelyett a leküzdendő mindennapi nehézségeken (például a pestis vagy a pénzhány) és a saját részvételén jár az esze - beleértve a melankólia érzelmi költségeit is.

¹⁵ A melankólia ilyen mértékű normalizálása a furcsa, atipikus viselkedésmintákhoz való általában elfogadóbb hozzáállással magyarázható, amely egészen a 16. századig tartott (Midelfort, 1994: 20). A 17. századtól kezdve azonban ezt a toleranciát fokozatosan felváltották az abnormális és deviáns személyeket megbélyegző és izoláló praxisok (Foucault 2006). A depresszió betegségparadigmája ebben a későbbi korszakban született meg, a kora újkori szubjektivitásnak további átalakulása következményeként.

Abszolút domínium és depresszió

A depresszió késő középkori és kora újkori strukturális összetevőinek áttekintése után összefoglalhatók a tágabb következtetések. A középkori társadalom gazdasági, társadalmi és politikai szintjeit érintő, összetett átalakulások alapján amellett érvelhetünk, hogy az a konstelláció, amely évszázadokon át megakadályozta a depresszió általánossá válását, a kora újkorban fokozatosan lebomlott. Ez azonban nem eredményezett azonnal a maihoz hasonló konstellációt: a kora újkorban a középkori paradoxonokat ambivalens módon kezelték, az én-konstitúció korábbi technológiáira támaszkodva és a társadalmi lét új formáival kísérletezve.

Fenomenológiai dimenziók/ korszak	Késő középkor	Kora modernitás
világ testi belakása	a vallási elvek által naturalizált állandó fizikai szenvedés	a kezelhetetlen szenvedés eleme még mindig jelen van, de már nem naturalizált módon (az öröm és az indokolatlan szenvedés horizontja).
időtudat	az empirikusan belakható lineáris időkeret horizontjának hiánya; az üdvözülés perspektívája mint a remény fő forrása; a hibák és bűnök megoldásának vallásos technikái.	az üdvtörténeti perspektíva megmarad, de kiegészül a lineáris történelmi idővel egyéni és kollektív szinten; új viszony a jövőhöz és a múlthoz, mint potenciálisan kontrollálhatóhoz
ágencia	korlátozott instrumentális képességek, amelyeket a népi kultúrában gyökerező gyakorlatok egészítenek ki	a szabadság anyagi és reflexív szinten egyaránt nőtt, de továbbra is a társadalmi státusztól függ, ami a társadalmi mobilitást prioritássá teszi
interszubbektivitás	elnyomó, de mindenütt jelenlévő interszubbektivitás	interszubbektivitás szövege még mindig sűrű, de már kontingensebb és versengőbb
narratív keretezés	melankólia (betegség), acedia (bűn)	melankolikus vérmérséklet (az egyéni siker ára)

1. táblázat: A depresszió szerkezeti összetevői a késő középkorban és a kora újkorban

Ahogy a késő középkorból a kora újkorba való átmenetet a középkori struktúrákhoz kapcsolódó társadalmi szenvedésekkel magyarázhatjuk (pl. az anyagi jólét hiánya, a vallási elvek és a világi hatalom közötti ellentét), úgy a klasszikus modernitáshoz vezető átalakulások is a kora újkori *status quo* ellentmondásaira adott reakcióként értelmezhetők. E diszkrepanciák között a bizonytalan társadalmi kapcsolatokról való függés látszik kiemelkedő jelentőségűnek: ahogy az interakciós partnerek váltak a szenvedés és élvezet kontrolljának kulcsává, úgy a kivívott társadalmi pozíciók stabilizálása is prioritás lett. Következésképpen, az interakciók kiszámíthatatlanságára egyre inkább kiküszöbölendő problémaként tekintettek. Nem meglepő, hogy a modern társadalmi rend lehetőségéről szóló legelső elméleti reflexiók egy alapvető „társadalmi szerződés” rekonstruálására irányultak, ami a – közös vallási hagyomány által immár nem integrált – cselekvők fenntartható együttélésének előfeltételeit volt hivatott számba venni (Hobbes, 1997). A modernizáció pályáját nagymértékben befolyásolták azok a különböző gazdasági, politikai és jogi kísérletek, amelyek arra az egymással összefüggő kérdésre kerestek

választ, hogy miként lehet a magántulajdon (mint a szenvedés elleni biztosíték) számára stabil intézményi kereteket kijelölni, és egyúttal az interszubsztantívumot (mint a tulajdonért folyó verseny terepét) szabályozni?

Ezen átalakulások részletes feltárása meghaladja e fejezet kereteit. E záró szakasz kitekintésében csupán két, egymással összefüggő tendenciát emelek ki: a tulajdon modern fogalmának megszületését és ennek a depresszió strukturális komponenseire gyakorolt hatását. A Locke munkaideájából eredő megközelítés szerint, mivel Isten a világot az embernek adta, minden, amit valaki megművel, „tulajdonná” válik (Saphiro, 1995: 23).¹⁶ Még ha e koncepció szekuláris formában történő általánosítása ki is jelöli a tulajdon intézményesítésének elvi alapját, a tényleges jogi szövegekbe és társadalmi gyakorlatba való átültetés évszázadokon át kihívást jelentett. A középkorban és a kora újkorban a tulajdon általában kollektív és alul-definiált volt: egy család osztozott rajta, melynek tagjai különböző hozzáférési és használati jogokkal rendelkeztek; továbbá megfelelő körülmények között el is lehetett idegeníteni (Gordon, 1995: 96). Ez a konstelláció megfelelően működött mindaddig, amíg a piaci csere nem vált prioritássá, és a bizonytalan, diffúz, nem individualizált tulajdon nem vált a kereskedelem akadályává. E nehézség megszüntetése céljából fokozatosan jogi pontosításokat dolgoztak ki a tulajdonossal, a tulajdon határaival és a birtoklás mibenlétével kapcsolatban, aminek eredményeként megszületett az „abszolút domínium” fogalma. E koncepció teljes szabadságot biztosított a birtokos individuum számára a tulajdona felett, miközben mindenki mást kizárt a tulajdonhoz való hozzáférésekből (Gordon, 1995: 104).¹⁷ E joggyakorlat sok tekintetben a totális kontroll mozzanatát kötötte össze a birtoklás jogával. A birtoklásra keresztül történő kontroll a modern cselekvő számára paradigmátikus modellé vált: a világ a potenciálisan birtokba vehető dolgok horizontjaként konstruálódott meg, beleértve a természetet, a másikat és az ént is. Ez egyben az anyagi és szimbolikus szféra feletti, potenciálisan kizárólagos, egyúttal totális kontroll lehetőségét is megteremtette.

A tulajdonlás horizontjának ilyen átalakulása nem hagyta érintetlenül a vallási-transzcendentális szférát és az interszubsztantívum terét sem. Egyfelől, mivel a szenvedés és az élvezet az abszolút domíniumként felfogott tulajdon keretei között kontrollálhatóvá vált, egyre kevésbé volt szükség transzcendentális igazolásokra (Weber, 1992). Miután a tulajdonjogot az intézményi biztosítékok kiszámítható mederbe terelték, a cselekvők – a kaotikus kompetíciót felváltó – belátható verseny keretei között, kizárólag az instrumentális célelérésre összpontosíthatnak. Másfelől, a tulajdon individualizációja a társadalmi kapcsolatok újakonfigurálását is magával vonta. Mivel az – exkluzív, vagyis a többiekkel szemben érvényesített jogként felfogott – birtoklás a világ feletti kizárólagos kontroll lehetőségét kínálta fel, így a társadalmi hálózatokon belüli szükségszerű navigálás helyett, a másoktól való függetlenedés is kitüntetett cél lett. A személyes ismeretségeken alapuló interakciók informális keretét fokozatosan felváltotta az egymástól alapvetően izolált felek által kötött szerződések formális viszonyulása (Tönnies, 1957).¹⁸

¹⁶ Később a tulajdonjog legitimitásának vallási alapja a szekularizáció következtében meggyengült. Erre a konstellációra adott reakcióként született meg a „vállalkozó” modern hősének mítosza, aki nemcsak „meghódítja” a világot, hanem kifinomult modorával erkölcsösségét is bizonyítja (Klein, 1995).

¹⁷ Ahhoz, hogy ezt az elidegenedett ideáltípust a megfelelő kontextusba helyezzük, a lakhatás kommodifikációjára érdemes utalni: ami korábban a gondoskodás és közösségi szolidaritás területe volt, azt fokozatosan megfosztották minden szubsztantív erkölcsi tartalomtól, és pusztán csereértékére redukálták. Ennek megfelelően a lakhatási piac válsága nem egyszerűen egy konkrét „árucikket” érint, hanem az interszubsztantívum konstitúciójának egy központi komponensét (Keohane 2013).

¹⁸ Ennek a tendenciának a végpontja a kortárs társadalmakban tapasztalható, ahol az „ultraliberalizmus” a sade-i „izolista” szubsztantívum megjelenését eredményezi (van den Bergh 2013).

Ezen, az abszolút domínium megjelenéséből eredő átalakulások eredményeként a depresszió kora újkori strukturális háttére is drasztikusan megváltozott. Ebben a történelmi pillanatban a szenvedés egy új formája jelent meg, amit a teljes értelemnélküliség jellemez. Minden olyan dimenzió, amely korábban független volt a felhalmozás logikájától, a tulajdon függvényévé vált: a testi kínok és gyönyörök horizontját, az időt, a másikat és az ént – mind a tulajdon prizmáján átszűrve kezdték érzékelni, így a szerzés és felhalmozás logikájának rendelték alá. Az életvilág korábban független dimenzióinak ez az újfajta összefonódása veszélyes konstellációt teremtett. Ellentétben a kora újkorral, amikor a depresszió a világi kudarc, a vallási dogmákból való kiábrándulás és a társadalmi kirekesztés – egymástól független és épp ezért összességében valószínűtlen – együttállásához kötődött, az abszolút domínium perspektívájának elterjedése után egyetlen tényező – a birtoklás – vált meghatározóvá.¹⁹

A depressziót befolyásoló, alapértelmezésben független strukturális dimenziók egymásba fonódásával a modern szubjektumot egyre nagyobb mértékben veszélyeztette a depresszió kialakulása. Ennek köszönhető, hogy a depresszió valószínűtlen lehetőségből nagy valószínűségű kockázattá változott. Még ha az abszolút domínium korábban nem látott esélyt is nyújt az élet feletti kontrollra, emellett veszélyezteti is a szubjektumot: megszerzésének kudarcra ugyanis az életvilág totalitásának egyidejű összeomlásával fenyeget. A tulajdontól való megfosztottság (vagy a szenvedés birtoklás révén történő kontrolláljának kudarcra) alternatív menekülési lehetőségek nélkül hagyja a szubjektumot. Mivel a modernitás egy olyan létezés mellett köteleződik el, ami a szenvedés – a transzcendentális perspektíva dekonstrukciójának, és a másoktól való izolációnak az árán történő – kiküszöbölését ígéri, így az ezt biztosítani hivatott felhalmozás kudarcra, a világban való lét egészét aláássa. Ha nem sikerül az abszolút domínium megszerzése, akkor az egész horizont egy csapásra összeomlik: a testi kínok fenyegetővé; a jövő reménytelenné; a múlt kísértővé; a szabadság megfosztottsággá; a társak nem létezővé válnak.²⁰ Ezekben a pillanatokban az egzisztencia nyomasztó üressége tapasztalható meg. A depresszió történelmi fenomenológiája perspektívájából a modernizáció kockázatos vállalkozásnak bizonyul: azáltal, hogy a szenvedés kezelése kizárólag az abszolút domínium függvényévé válik, a tulajdonlás és felhalmozás kudarcra egzisztenciális válsággal fenyeget.²¹

Fontos megjegyezni, hogy maga a kommodifikáció nem közvetlenül jár együtt a hangulatzavarok kialakulásával, szemben azzal, ahogyan azt a legtöbb klasszikus és kortárs kritikai elmélet sugallja.

¹⁹ Ez nem jelenti azt, hogy az abszolút domínium – pontosabban annak hiánya – a modernitásban a depresszió egyetlen társadalmi okává válik. Ehelyett e tulajdonlási forma megjelenése a depresszió lehetőségterének átalakulását fejezi ki: a sikeresség korábban egymástól független dimenzióinak összekapcsolódása (a tulajdon logikájának való alárendelés révén) újfajta kiszolgáltatottságot eredményez. Az azonban, hogy e lehetőség ténylegesen is depresszióvá alakul-e át, további társadalmi tényezőktől is függ (lásd pl. a 4. fejezetet).

²⁰ A depresszió kortárs szociológiájában ezt a lehetőséget az „autentikus önmegvalósítás” normatív elvárásának stressztényezővé való átalakulásával magyarázzák (Petersen 2011). Ez a lehetőség szorosan összefügg a gazdasági kudarcral, mivel az autenticitás egyre inkább a fogyasztásban rögzül (Petersen 2009).

²¹ A társadalmi-gazdasági státusz és a depresszió összefüggése jól ismert jelenség (pl. Lorant et al., 2003). Az összefüggés kimutatásán túl azonban ezek a kutatások ritkán elemzik a strukturális deprivációt és a depressziót összekötő fenomenológiai mechanizmusokat. A kivételek azzal érvelnek, hogy az erőforrások hiánya az ágencia elvesztését eredményezi, ami a depresszió egyik kulcstényezője, amennyiben „tanult tehetetlenségként” internalizálódik (Seligman, 1975). A jelen fejezetben bemutatott történelmi elemzés tovább gazdagítja ezeket az érveléseket: az erőforrások hiánya miatt csökkenő ágencia elsősorban egy olyan világban vezet depressziós összeomláshoz, ami a világ birtoklásával megszerezhető ágencia ígéretére épül. Más szóval a depresszió nem egyszerűen a szegénység következménye, hanem a szegénység egy olyan kontextusával függ össze, ahol az értelmes élet elválaszthatatlan a birtoklástól. Ebben a konstellációban a materiális depriváció egzisztenciális tétellel bír.

Az olyan fogalmak, mint az elidegenedés (Marx), az anómia (Durkheim), az értelemvesztés (Weber), a kolonizáció (Habermas) vagy a deszinkronizáció (Rosa) egyaránt a piaci logikával hozzák összefüggésbe egy minden korábbinál értelmileg kiüresedettebb társadalmi szenvedési mintázat felbukását.²² A tulajdon köré épülő világban minden további nélkül lehetséges élni anélkül, hogy szenvednénk, elveszítenénk a reményt, tehetetlennek vagy elszigeteltnek éreznénk magunkat: ehhez csupán kielégítő birtoklásra van szükség. Ehelyett, ami a depresszió mai növekedését magyarázza, az valójában a – korábban egymástól független – fenomenológiai tényezőknek az abszolút domínium ideája által összekapcsolt egysége. Ebben az értelemben válik a modern birtoklás hiábavalóvá: még ha azt is ígéri, hogy kontrollt biztosít bizonyos problémák fölött, abszolutizálódásával újfajta – a felhalmozás révén nem kezelhető – szenvedést okozhat.

A társadalmi szenvedésként felfogott depresszió kortárs kritikai elméletekben felbukkanó elemzései részletesen beszámolnak ezen átalakulások kortárs következményeiről. A 20. század második felének viszonylagos gazdasági jóléte nemcsak a kötelezettségek moráljáról az önmegvalósítás moráljára való áttérést eredményezte, hanem egyfajta „teljesítménykultusz” kialakulását is (Ehrenberg, 1991). A szubjektum autonóm ágenssé alakítása egyszerre vált normatív elvárássá a magán-, a gazdasági és a politikai szférában. Ez az elvárás különösen megterhelő nyomást jelent, tekintve, hogy az önmegvalósítás egy egyre inkább kompetitív és atomizált strukturális térben zajlik. A strukturális egyenlőtlenségek által meggátolt önmegvalósítás kudarca mindeközben személyes felelősségként értelmeződik. Az ezzel kapcsolatos önértékelési bizonytalanság hozzájárul a „depressziós összeomláshoz” (Ehrenberg, 2009). Ezeket a diagnózisokat kiegészítik a depressziót az időtudat késő modern paradoxonjaihoz kapcsoló elemzések: a fokozódó hétköznapi nyomás, a változások hektikus ritmusa, valamint a stagnálás és a jövőtlenség nemcsak fokozottan megterhelővé teszi az önmegvalósítást, hanem annak kiüresedését is eredményezi (Rosa, 2013: 248). Ezek az elemzések rávilágítanak a depresszióval összefüggő kortárs strukturális kényszerek közül néhány kiemelt jelentőségűre – fenomenológiai és genealógiai háttér nélkül azonban elkerülhetetlenül egyoldalúak maradnak. A fenomenológiai megalapozott társadalomtörténet átfogó perspektívájából a szenvedés értelmi kiüresítésének és a szenvedés birtoklásán keresztül történő kontrolljának párhuzamos története tárul fel.

A késő középkorra egyaránt jellemző a naturalizált szenvedés és az egyéni ágencia horizontjának hiánya. E hosszan tartó kihívásokra adott reakcióként a kora újkorban a szenvedéshez való passzív viszonyulást részben felváltotta az aktív viszonyulás, ami a világi cselekvés kiterjesztését eredményezte. A tulajdon e konstelláción belül vált kulcsfontosságú komponenssé: mivel az anyagi eszközökhöz való hozzáférés (amely a szenvedés kezelését ígérte) és a társadalmi státusz (amely az evilági orientációjú én központi aspektusává vált) egyaránt ettől függött, a szenvedés leküzdésének lehetősége alapvetően a felhalmozáshoz kapcsolódott hozzá. Az eredetileg kontingens, kora újkori tulajdon átalakulása modern abszolút domíniummá, e folyamat új szakaszát jelzi. Míg létrejöttét eredetileg a tulajdonhoz kapcsolódó bizonytalanságok leküzdésének szükségessége indokolta, az abszolút domínium nem szándékolt következményekkel is járt. A birtokolt dolgok feletti teljes kontroll új élményét teremtette meg, mely a korábban nem tapasztalt szabadságot mások szerződéses jóváhagyása révén garantálta. E

²² A kapitalizmus hasonló kordiagnózisainak messzire visszamenő hagyománya van. Eszerint a modernizáció strukturális átalakulásai felelősek azért, hogy az emberi egzisztenciát megfosztják lényegi aspektusaitól. Könyvem folytatja ugyan ezt a hagyományt, de egy konkrétabb fókusz is alkalmaz, amikor a társadalmi torzulásokat a mentális zavarokhoz kapcsolja. Ebben az értelemben a „kortárs civilizáció társadalmi patológiáiról” (Dufour 2014; Keohan, Petersen és Van Den Bergh 2017) szóló, az utóbbi időben megélnékült diskurzust kívánja gazdagítani.

tapasztalat nemcsak a szenvedés transzcendentális keretezésének marginalizálódásához járult hozzá, hanem a szenvedés kizárólagos személyes felelősségének horizontját is megalapozta. A világ birtoklás révén történő kontrollálására törekvő egyének teljes mértékben erőfeszítéseik sikerétől függenek. Ha azok kudarcot vallanak, nemcsak az eredeti szenvedés állandósul, hanem a (felhalmozás által strukturált) idő, a (versenyen alapuló) interszubsztitívitás és az (instrumentális racionalitással összefüggő) cselekvőképesség is összeomlik – mivel ezek egyformán alá vannak rendelve az abszolút domínium logikájának.

A depresszió ezekben az üressé váló helyzetekben jelenik meg. A „teljesítménykultuszra" vagy a „gyorsulásra" összpontosító diagnózisok elmulasztják annak lehetőségét, hogy hozzáférjenek e tendenciák közös gyökeréhez – a tulajdon mint abszolút domínium naturalizált horizontjához. Csakis e genealógia révén azonosíthatók azok a látens struktúrák, amelyek megmagyarázzák a depresszió korábban egymástól független fenomenológiai komponenseinek későbbi modernkori összefonódását. A negyedik fejezetben a cselekvéskoordinációs mechanizmusok szintjén vizsgálom tovább ezeket a kérdéseket.

Második fejezet: A félelem társadalmi komponensei - a negatív integráció fenomenológiája

Bár a félelem univerzális érzelem, konstitúcióját társadalmi és történeti tényezők is befolyásolják. Ebből a szempontból kulcsfontosságúak azok a társadalomelméleti²³ elemzések, melyek a késő modernitást a társadalmi kontingenciák növekedésével, és ebből fakadóan rendkívüli bizonytalansággal terhelt korszakként jellemzik (pl. Bauman, 2000; Giddens 1994). Az ilyen elméleti kordiagnózisokat kiegészítik a hétköznapi fenyegetettségérzés növekvő szintjét kimutató felmérések (pl. Collins, 2018), továbbá az ijesztő hírek fokozott médiamegjelenését (pl. Glassner, 1999) és a félelem – kulturális tartalmak szintjén történő – naturalizálódását (pl. Brower, 2011) kimutató empirikus elemzések. Annak ellenére, hogy e kutatások egybehangzó következtetése szerint, a félelem alapvető szerepet játszik napjainkban, nem sikerül megmagyarázniuk, hogy milyen konkrét mechanizmusok felelősek ezért. Míg a legtöbb elmélet hajlamos a strukturális változásokat túláltalánosítani, anélkül, hogy figyelmet szentelne a fenomenológiai részleteknek (Wilkinson, 1999; 2001), addig az empirikus elemzések vagy elhanyagolják, vagy egyáltalán nem reflektálnak a társadalomelméleti tételre (Tudor, 2003). E hiátus a következő fejezet kiindulópontja: arra teszek kísérletet, hogy a félelemre vonatkozó társadalomelméleti kérdést az integráció alapvető szintjén vessem fel, a félelem késő modern konstitúciójáért felelős mechanizmusok azonosítása céljából.

Miközben a félelem az emberi lét alapvető, meghatározó tényezője, a társadalomelméletek ellentmondásos módon viszonyulnak hozzá. A félelem mint „elsődleges érzelem” kulturálisan univerzálisnak tekinthető, így elsősorban a pszicho-tudományok területére tartozik (Kemper, 1987).²⁴ Ugyanakkor a félelem konstitutív szerepet játszik a szociabilitásban: olyan alapfogalmak, mint a normák, a hatalom vagy a szolidaritás aligha írhatók le a szankcióktól, az alárendeltségtől vagy a külső veszélytől való félelemre való hivatkozás nélkül (Moon, 2013; Vanelli, 2015). A legtöbb társadalomelmélet úgy reagál erre az ambivalenciára, hogy elhanyagolja a félelem önálló elemzését, miközben látens módon épít rá. Ilyenformán a félelem ritkán kerül a társadalomelméleti vizsgálódások középpontjába, ehelyett a társadalmi jelenségek magától értetődő összetevőjeként tekintenek rá. E hozzáállás azonban megakadályozza, hogy a szociológia meggyőzően magyarázza a félelem növekedését a kortárs társadalmakban. Ahhoz, hogy e hipotézist meg lehessen cáfolni vagy erősíteni, meg kell különböztetni a félelem általános és történelmi aspektusait. Egy ilyen elemzéshez olyan társadalomfenomenológiai megközelítésre van szükség, ami képes mind a strukturális összetevők, mind a cselekvők tapasztalatainak szintjére reflektálni. A félelmet nem az életvilág szubsztantív elemének tekintem, hanem egy mögöttes dimenzióknak, ami interszubjektív módon konstruálódva, módosítja a szubsztantív jelentések horizontját.²⁵ E megközelítés lehetővé teszi, hogy a félelem valóságát bizonyos típusú

²³ A „társadalomelméletekre” a szociológia olyan aldiszciplínájaként tekintek, amelynek célja a társadalmi integráció mikro- és makroszintjének magyarázata. E megközelítés alapján a „kettős kontingencia” kérdésének megválaszolására tett minden kísérlet ehhez az aldiszciplínához tartozik (Parsons és Shils, 1951: 16).

²⁴ Ugyanebben az elméleti keretben a szorongást másodlagos érzelmeként értelmezik, amelyet a félelem tehetetlen általánosítása jellemez (Kemper, 1987: 283). Ebben az értelemben a félelem kialakulásának megértése megalapozhatja a kortárs szorongás elemzését – a bizonytalanság szociológiai által széles körben tárgyalt témát (pl. Beck 1992).

²⁵ A filozófiai fenomenológia olyan klasszikusai szerint, mint Heidegger vagy Merleau-Ponty, a félelem átfomálja az ember viszonyát az időhöz, a térhez, a másikkal és a megtestestült éhez (Arcaya, 1979;

integrációs mechanizmusokhoz kössük – ez pedig hozzásegít a kérdés megválaszolásához: milyen mértékben és hogyan vált a késő modernitás a szélsőséges félelem korszakává?

A válaszkísérlethez olyan elméleti keretre van szükség, ami tágabb a klasszikus társadalomelméletek horizontjánál. A társadalmi szerződéselméletek ebből a perspektívából értelmezhetőek újra: a szociabilitás alapvető kérdéseivel foglalkoznak, anélkül, hogy hatókörüket a cselekvéskoordináció funkcionális kérdéseire korlátoznák. Az autonómia és a társadalmassulás közötti feszültségre összpontosítanak, azt vizsgálva, hogy milyen motivációs bázisa lehet az – eredendően korlátlan – egyéni szabadság társadalmi célú korlátozásának. Ilyenformán a társadalmi szerződéselméletek az együttműködés motivációs szintjén kezdik vizsgálódásaikat, míg a társadalomelméletek a társak iránti elköteleződést magától értetődőnek tekintik. Hobbes és Rousseau gondolataira támaszkodva, a társakhoz való igazodás negatív és pozitív motivációjának ideáltípusai írhatók le, amelyek a társadalmi integráció két különböző modalitását alapozzák meg: az egyik a „valamitől való félelemre”, a másik a „valamibe vetett reményre” épül. A társadalmi szerződéselméletek segítségével a félelem az elméletalkotás alapvető szintjén vezethető be: azokban a konstellációkban válik az életvilág meghatározó dimenziójává, ahol az integráció főként a negatív „igazodás motiváción” alapul.

Ezeket a kora újkori társadalomfilozófiából merített fogalmi eszközöket alkalmazom a fejezet második és harmadik szakaszában, a klasszikus és a késő újkori társadalmi integráció sajátosságainak feltárása céljából. Egyrészt Weber (jogi-bürokratikus legitimitáció), Durkheim (funkcionális munkamegosztás) és Habermas (kommunikatív életvilág és rendszerek) által bevezetett klasszikus modern integrációs mechanizmusok pozitív és negatív modalitásai kerülnek kidolgozásra. Másrészt Castells (hálózatok) és Beck (reflexivitás) elméletében megjelenő késő modern „adaptációs technikák” modalitásait dolgozom ki.²⁶ Az áttekintés lehetőséget nyújt a társadalmi integráció negatív és pozitív modalitása közti egyensúly leírására a klasszikus és késő modernitásban. Az előbbi időszakra vonatkozó kordiagnózisok szerint a pozitív és negatív motivációk egyaránt fontos szerepet játszottak a társadalmi interakciók koordinálásában. A késő modernitás leírásai alapján azonban azt állíthatjuk, hogy ez az egyensúly felborult: a negatív modalitás vált uralkodóvá, miközben reményteli kollektív horizontok immár nem állnak rendelkezésre. E változás nemcsak a legújabb integrációs mechanizmusokat érinti, hanem a korábbi időkből örökölteket is.

Miután a félelmet a társadalmi integráció alapvető szintjén értelmeztem újra, továbbá a késő modernitást a negatív és pozitív igazodás motiváció egyensúlyának felborulásaként jellemeztem, kísérletet teszek arra, hogy a félelem empirikus mintázatait összekapcsoljam a „negatív integráció” tézisével. Az utolsó szakaszban azokat a mechanizmusokat mutatom be, amelyek az absztrakt negatív igazodás motiváció és a félelem empirikus mintázatai között közvetítenek. A félelmet a negatív integráció fenomenológiai következményeként újraértelmezve, valamint a különböző integrációs mechanizmusokhoz kapcsolódó, sajátos megnyilvánulásait feltárva, immár átfogó módon tárgyalható a késő modern expanzió kérdése. A félelem nem diffúz módon terjed, hanem specifikus mintázatai a negatív integráció különböző konstellációiban jelennek meg.

Davidson, 2000). Ezeket a megfigyeléseket kiegészíti a társadalomfenomenológia, ami a félelem interszubjektív komponenseit hangsúlyozza, és a félelmet az életvilág „relevanciastruktúrájának” szintjén rekonstruálja (Schütz és Lukcmann, 1973).

²⁶ Még ha a társadalmi integráció kiválasztott leírásai nem is fedik le a klasszikus és késő modern elméletek teljes spektrumát, szisztematikus válogatáson alapulnak: Weber és Durkheim a klasszikus társadalmi integráció két ellentétes formáját mutatta be; Habermas modelljeik legátfogóbb szintézisét dolgozta ki; míg Beck és Castells a felbomlásukat írta le.

Társadalmi szerződés és az igazodás motivációs bázisa

A modernitás hajnalán született társadalmi szerződéselméletek egy olyan történelmi határállapotra utalnak, amelyet viharos átalakulások és bizonytalanságok jellemeznek. Ahogy a vallásos világkép és a hozzá kapcsolódó feudális struktúrák elvesztették megkérdőjelezhetetlen érvényességüket, a szabadság kérdése központi jelentőségűvé vált. Vallási dogmákon alapuló, naturalizált hierarchiák hiányában tisztázásra szorult, hogy a cselekvőket mi motiválhatja saját korlátlan tünő privát szabadságuk önkéntes korlátozására. A társadalmi szerződéselméleteknek e kérdés jelöli ki a tétjét: mik lehetnek olyan általánosan hozzáférhető okok, amelyek képesek a közös hitrendszerrel immár nem rendelkező cselekvőket együttműködésre motiválni? E kérdés megelőzi a társulások lehetséges formáira vonatkozó, amennyiben az igazodás motivációs bázisának tisztázása teszi lehetővé a társadalmi integráció tipológiájának kidolgozását. Ahogy a szabadság korlátozásának vallási alapon nyugvó, naturalizált, külsődleges okai elvesztik relevanciájukat, a normatív szabályozás csak a cselekvők saját, autonóm és önkéntes döntésén alapulhat. Ebben az értelemben a klasszikus szerződéselméletek elkerülhetetlenül a fenomenológiai szintet is érintik: implicite arra az előfeltevésre támaszkodnak, hogy a társadalom konstitúciója nem függhet kizárólag természeti vagy transzcendens erőktől, rá van utalva a cselekvők önkorlátozására is.²⁷

Bár minden társadalmi szerződéselmélet alternatív válaszokat ad ezekre a kérdésekre, Hobbes és Rousseau volt az, aki az önkorlátozás két alapvetően eltérő motivációs bázisát dolgozta ki. Ellentétes elképzeléseik antropológiai és történelmi előfeltevéseik különbözőségéből erednek. Hobbes az emberi létnek minden metafizikai előfeltevéstől megtisztított felfogására támaszkodik: az embereket olyan érzékelő és információfeldolgozó automatáknak tekinti, amit nem határoz meg semmilyen eredendő, inherens cél vagy érték. Felfogása szerint a cselekvőket elsősorban vágyaik és félelmeik motiválják. Ezek között különösen fontos a haláltól való félelem, ami minden értelemmel bíró cselekvő számára alapvető fontosságú. Ha a halál elkerülése elemi érdek, akkor mindenkit a hatalmának növelése motivál, amennyiben ez az egyetlen út a viszonylagos biztonsághoz. Ezek az alaptételek egy egyszerre dinamikus és kaotikus „természeti állapot” (mindenki háborúja mindenki ellen) kereteit jelölik ki, ahol mindenki korlátlan szabadsággal rendelkezik, de senki sincs biztonságban. Mivel a halál elkerülésének elemi érdeke ellentmond a természeti állapotnak (hiszen abban az áldozattá válás kockázata magas), az elemi racionalitással bíró cselekvők egyaránt motiváltak e konstelláció leküzdésére. Ehhez együttesen a többiekkel, le kell mondaniuk feltétel nélküli szabadságukról, és át kell ruházniuk azt egyazon hatalmi ágensre (a Leviatánra), ami a hatalom monopóliumának tulajdonosaként mindenki védelméért felelős. Ebben az értelemben a társadalmi szerződés egy kollektív megállapodás a szabadság önkorlátozásáról és a hatalom központosításáról, amelyet a feltétel nélkül szabad másiktól való elemi félelem motivál. E megállapodásban születő államot nem legitimál semmilyen transzcendentális-metafizikai érték, csak az egyén magától értetődő túlélési érdeke. Hobbes Leviatánja korlátlan hatalommal rendelkezik mindaddig, amíg a hatalom monopolizálásával képes ellátni alapvető feladatát, a rend fenntartását, de abban a pillanatban összeomlik, amikor e feladatát nem teljesíti (Hobbes, 1997: 82).

²⁷ Ezért érvel Riley amellett, hogy a klasszikus szerződéselméletek kulcskérdése az „akarat”: hogyan motiválhatók a – korábban külső kényszernek engedelmessé váló cselekvők arra, hogy önként korlátozzák személyes érdekeiket a kollektív érdekekért (Riley, 1982: 22)?

Míg Hobbes a hipotetikus természeti állapotot tartja a legijesztőbb lehetőségnek minden ésszerű cselekvő számára, Rousseau szerint a tényleges történelmi társadalmak sem nyújtanak ennél sokkal biztatóbb kilátásokat. Szerinte az emberiség története az egyenlőtlen ségek és igazságtalanságok különböző formáinak története, amit a kulturális fejlődés és civilizált rend csak részben kompenzál. Mivel a fennálló társadalmi rendek mindig is szenvedést és a többség szabadságának korlátozását eredményezték, a vallási rend által immár egybe nem tartott, modern társadalom megalapozásának feladata nem oldható meg csupán a természeti állapot háborús fenyegetésére való hivatkozással. Ugyanilyen fontos feladat felmutatni a történelmileg makacsul fennmaradó igazságtalanságok leküzdésének emancipációs potenciálját is. Csak úgy lehet motiválni a reménytelenül alárendelt helyzetben lévő cselekvőket arra, hogy feladják a személyes érdekük követésének korlátlan szabadságát, ha egy olyan alternatív hatalmi struktúra lehetőségét mutatjuk fel, amely lehetővé teszi a tényleges szabadságot. Rousseau szerint a társadalmi szerződés tétje nemcsak az, hogy a természeti állapot káosza helyén rendet teremtsen, hanem az is, hogy az egyenlőtlen *status quo* helyén egy igazságosabb rendet hozzon létre – olyat, amiben a tényleges szabadság is lehetséges, nem csupán annak korlátozott vagy illuzórikus változata. Egy ilyen átalakulás alapja az egyéni érdekhez és vágyakhoz fűződő, korlátlan szabadságról való kollektív lemondás, az „általános akarat” (volonté générale) javára. Ennek az önkorlátozásnak a következményeként a kiváltságok igazságtalansága átadja helyét az egyenlőség igazságosságának, amit a mindenkire egyformán alkalmazott, általános törvények biztosítanak (Rousseau, 2002: 164).

Hobbes és Rousseau két ellentétes motivációs bázist vázol fel, amelyek egyaránt képesek arra ösztönözni a cselekvőket, hogy korlátozzák a személyes céljaik követésének szabadságát. Bizonyos értelemben két fenomenológiai forгатókönyvet dolgoztak ki a modern társadalmak megalapozása számára. Hobbes számára a korlátlanul szabad másoktól való félelem az, ami arra készíti az egyéneket, hogy mindenki mással együtt feladják saját szabadságukat a hatalmat monopolizáló állam javára. Rousseau számára a szabadság látens lehetőségébe vetett remény az, ami arra ösztönzi az egyént, hogy a személyes érdekek követését az általános akaratnak való alárendelődéssel váltsa fel. Ebben az értelemben az előbbi forгатókönyv egy *negatív igazodási motivációra* utal (a korlátlan szabadságuk okán halálos veszélyként észlelt másoktól való félelem), az utóbbi pedig a társakhoz való *igazodás pozitív motivációs* bázisát írja le (az önkény és igazságtalanságok által alapértelmezésben felfüggesztett, általános szabadság megteremtésébe vetett remény). E magyarázatok kétféle választ adnak arra a kérdésre, hogy miért érdekelt minden ésszerű cselekvő, saját egyéni szabadsága önkorlátozásában. Hobbes és Rousseau a társadalmi rend komplementer „igazodás motivációs” bázisát dolgozta ki, amelyek a társadalmi integráció két fenomenológiai modalitásaként értelmezhetők újra.

A társadalmi szerződések a társadalmi kapcsolatok kiszámíthatóságára vonatkozó ígéretet tartalmaznak: Hobbes számára ez a végső soron veszélyes másoktól való viszonylagos biztonságot jelenti, Rousseau számára pedig egy olyan konstellációt, amely lehetővé teszi a cselekvők számára, hogy aktualizálják az egyébként elérhetetlen potenciálokat. E látens ígéretet abban az értelemben a társadalmi lét fenomenológiai alapjaként funkcionálnak, hogy körvonalazzák a cselekvők várakozási horizontját. Ahogy az ezekre támaszkodó cselekvések elterjednek, úgy bevett interakciós gyakorlatok alakulnak ki körülöttük, amelyek mintaként szolgálnak a jövőbeli társadalmi cselekvések számára (Berger és Luckmann, 1966). Ebben az értelemben a társadalmi szerződések fenomenológiai modalitásai nemcsak értelmet adnak a társas viszonyoknak, hanem különböző integrációs mechanizmusokat is intézményesítenek. Ez az összefüggés lehetővé teszi, hogy a szerződéselméletek szintjén nyert belátásokat az integrációs modellek szintjén

kamatoztassuk, és elemezzük, a különböző cselekvéskoordinációs mechanizmusok negatív és pozitív modalitásait.

Míg a társadalomelméletek a társadalmi renddel többnyire az integrációs mechanizmusok tipológiájának formájában foglalkozik, addig a társakhoz való igazodás motivációs bázisáról többé-kevésbé megfelelnek. Ezen a ponton feltárul e társadalomelméletek egy vakfoltja: vizsgálódásaikat nem a társadalmassulás motivációs bázisára vonatkozó fenomenológiai kérdéssel kezdik (mi motiválja a cselekvőket arra, hogy a társadalmi létet válasszák a kiilleszkedés helyett?), hanem az integráció technikai-funkcionális kérdésével (milyen mechanizmusok képesek a társadalmi rend fenntartására?). E hangsúlyváltásra utalva, belátható, miként egészítik ki a társadalmi szerződéselméletek az integrációs modelleket: az elméletalkotás egy elfeledett szintjének felidézésével, lehetőséget nyújtanak horizontjuk kitágítására. Az integrációért felelős cselekvéskoordináció minden mechanizmusa esetében feltehető a negatív és pozitív modalitásokra vonatkozó kérdés: hogyan működnek azokban az esetekben, amikor a cselekvők csak azért támaszkodnak rájuk, mert félnek egy alternatív konstellációtól, és azokban az esetekben, amikor úgy vélik, hogy a *status quonál* ígéretesebb konstellációt eredményeznek? Amellett, hogy a szerződéselméletek segítségével, az egyes integrációs mechanizmusok kétféle modalitásának leírása irányába kibővíthető a társadalomelméletek horizontja, az igazodás motiváció perspektívájából a modernizációs dinamikák egy látens szintje is hozzáférhetővé válik. Minden történelmi konstelláció esetében felmerül a negatív és pozitív modalitások arányának kérdése: egyensúlyban vannak-e, avagy valamelyik túlsúlyban kerül? A következő két szakaszban a klasszikus és késő modernitással kapcsolatban vizsgálom meg e kérdéseket, néhány emblemikus társadalomelmélet alapján.

Klasszikus modernitás: a negatív és pozitív integráció törékeny egyensúlya

A klasszikus modernitás egy retrospektív kifejezés, ami késő modernitással való összevetés perspektívájából születik: e korszakot azoknak az integrációs mechanizmusoknak a feloldódása jellemzi, amelyek eredetileg a premodern társadalmassulási kereteket váltották fel. Ahogy a teológiai dogmák helyét átvették a tudományos ismeretek, a „használati értéket” háttérbe szorította a „csereérték”, és a reprezentatív nyilvánosság átadta helyét az „okoskodó” polgári nyilvánosságnak, nemcsak a társas viszonyok kiszámíthatatlansága nőtt meg, hanem a biztonság és kontroll újfajta érzése is megszületett. A klasszikus modernitás nyilvánvaló dekonstrukciós hatása ellenére is megteremtette a maga „hagyományát”, ami szubsztantív dogmák helyett formális tudásra épült, és „őrzők” helyett szakértők tartottak fenn (Giddens, 1994). E hagyomány fokozatos felbomlása egy új korszak hajnalát jelzi, amit nemcsak a cselekvéskoordináció új mechanizmusai, hanem a negatív és pozitív modalitásaik egyensúlyának átkonfigurálódása is jellemez. A következő szakaszban Durkheim és Weber elméleteit idézem meg a klasszikus modernitás leírásához, és Habermas elméletére támaszkodom annak paradoxonjai kapcsán.

Durkheim a modernizációt funkcionális differenciálódásként értelmezi: míg az egymáshoz hasonló cselekvőkből álló archaikus társadalmak mechanikusan – a kollektív tudat révén – integráltak, addig a főként specializált cselekvőkből álló modern társadalmak – a munkamegosztás révén – organikus szolidaritás keretében integráltak. Fontos megjegyezni, hogy a modern társadalmak sem kizárólagosan támaszkodnak az organikus szolidaritás szerződéses integrációs mechanizmusaira: a szerződések betartása olyan erkölcsi kötelek függvénye, melyek csak a kollektív tudat szintjén alapozhatók meg. Miközben a modernizáció utat nyit a szolidaritás új

formájának (ami a kölcsönös függőségen, az egyéni lehetőségek kiteljesedésén és az összességében megnövekedett társadalmi produktivitáson alapul), egyúttal új – a funkcionálisan differenciált társadalom koordinálásával és szabályozásával összefüggő – nehézségeket is teremt (Durkheim, 2013). E társadalmi patológiák közé tartozik az igazságtalan elosztás (a társadalmi pozíciók közti különbségek nem az erőfeszítések különbözőségéből fakadnak) és az anómikus munkamegosztás (a munkaerőpiac normatív rendjének felborulása). Ahogy e patológikus „társadalmi tények” interiorizálódnak, a társadalmi diszfunkciók mellett személyes szenvedést is eredményeznek, ami a legszélsőségesebb esetekben öngyilkossághoz vezethet (Durkheim, 1951).

Weber a modernizációt – az élet különböző területeit egyaránt átható – instrumentális racionalizálódásként értelmezi. A formális, kalkulatív racionalitás nemcsak a gazdaságban (kapitalizmus) és a politikában (bürokrácia) fejeződik ki, hanem a mindennapi életet (optimalizált hétköznapi rutinok) és a kultúrát (tudomány, modern zene) is érinti. Ez egyrészt a társadalmi integráció – jogi-bürokratikus uralom által biztosított – páratlan hatékonyságához vezet (Weber 1978: 954). Az uralom instrumentális racionalitást kifejező típusa nem a hagyományokon, a karizmán vagy a vallási értékeken alapul, hanem az általánosan alkalmazott törvényeknek való kollektív alárendeltség kiszámíthatóságán és igazságosságán. A hatékonyságnövekedés mellett „világ varázstalanodása” azoknak a szubsztantív értékeknek az elvesztéséhez is vezet, amelyek értelmet adhatnának az instrumentális cselekvésnek. Ez az „értelemvesztés” az instrumentális racionalizáció paradoxonját fejezi ki: miközben a cselekvők a partikuláris feladatokat egyre hatékonyabban oldják meg, a cselekvés tényleges értelme egyre kevésbé hozzáférhető számukra (Weber, 1946).

Durkheim és Weber, eltérő ismeretelméleti és módszertani kiindulópontból, a modern társadalmak kulcsfontosságú integrációs mechanizmusait azonosítja, valamint kidolgozza az ezek kibontakozásából eredő emancipációs és patológikus potenciálokat. Ennek megfelelően a klasszikus modern konstelláció jellemzéséhez először is fel kell térképezni ezen integrációs mechanizmusok pozitív (remény által motivált) és negatív (félelem által motivált) modalitásait. Míg az igazodás pozitív motivációját a modernizáció által lehetővé tett új lehetőségek fejezik ki, addig a negatív motivációs bázis a meghaladni kívánt premodern gyakorlatokhoz kapcsolódik. Az igazodás pozitív és negatív motivációinak egyensúlyát ezen áttekintésre támaszkodva lehetséges elemezni, a modern és a premodern integrációs formák közti dinamikát és kölcsönhatásokat leíró kordiagnózisok segítségével.

Durkheim szerint a munkaerőpiac felelős a funkcionálisan differenciált társadalmi tevékenységek koordinálásáért. A munkamegosztás rendszerébe való bekapcsolódás pozitív motivációs alapja nem más, mint annak a reménye, hogy a saját szakértelmünkért cserébe mások szakértelméből profitálhatunk. A specializációnak köszönhetően mindenkinek jobb esélye van szükségletei kielégítésére, ami az életminőség általános növekedését eredményezi. Ebben az értelemben a munkamegosztás nemcsak magánérdeket, hanem szakmai elhivatottságot és a – Rousseau-i értelemben vett – „általános akarat” alapuló szolidaritást is kifejez. Strukturális szinten ezt a konstellációt a javak igazságos elosztása jellemzi, amely lehetővé teszi a cselekvők számára, hogy személyes céljaikat funkcionális szerepeik betöltésével valósítsák meg. Mivel a funkcionális munkamegosztás a szegmentálist váltja fel, negatív motivációs bázisa az utóbbihoz kötődő fenyegetésekre utalva jellemezhető. Az archaikus társadalmakban a rendet represszív törvények tartják fenn, amelyek megbosszulják a rituálisan fenntartott kollektív tudat normatív előírásaitól való eltérést. Ebből a szempontból a restitutív jogon alapuló rend elfogadását a merev, egyént korlátozó mechanikus szolidaritástól való félelem motiválhatja. Az igazodás pozitív motivációjától eltérően, ebben az esetben a munkamegosztás rendszerébe történő részvétel nem implikál sem

hivatástudatot sem valamiféle anticipált általános akarattal való azonosulást – ehelyett kizárólag az elnyomó rend zsarnokságának távoltartása áll háttérben. A negatív modalitás intézményesítése egy egyenlőtlen, de nem teljesen önkényes és kiszámíthatatlan újraelosztási rendszert eredményez, ami ugyan akadályozza a cselekvőket abban, hogy maradéktalanul megvalósítsák személyes vágyaikat, de legalább a fokozatos gyarapodás lehetőségét biztosítja számukra.

Weber szerint a jogi-bürokratikus legitimitáció felelős a racionális társadalmi rend fenntartásáért. A pozitív igazodás motiváció ez esetben a társadalmi cselekvés racionalitáspotenciáljának aktualizálásához fűződő reményekben rejlik. A kapitalista-ipari termelési mód, az állam bürokratikus intézményrendszere és a szerződéses személyközi kapcsolatok mind a hatékonyság és a számonkérhetőség szempontjai szerint szerveződnek. Mivel a formális racionalitás elvein nyugvó társadalmi kapcsolatok egyszerre biztosítják a természet hatékony technikai uralását és a társadalom jogállami eszközökkel történő igazságos szabályozását, valójában minden racionális cselekvő magánérdekét is szolgálják. A jogi-bürokratikus uralom a hagyományos, karizmatikus és hierokratikus ideáltípusok alternatívája, ami azt is jelenti, hogy a negatív igazodás motiváció e formáktól való félelemmel függ össze. Mivel a társadalmi kapcsolatok ezen ideáltípusait az instrumentális racionalitás korlátozott változatai jellemzik²⁸, úgy lehet érvelni, hogy a jogi-bürokratikus uralom elismerését negatívan motiválja az ilyen korlátozott cselekvőperspektíváktól való félelem. Vagyis, az univerzális jogállami logikának való alárendelődés a hagyományok céltalanságától, a karizma önkényétől és a hierokratikus uralom dogmatizmusától való félelmen alapul. Az ilyen értelemben, negatív módon megalapozott jogi-bürokratikus uralom azonban nem képes ígéretes jövőhorizontot biztosítani. Ehelyett kompromisszumként választják: nem hatékonysága miatt, hanem azért, mert – potenciális patológiái ellenére is – kevésbé fenyegető, mint az irracionális, ellenőrizhetetlen alternatívák. Az ilyen modalitás intézményesítése kizárólagos, potenciálisan dogmatikus, „jogpozitivistá” uralomhoz vezet, amely ugyanakkor e korlátozott formában bár, de mégis magában foglalja a racionalitás ígéletét.

Az organikus szolidaritás és a jogi-bürokratikus uralom pozitív és negatív modalitásának bemutatása után, azok egyensúlyát a kordiagnózisok alapján lehet tisztázni. Sem Durkheim, sem Weber számára nem kérdés, hogy a modernizáció megváltoztathatatlan tény. Az organikus szolidaritás vagy a jogi-bürokratikus uralom, az általuk kínált lehetőségek miatt, széles körben elfogadott, egyúttal a cselekvők számára megkérdőjelezhetetlen alapja a társadalmi valóságnak – mindezek a jellemzők erősítik a pozitív igazodás motivációt. Ugyanakkor, Durkheim és Weber egyaránt azonosítanak az egyént érintő társadalmi diszfunkciókat és patológiákat is. Az anómia, az igazságtalanság vagy az értelemvesztés ára az általuk okozott egyéni szenvedéssel mérhető – e a tendenciák gyengítik a pozitív igazodás motivációt. Továbbá, mindketten amellet érvelnek, hogy az integráció modern mechanizmusai nem kizárólagosak. Következésképpen a mechanikus szolidaritás vagy a korlátozott racionalitáson alapuló uralom veszélyei továbbra is valóságosak – ezek felelősek az negatív igazodás motivációért. E többretegű diagnózisok alapján úgy érvelhetünk, hogy a klasszikus modernitást a pozitív és negatív igazodás motiváció kényes egyensúlya jellemzi, kijelölve a korszak fenomenológiai textúráját: az előbbit a modernizációs vívmányok erősítik, de az új kihívások beárnyékolják, míg az utóbbit a nemkívánatos régi mechanizmusok érvényesülésének tovább elő veszélye erősíti. Ennek megfelelően a negatív és pozitív integráció

²⁸ Schluchter szerint a hagyomány az eszközökre való kizárólagos összpontosítást, az affektivitás a vágyak reflektálatlan követését, az értékracionalitás pedig az eszközökre, célokra és értékekre való összpontosítást fejezi ki, függetlenül azok következményeitől (1985: 134).

egyensúlya a vívmányok látványosságától, a patológiák kezelésétől, valamint a régi gyakorlatok beágyazottságától függ.

Még ha ez a törékeny egyensúly a 20. század elején általános tapasztalat lehetett is, a konstelláció azóta megváltozott. Habermas tökéletes példája annak, hogyan értelmezte ezeket a változásokat a háború utáni társadalomelmélet. Ő nemcsak Durkheim és Weber gondolatait fejleszti tovább, hanem egyben a modernizáció új, visszafordíthatatlan veszélyeit is azonosítja, amelyek az igazodás negatív és pozitív motivációinak egyensúlyát érintik. Habermas a modernizációt mind a cselekvőperspektíva, mind az intézmények racionalizálásának szintjén értelmezi. Az előbbi az életvilág növekvő átláthatóságában fejeződik ki, amely a kölcsönös megértést lehetővé tevő torzítatlan beszédaktusokból ered. Az utóbbit a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumokon (mint például a pénz vagy a jog) alapuló rendszerek funkcionális differenciálódásaként írja le. A kommunikatív életvilág és rendszerek a társadalom duális modelljét jelölik ki, amiben a két – különböző mechanizmusok által integrált – szféra kiegészíti egymást. Viszonyuk azonban nem szimmetrikus, amennyiben a rendszerek az életvilág elégséges racionalizáltságától (vagyis a szimbolikusan általánosított médiumok feldolgozásának képességétől) függenek. A társadalmi patológiák mindkét szinten megjelenhetnek. Az életvilág esetében a kommunikatív cselekvés torzulásai továbbra is értelemvesztéssel és anómiával fenyegetnek (Habermas, 1987: 143). A rendszerek esetében a funkcionális elégtelenség adaptációs kudarckokat eredményezhet, melyek potenciálisan legitimációs válsághoz vezethetnek (Habermas, 1975). Az integráció egyik vagy másik szféráját érintő veszélyek mellett még súlyosabbak azok a paradoxonok, amelyek a modernizációs projekt egészét fenyegetik: ahogy a funkcionálisan differenciálódó rendszerek, hatékonyságuk miatt folyamatosan bővülnek, a mediatisált kommunikáció kiszorítja a beszédaktusokat az interakciók teréből. Ez ugyanannak az életvilágban rejlő racionalitási potenciálnak a feloldódásával fenyeget, amely lehetővé teszi a rendszerek kialakulását és racionalizálódását. Ebben az értelemben az instrumentális racionalizáció önpusztító „gyarmatosító” erővé válik (Habermas, 1987: 196).

A klasszikus modernitás integrációs mechanizmusainak e továbbfejlesztett elmélete lehetőséget biztosít a kommunikatív életvilág és a rendszer modalitásainak elemzésére. Az előbbi pozitív motivációja a torzítatlan, morális elismerést és racionalitást egyaránt magában foglaló kommunikáció lehetőségeiből ered. Ha csak a jobb érv határozza meg egy interakció kimenetelét, akkor nemcsak az autonómia tapasztalatai születnek meg, hanem az adott közösség számára hozzáférhető legracionálisabb válaszok is. A kommunikatív cselekvés negatív motivációja a személyközi interakciók alternatív koordinációs mechanizmusára, az életvilág természetes beállítódására való hivatkozással magyarázható. Megkérdőjelezhetetlenek lévén, az ilyen dogmatikus horizontok elválaszthatatlanok az olyan nyílt vagy rejtett hatalmi viszonyoktól, amelyek feloldhatatlan konfliktusokat implikálnak. A kommunikatív cselekvés negatív igazodás motivációja az effajta kilátástalan konfrontációtól való félelmen alapul. Ilyenformán a „jobb híján” választott kommunikatív cselekvés nem ígér sem erkölcsi autonómiát, sem a racionalitás iránti elkötelezettséget, csupán a konfrontáció elkerülésének lehetőségét. Összességében a negatív modalitást a gyanakvás elfojtott hermeneutikája jellemzi: eszerint a kommunikatív cselekvéstől megértés nem várható, legfeljebb az erőszak minimalizálása.

A rendszerintegráció pozitív igazodás motivációs modalitása az adaptáció ígéletén alapul. Amennyiben a rendszerek lehetővé teszik a környezet differenciált megfigyelését és a hatékony, adaptív kontrollt, úgy a beléjük vetett bizalom is megerősödik. A rendszerintegráció negatív igazodás motivációja a nyelvi kommunikáció kontingenciáira való hivatkozáson alapul. Az életvilág fragmentálódásával és az egymással egyre kevésbé átfedő életformák elterjedésével, a kölcsönös

megértés lehetőségfeltételei romlanak. Ez végső soron a közös jelentések előállításának, a normák megalkotásának és az identitáskonstrukciónak az ellehetetlenüléséhez vezet. Ha a rendszerek létét ezek a – kommunikáció elégtelen formájából fakadó – félelmetes tapasztalatok igazolják, akkor valójában nem implikálnak azonosulást és bizalmat. Csupán a lehetetlené vált személyközi kommunikáció miatti kétségbeesés következtében, vagyis jobb híján választják őket. Annak ellenére, hogy az ilyen kényszeredett rendszerintegrációt a hatékonyság és adaptivitás ideáljával való azonosulás hiánya jellemzi, még mindig képes lehet elégséges motivációs bázist biztosítani a mediatizált interakciók számára.

Habermas diagnózisa alapján úgy tűnik, hogy az igazodás pozitív és negatív motivációinak, Durkheim és Weber által a 20. század elején felismert, törékeny egyensúlya a század második felében már elkezdett erodálódni. Egyrészt amellet érvel, hogy az életvilág kommunikatív és a rendszerek instrumentális racionalizálódása a modernizáció tagadhatatlan, de nem kizárólagos tendenciái. Másrészt azt is állítja, hogy ez a kényes egyensúly megváltozóban van: a racionalizáció kommunikatív és instrumentális aspektusának konfliktusa, vagyis az életvilág gyarmatosítása miatt az elért eredmények fenntarthatatlanná, a patológiák pedig kezelhetetlenné válnak, aminek következtében megnő a premodern cselekvéskordinációs formákhoz való regresszió esélye. Mindent egybevetve, Habermas perspektívájából úgy érvelhetünk, hogy a modernizációs paradoxonok következtében, a negatív igazodás motiváció súlya növekszik. A következő szakaszban, a késő modernitás kordiagnózisai alapján, e tendenciai tágabb következményeit vesszük számba.

Késő modernitás: a negatív integráció születése

A késő modernitásról folyó diskurzus az instrumentális racionalitás és funkcionális differenciálódás eredményeként létrejött integrációs mechanizmusok felbomlásának különböző aspektusait vizsgálja. Bizonyos értelemben ezek az átalakulások a gyarmatosítás-tézis által jelzett destruktív potenciálok kiteljesedését jelzik. Habermas ugyan sohasem elemezte részletekbe menően a rendszergyarmatosítás empirikus következményeit, de Beck és Castells elmélete alapján ezek rekonstruálhatók. A globális információs kapitalizmus kezelhetetlen kockázatainak és kizsákmányoló hálózatainak megjelenése egyaránt a kizárólagossá váló instrumentális racionalitás önpusztító potenciálját fejezi ki. E folyamatok előrehaladtával nemcsak a modernizáció vívmányai gyengülnek, hanem regresszív és korábban nem látott társadalmi zavarok is megjelennek. Ennek megfelelően a Beck és Castells által elemzett átalakulások nemcsak az életvilág gyarmatosításának empirikus következményeire világítanak rá, hanem segítenek megérteni a negatív és pozitív igazodás motivációk egyensúlyának megváltozását is.

Beck a kapitalista-ipari termelés és a kockázatkezelés logikája közötti különbségtétellel húzza meg a határt „egyszerű” és „reflexív” modernitás között. A késő modernításban nem maguk a kockázatok újak, hanem azok konfigurációja és jellege. Az ipari társadalmakban megjelentek az emberi tevékenységből eredő kockázatok (pl. környezetszennyezés, gazdasági válságok), valamint az ezek mérésére és ellensúlyozására alkalmas szakértők által történő kezelési kísérletek (pl. közegészségügy, társadalombiztosítás). A 20. század második felére azonban ez a képlet megváltozott: új, emberi tevékenységből eredő kockázatok kerültek előtérbe (pl. atomenergia, géntechnológia), amelyeket a meglévő, szakértői tudáson és biztosításokon alapuló eljárásokkal immár nem lehet kezelni. Ez az átalakulás a társadalmi integráció minden szintjét érinti: a korábban szakértőinek minősített kérdések a politikai viták részévé válnak; mivel a

kockázatkezelés nemzetállami eszközei elégtelennek bizonyulnak, a globális beavatkozás iránti igény erősödik; a redisztribúciós logika alapján képződő társadalmi nagycsoportok (osztályok vagy státuszcsoporthatárai a kockázati logika erősödésével elmosódnak; e strukturális pozíciókban lehorgonyozott ideológiák elveszítik jelentőségüket; az egyéni életutak mintázatai kiszámíthatatlanná válnak. A klasszikus modern integrációs mechanizmusok felbomlása ugyanakkor új lehetőségekkel is jár: a társadalmi kényszerstruktúrák gyengülése következtében az egyéni reflexivitás fokozódik. E kompetencia válik a késő modern cselekvők prosperitásának kulcsává, akik magukra maradnak a kockázatkezelés feladatával (Beck, 1992: 136). Adaptív potenciáljának köszönhetően, a reflexivitás képes az instrumentális társas cselekvések sikerét biztosítani – így a lokális életvilágok és interakciók szervezésében fontos tényezővé válik. Nem kínál azonban olyan univerzálisan hozzáférhető mechanizmust, ami képes a makro szintű cselekvéskoordinációra – ebben az értelemben nem hozza létre a társadalmi integráció új paradigmáját.

Castells szerint a modernitás új korszaka azzal kezdődik, hogy az ipari fejlődési módot (ami a hatékony energiatermelésen alapul) felváltja az információs fejlődési mód (ami az információ hatékony feldolgozásán alapul). Ezt az átalakulást a számítástechnikai és információtechnológiai forradalom és a nemzetközi pénzügyi piacok deregulációjának párhuzamos folyamatai tették lehetővé. E változások kombinációjának eredményeként a kapitalizmus globális változata alakult ki, ami egyre inkább a gazdasági információk valós idejű, globális szintű feldolgozásával termel értéktöbbletet.²⁹ Míg a klasszikus modernitásban a nemzetállamok képesek voltak szabályozni piacaikat és csökkenteni negatív externáliákat, addig a késő modernitásban a szabályozatlan globális piac ellenőrizhetetlenné válik, így az egyéni és szervezeti cselekvőket újfajta alkalmazkodásra kényszeríti. A legfontosabb kompetencia a rugalmasság lesz: mivel a globális kereslet és kínálat kiszámíthatatlanul változik, ingadozását valós időben kell követni. Ezt a gyors terjeszkedést (fellendülés idején) és leépítést (visszaesés idején) lehetővé tevő hálózati struktúrák képesek biztosítani. Amellett, hogy a hálózatok a siker kulcsai a globális információs piacon, számos új kihívást is implicálnak: az egyéni és a helyi idő a globális hálózatok virtuális ritmusához igazodik; a kollektív reprezentációk és identitások a kulturális hálózatokban elosztott jelentéseknek vannak alárendelve; a nemzetállamok veszítenek ágenciájukból a globális aktorokkal szemben (Castells, 2010). Összességében a hálózat mint a szociabilitás alapja hasonló a Beck által leírt reflexivitáshoz: lehetőséget nyújt a struktúrák felbomlásával jellemezhető új konstellációhoz való alkalmazkodásra, de nem nyitja meg az integráció új horizontját.

A késő modernitás kordiagnózisainak e két alaptípusát felvázolva, immár lehetőség nyílik a modernizáció – Habermas által kolonizációként leírt – paradox tendenciáinak érdemi elemzésére. A klasszikus modernitásban bekövetkezett szakadás okainak megnevezésekor Beck az újonnan megjelenő, visszafordíthatatlan kockázatokra, Castells pedig az információs fejlődési módra épülő globális hálózati kapitalizmusra utal. Különbségeik ellenére mindkét jelenség középpontjában az ellenőrizetlen instrumentális racionalizáció nyomai találhatók: az új kockázatok a termelékenység optimalizálását célzó új technológiák következményeként születnek, míg a globális piacot a hatékonyabb információfeldolgozási képességek és a kizárólagos profitabilitás motiválta dereguláció hívja életre. Mindkét esetben a kontrollálatlan instrumentális racionalizálódás az, ami

²⁹ Castells szándéka szerint a globalizáció késő modern változatát mutatja be. Más megközelítések szerint valójában egy szekvenciális történelmi mintázat olyan fázisát írja le, amit elkerülhetetlen összeomlási hullámok követnek (Szokolczai 2016). Ez a perspektíva fontos lehet, amikor a negatív integrációt elméletileg vizsgáljuk: kulcskérdés, hogy a totális dezintegráció vagy inkább egy átalakulás fázisaként tekintünk-e rá.

önpusztító tendenciákat eredményez: egyaránt veszélyezteti a helyi életvilágokat és az emberi lét természetes környezetét.

Az irreverzibilis kockázatok és a globális piacok annyiban is hasonlítanak egymásra, hogy mindkettő új technikákat hív életre, amelyek csak részben képesek kezelni a késő modern kihívásokat. A reflexivitás és a hálózatosodás lehetőséget nyújt a megnövekedett bizonytalanságokhoz való alkalmazkodásra és a flexibilitás növelésére. Ezek a technikák azonban nem képesek az integráció új paradigmájának megteremtésére. Egyrészt alapvetően exkluzívak: a reflexivitás és a hálózatok csak azoknak segítenek, akik rendelkeznek a működtetésükhöz szükséges kompetenciákkal, de mindenki mást figyelmen kívül hagynak (vö. a globális hálózatok „fekete lyukai”, melyek láthatatlanok a globális nyilvánosság tekintete számára). Másrészt óhatatlanul ideiglenesek: a reflexivitás és a hálózatok kompromisszumos, lokális megoldást nyújthatnak ugyan egy adott problémára, de általánost már nem. Mivel mindkettő egy kiszámíthatatlan konstellációhoz való alkalmazkodás szükségességéből született, reaktív, nem pedig proaktív jellegűek. Ebben az értelemben a reflexivitás és a hálózatépítés alkalmi, partikuláris sikerei nem alakíthatók át általános gyakorlattá: mivel semmi sem biztosítja sikerüket a gyorsan változó jövőben, kontingensek maradnak.

A késő modernitás elméletei nemcsak a rendszerkolonizáció szubsztantív következményeiről tájékoztatnak bennünket, hanem az igazodás negatív és pozitív motivációi közti egyensúly átrendeződéséről is. Egy olyan konstellációt írnak le, amelyben a racionalitáson és funkcionális differenciálódáson alapuló integrációs mechanizmusok felbomlanak, és nem állnak rendelkezésre olyan alternatívák, amelyek képesek lennének egy stabil és általános struktúrát fenntartani.³⁰ Ebben az értelemben a késő modernitást az integrációs nehézségek és az emancipációba vetett remény elvesztése egyformán jellemzi. Ebből azonban korántsem csak a társadalmi kapcsolatok általános beszűkülése vagy meggyengülése következik; legalább annyira az együttműködés módozatainak átalakulása is. Ahelyett, hogy az új lehetőségekbe vetett reményre és a fenyegetettségétől való félelemre egyaránt támaszkodnának, a késő modern társadalmi kapcsolatok túlnyomórészt az utóbbira épülnek, ami egy olyan életvilágot eredményez, amelyet a hiátus tapasztalata jellemez.³¹ E konstelláció „negatív integrációként” definiálható abban az értelemben, hogy a cselekvéskoordinációs mechanizmusok működésének módja egy dominánsan félelemteli életvilágot tart fenn. A negatív integráció egyfelől a meggyengült, de még jelen lévő klasszikus modern cselekvéskoordinációs mechanizmusokat érinti: azok pozitív igazodás motivációja csökken, míg a negatív dominánssá válik. Másfelől az új integrációs technikákat érinti: ezek kizárólag negatív igazodás motiváción alapulnak.

Ahogy a klasszikus modern integrációs mechanizmusok esetében, a premodern társadalmassági formák negatív referenciapontként szolgáltak, a reflexivitás és a hálózatépítés esetében a torzult (gyarmatosító) klasszikus modern integrációtól való félelem az, ami az együttműködés negatív motivációjának elsődleges forrása. A reflexivitás esetében ez azt jelenti, hogy a félelem forrása a veszélyes társadalmi technológiák alkalmazása, amelyek a saját céljaik

³⁰ Bauman a „cseppfolyóssá válás” kifejezést használja az ilyen folyamatok leírására (2000), Szokolczai pedig „állandó liminalitásról” beszél (2017).

³¹ Fontos megjegyezni, hogy az ilyen életvilágot nem egyszerűen az értelem hiánya jellemzi, sokkal inkább úgy írható le, mint ami a negativitások köré épül. Ebben az értelemben olyan új elméleti megközelítést igényel, melynek célja a hiány konstitutív szerepének, identitásokat és társadalmi interakciókat szervező képességének konceptualizálása (egy ilyen kísérletet lásd: Scott, 2017). Mások kétkedőbben ítélik meg egy ilyen elméletalkotás lehetőségét: ha az általános emberi létet szigorúan a stabilitás feltételei között tartjuk lehetségesnek (Szokolczai 2015), akkor a negativitás soha nem válhat fundamentális tényezővé.

szempontjából hatékonyak ugyan, de teljesen elhanyagolják azon cselekvők jólétét, akiket negatív externáliák érintenek. Ha a reflexivitás ilyen igazodás motiváción alapul, akkor azt nem a bizalom, hanem a gyanakvás táplálja: nem tartalmazza az egyén élete feletti kontroll ígérését, csak az átmeneti kárcsökkentés esélyét. Strukturális szinten ezt a konstellációt olyan reflexivitás jellemzi, ami képtelen megbízhatóan megvédeni a veszélyektől, legfeljebb lokálisan és átmenetileg hártja el azokat. A hálózatok esetében az együttműködés negatív motivációja a globális piacok romboló potenciáljával függ össze. Ezek korábban nem látott lehetőséget teremtenek a felhalmozásra, ugyanakkor aláássák a mindennapi életvilágot. Ha a hálózathoz való csatlakozást az ilyen szélsőséges eldologiasodástól való félelem motiválja, akkor az eszképiista célt szolgál: a globális piacok negatív externáliáinak általános szintű kezelése helyett, a cselekvő egyéni kiutat keres annak terhei alól. Strukturális szinten e hálózatok nem a globális folyamatok kontrolljára vagy a belőlük származó haszonszerzésre törekcsenek, csupán az ismerősség törékeny tereit próbálják fenntartani.

	pozitív		negatív		a félelem empirikus mintázatai
	igazodás motiváció	integrációs modell	igazodás motiváció	integrációs modell/ adaptációs technika	
munkamegosztás	az élet általános minőségjavulásába vetett hit	méltányos redisztribúció	<i>a represszív kollektív tudattól való félelem</i>	<i>egyenlőtlen, de nem önkényes redisztribúció</i>	<i>az igazságtalantól való félelem</i>
jogi-bürokratikus legitimitás	a közérdek realizálásába vetett hit	inkluzív joguralom	<i>céltalanságtól, affektusoktól, dogmáktól való félelem</i>	<i>exkluzív, de nem irracionális jogrend</i>	<i>az irracionálistól való félelem</i>
kommunikatív cselekvés	morális elismerésbe és racionalitásba vetett hit	torzítatlan beszédaktusok	konfrontációtól való félelem	megbízhatatlanság, de nem erőszakos kommunikáció	bűnözéstől való félelem (paranoia)
rendszer	a környezet kontrollálhatóságába vetett hit	megbízható, adaptív rendszerek	kontingens interakcióktól való félelem	diszfunkcionális, de megbízható rendszerek	az általánosított másiktól való félelem (mizantrópia)
reflexivitás	-		irreverzibilis kockázatoktól való félelem	ideiglenes ártalomcsökkentő reflexivitás	a technológiától és tudománytól való félelem (technofóbia)
hálózatok	-		a globális struktúráktól való félelem	szolidaritást nem ígérő, de ismerős hálózatok	az idegentől való félelem (xenofóbia)

2. táblázat: Az integráció módozatai a késő modernitásban és a félelem empirikus mintái³²

A különböző klasszikus és késő modern integrációs mechanizmusok pozitív és negatív igazodás motivációjának áttekintése (2. táblázat) után kísérletet tehetünk néhány elméleti következtetés összegzésére. A legnagyobb hatású kordiagnózisok alapján úgy tűnik, hogy a késő modernitást a premodern veszélyektől való félelem által motivált klasszikus integrációs mechanizmusok, valamint az ugyanezen kiüresedett mechanizmusok negatív következményeitől való félelemre épülő késő modern adaptációs technikák együttállása jellemzi. Ebben az értelemben a késő modernitás dinamikája a különböző félelmek egyensúlyától függ: ha az előbbi csoportba tartozó félelmek kerülnek túlsúlyba, akkor a premodern integrációs mechanizmusokat kiküszöbölik, miközben a klasszikus modern mechanizmusok kompromisszumos formában, jobb híján választva, megerősödnek. Ha az utóbbi csoportba tartozó félelmek kerülnek túlsúlyba, akkor a klasszikus modern integrációs mechanizmusok meggyengülnek, ami egyúttal utat nyit a premodern mintázatok visszatérése előtt is (amennyiben az ezeket távol tartó erők háttérbe szorulnak).

Ilyenformán a késő modernitás két alapvetően különböző ideáltipikus forgatókönyve körvonalazható. Az elsőt a racionalitáson alapuló, kiüresedett integrációs formák és a dezintegrációhoz való alkalmazkodás technikáinak együttállása jellemzi – vagyis a negatív integráció normalizálódása. A másodikat a klasszikus modern integráció diszkreditálódott mechanizmusait felváltó, késő modern alkalmazkodási technikák expanziója határozza meg – ez a negatív igazodás motivációból fakadó dezintegráció kiteljesedése. Mint minden ideáltípus, a forgatókönyvek célja is az, hogy fogalmi eszközöket kínáljanak az empirikus konstellációk megértéséhez. Az utolsó szakaszban a kortárs „félelem kultúrájára” vonatkozó empirikus elemzéseket tekintek át, ettől remélve, hogy a negatív integráció fenomenológiai következményei megragadhatóvá válnak.

A negatív integráció és a félelem kortárs mintázatai

Amennyiben a félelemérzet növekedését sem az nem magyarázza, hogy a világ objektíve veszélyesebbé vált, sem az, hogy a társadalom általában dezintegrálódik (Elchardus et al., 2008), úgy a félelemérzet növekedését specifikus strukturális okokkal magyarázhatjuk. A klasszikus és késő modern társadalomelméletek kordiagnózisai alapján úgy érvelhetünk, hogy a félelem nem általánosságban növekszik, hanem azokban a sajátos konstellációkban, ahol a negatív integráció ezt implikálja. A félelem társadalmi konstrukciójára vonatkozó empirikus kutatások segítenek pontosítani ezt az elméleti következtetést: a félelem kultúrájának szubsztantív elemei a negatív igazodás motiváció különböző mintáihoz kapcsolódnak. E szintézis segítségével átfogó kép alkotható arról, hogy a negatív integráció absztrakt strukturális modelljéből fakadó sérülékenységet hogyan használják ki a félelem előállításáért és terjesztéséért felelős mechanizmusok.

³² Azok a cellák vannak vastag betűvel szedve, amelyek a késő modernitásra jellemzőek mind a kordiagnózisok, mind a félelem empirikus elemzései szerint. Dőlt betűvel azok vannak szedve, amelyeket az elméletek megjósolnak, de empirikus bizonyítékokkal nem támaszthatók alá. Jelöletlenül maradnak azok a lehetőségek, amelyek mind az elméleti, mind az empirikus adatok szerint eltűnnek a késő modernitásban.

A félelem társadalmi konstrukciójáról szóló első elemzések a „morális pánik” fogalmára összpontosítottak (Cohen, 1972; Young, 1971), mely jelenséget a média által generált rendkívüli félelem-kitörésként értelmezték. E tanulmányok a félelem konstrukciójának klasszikus modern módját írták le: az ijesztő jelenségeket kivételes, devianciaként keretezték, ami azonnali politikai választ igényel. A konstelláció azonban lassan megváltozott, ahogy a morális pánik kivételességét felváltotta a média által naponta közvetített fenyegetésekről, katasztrófákról, tragédiákról és veszélyekről szóló hírek banalitása. A sokkoló, megrázó események gyakori és dramatizált médiareprezentációinak népszerűsége részben azzal magyarázható, hogy képesek a figyelmet orientálni: miközben a nézők a saját felelősségükön túlmutató rendkívüli fenyegetésekkel vannak elfoglalva, mentesülnek saját pragmatikus és egzisztenciális problémáik kezelésének kötelezettsége alól (Glassner, 1999). A figyelmet a személyes problémákról elterelő, félelmetes riportok iránti általános igény annál is inkább fokozódik, hogy a késő modern szubjektum a lehetőségek kezelhetetlenül tág horizontjával szembesülve, eleve bizonytalan pozícióban van (Bude, 2017).

Ezt az alapvető tendenciát tovább súlyosbítja, hogy a félelem konstrukciója elszakad a személyes tapasztalatoktól. Ahogy a tudományos diskurzusok egyre észrevehetőbb fenyegetéseket azonosítanak, a cselekvők világhoz való viszonya átalakul. A környezet, önmagunk és a többiek érzékelése egyre inkább a veszély szemantikájára épül, ami az éberség pragmatikus és morális kötelességét implikálja. Ez egyrészt általános bizalmatlanságot eredményez, ami a másiktól való félelmet felerősíti. A bizalmatlanság nemcsak az ismeretleneket érinti, hanem a saját vonatkoztatási csoport tagjait is, akikre a késő modern cselekvők ugyanúgy közönyös tanúként, potenciálisan veszélyes elkövetőként vagy öntudatlan bántalmazóként tekintenek. Ahogy a veszély lesz a másik percepciójának alapja, úgy normalizálódik egy elidegenedett, mizantrop cselekvőperspektíva (Furedi, 2006). Ennek következtében a társas interakciók elképzelhető formái is a pusztán ártalomcsökkentésre vagy – potenciálisan erőszakos – megelőző intézkedésekre korlátozódnak (Collins 2008). Másrészt az általánosított félelmek a technológiai szférára is kiterjednek: bármely iparilag feldolgozott és előállított fogyasztási cikk (például az élelmiszerek) a gyanakvás tárgyává válhatnak, technofóbiát eredményezve (Fabiansson és Fabiansson, 2016; Ferrari, 2009).

A környezeti és társadalmi veszélyekről szóló tudományos diskurzusok mellett a félelem szemantikája pusztán stratégiai érdekből is fakadhat. A bűnözésről szóló diskurzusok a foucault-i értelemben vett „kormányozhatóság” eszközeiként működtethetők: a társadalmi problémák bűncselekményként való azonosításával a felügyelet és a büntetés logikája lép működésbe. A bűnözésről szóló diskurzus expanziója következtében a mindennapi élet egyre több területe (például a család vagy az iskola) válik a kormányzás tárgyává, ami a cselekvők szabadságát korlátozó, megelőző intézkedéseket eredményez. Ennek következtében nemcsak a demokratikus intézmények – biztonság nevében történő – korlátozása válik gyakorivá, hanem egy paranoid attitűd elterjedése is (Simon, 2007). A belső (pl. bűnözők) és külső (pl. terroristák) ellenségre való rámutatással, a háború szemantika az osztálykonfliktust pacifikálja, a nélkülöző osztályok frusztrációit „deviánsok” vagy „idegenek” elleni gyűlöletbe fordítva át. A médiareprezentációk mellett, a tényleges intervenciók – köztük az elzárás (pl. börtönök, menekülttáborok, gettó) és az erőszak (pl. kínzás, halálbüntetés) – különböző formái is hozzájárulnak a félelem fokozódásához (Skoll, 2010). Az olyan sztereotípiák, mint a „bevándorlóáradat”, táplálják az idegenellenes félelmeket, amelyek nemcsak a külföldiekkel szembeni ellenségeskedést, hanem általában a szolidaritást is aláássák. Azáltal, hogy a kollektív érdekképviselet helyett az áldozati versengés elismerési harcait indukálják, legitimálják a jóléti intézmények általános gyengítését (Linke és Smith, 2009). A xenofób félelmek növekedésének sarokkövei a terrorcselekmények által okozott

kollektív traumák. Az ilyen cselekmények intenzív médiareprezentációja nemcsak a félelem fokozódásához vezet, hanem a szekurizációs politikai válaszokhoz (pl. fokozott megfigyelés) is, amelyek hozzájárulnak a félelem további eszkalációjához (Altheide, 2006).

Nyilvánvaló, hogy a félelem társadalmi konstrukciójáról szóló empirikus elemzések fenti áttekintése korántsem teljes. Ugyanakkor jelentős részben lefedi a nyilvánosságban megjelenő leggyakoribb témákat, valamint az egyének és a különböző intézményi cselekvők közötti interferenciákat. Ez lehetőséget teremt a korábbi elméleti következtetések kibővítésére: annak érdekében, hogy pontosabban megértsük, hogyan működik a különböző integrációs mechanizmusok negatív modalitása, kísérletet tehetünk arra, hogy ezeket összekapcsoljuk a félelem empirikus mintázataival (lásd: 2. táblázat).

A jogi-bürokratikus legitimitáció vagy a munkamegosztás negatív modalitásának következményeként megjelenő félelem elterjedtségére, az empirikus kutatások alapján, kevés jel utal. Sem az igazságtalanságtól, sem az irracionálístól való félelem nem tűnik meghatározónak a késő modernitásban. Ezzel szemben a kommunikatív cselekvés és a rendszerek negatív modalitásából eredő félelem, a bűncselekményektől való paranoid félelem és a másiktól való mizantróp félelem formájában nyilvánulhat meg. A kizárólag a konfrontációtól való félelem miatt kezdeményezett kommunikáció, az embereket agresszorok és áldozatok csoportjára osztó, bináris megkülönböztetés dominanciájára utal. Ezt az életvilágot erősítik a médiabeszámolók és a bűnözés köré összpontosító társadalompolitikák, amelyek a másikat gyanúsítják, az ént pedig potenciális áldozatnak állítják be. A bizonytalan és esetlegesnek minősülő nyelvi interakciók meghaladása által igazolt rendszerek a másik kompetenciájába vetett bizalmatlanságot és a konszenzus lehetőségébe vetett hit hiábavalóságát fejezik ki. Ez a felfogás rezonál az általános korrupciónról szóló médiadiskurzusokkal, összességében a negatív igazodás motiváción alapuló rendszerintegráció mizantróp tapasztalatát eredményezve.

A reflexivitás és a hálózatok negatív modalitásából származó tapasztalatok a technológiai világgal szembeni ellenséges attitűdökkel és az idegenekkel szembeni xenofóbiával hozhatók összefüggésbe. Az ártalomcsökkentésre korlátozódó reflexivitás a tudomány és a technológia egyoldalúan aggasztó megítéléséhez vezet. Mivel a szakértői és ezoterikus szemantikák összemosódásával egy diszkreditált, ambivalens diszkurzív tér jön létre, a szakértelem áldozatául esik a negatív integrációnak, és végül maga is félelem forrásává válik. A kizárólagosan a gazdasági és kulturális globalizáció korlátjaira koncentrálnak minden „idegent” egyoldalúan, kizárólag negatívan ítélik meg: elnyomóként vagy egyszerűen fenyegetőként tekintenek rá, miközben a másiktól való tanulás lehetősége vakfoltban marad számukra. A másság veszélyesként (pl. terror) vagy kényelmetlenként (pl. kulturális különbségek) történő keretezése a nyilvánosságban xenofób érzelmeket generál, kifejezve a hálózatok absztrakt negatív modalitásaihoz kapcsolódó konkrét tapasztalatokat.

Még ha a félelem ezen empirikus mintázatai csak néhányat is jelenítenek meg a negatív igazodás motiváció sok más lehetséges megnyilvánulása közül, segítségükkel elképzelhető, hogy a negatív integráció fenomenológiája hogyan magyarázza a félelem késő modern expanzióját. A félelem empirikus mintázatait az integrációs mechanizmusok átalakuló modalitásának szemszögéből kell megérteni, mivel azok teremtik meg a félelemre való fogékonyság strukturális feltételeit. Az igazodás motiváció szintjén kidolgozott összefüggések között a félelem empirikus szociológiája is hasznos iránymutatásokat találhat. Szemben a legtöbb empirikus kutatással (Tudor 2003: 245), amellyel érvelhetünk, hogy a félelem terjedése nem egy általános kulturális átalakulás, amit a társadalmi kapcsolatok felbomlása vagy a sajtó elfogultsága okoz. Ehelyett a különböző szubsztantív félelemek, különböző integrációs mechanizmusokból álló konstellációkban

terjednek, melyekre egyaránt jellemző a negatív igazodás motiváció túlsúlya. Ebben az értelemben, a félelem expanziójának hátterében az áll, hogy egyre több cselekvő szocializálódik negatív integrációval jellemezhető konstellációkban. Azzal, hogy ezek a cselekvési szférák folyamatosan emlékeztetik őket a bizonytalanságra és ambivalenciára (kockázatok), miközben csak félmegoldásokat (hálózatok, reflexivitás) biztosítanak, megakadályozzák az identitás lehorgonyzását és az életvilág belakását. Egy eredendően ambivalens, barátságtalan világ horizontját tartják fenn. Ezen a ponton a félelem nemcsak mennyiségileg gyakori, hanem minőségileg is egyre meghatározóbb tapasztalattá válik: fokozatosan leválik a konkrét cselekvéshelyzetekről, generalizálódik. Amennyiben az egész életvilág a félelem köré épül, a generalizált szorongás alaphangoltság lesz – e tapasztalat részleteit az ötödik fejezetben vizsgálom.

Harmadik fejezet: Az indirekt fájdalomból származó hatalom – A biomedikális fájdalomkezelés történeti fenomenológiája

A fizikai fájdalom az egyik legelemibb emberi tapasztalat. Ennek ellenére értelmezése korántsem magától értetődő: biomedikális perspektívából a test fiziológiai állapotaként írható le; fenomenológiailag egy figyelmen kívül nem hagyható, mielőbbi intervenciót igénylő benyomásként. Kettős beágyazottsága a fájdalmat a biológiai és a kulturális szféra határán helyezi el (Schleifer, 2014: 54). Lévén kellemetlen – vagy bizonyos esetekben elviselhetetlen – érzet, minden társadalom kialakítja a fájdalom kezelésének módjait. Ezekbe beletartoznak a fájdalom eredetére vonatkozó magyarázatok, a kezelés technológiai, valamint a fájdalom elviselésének és csillapításának morális ökonómiáját keretező normatív szabályok. A fájdalom azonban nem csupán külső forrásokból származó, adottságként megmutatkozó jelenség. A társadalmi cselekvők maguk is előidézhetik és – szándékosan vagy akaratlanul – használhatják. Kettős természete révén képes közvetíteni a biológiai és a társadalmi között: fájdalmat okozva, a világra vonatkozó elemi értelmezések lerombolhatók és átírhatók, ezáltal a társadalmi viszonyok átrendezhető. Ilyenformán az erőszakra és kínzásra a hatalmi viszonyok létesítésének ideáltipikus eszközeként tekinthetünk (Scarry, 1985: 27). Az a fájdalomérzet, amelyet egy másik szubjektum okoz, nemcsak az elszenvető jelenségeit rombolja le, hanem az alárendeltség tapasztalatát is megteremti, mivel a fájdalmat okozóknak egyúttal hatalma van a fájdalom megszüntetésére is. Az, aki fájdalmat okoz, nemcsak az életvilág érvényességét szünteti meg, hanem a világnak új értelmet adó autoritásként is megjelenik. Ennek megfelelően a fájdalom társadalomtörténetének is két dimenziója van: magába foglalja a kezelésére irányuló értelmezéseket és technológiákat, valamint a fájdalom okozásának – egyszerre hatalmi és szubjektív (Foucault, 1982) szerepet betöltő – különböző módjait. Ráadásul e dimenziók nem függetlenek egymástól: a fájdalom ontológiai és episztemológiai diskurzusai keretezik a fájdalomokozás bevett formáit; a hatalmi struktúrák pedig befolyásolják a fájdalom kezelésének narratíváit és tapasztalatait.

Az elemi összefüggés ellenére a fájdalom kezelésének és használatának genealógiai elemzései ritkán kapcsolódnak egymáshoz. A modern szubjektum fájdalomhoz való viszonyát leginkább azok a társadalomtörténeti és orvosi antropológiai elemzések tárgyalták, amelyek vagy a premodern (Enenkel, 2009) vagy a nem nyugati (Throop, 2010) „másikkal” való összehasonlításon alapulnak. Ezek az elemzések olyan diszkurzív átalakulásokat elemeznek, amelyek a „biomedikális paradigma” megszületését és elterjedését magyarázzák. A fájdalom pozitivistá átkeretezésének következményeként megszűntek azok a vallási és erkölcsi narratívák, amelyek a nem-modern értelmezéseket uralták. A fájdalom ebben a redukcionista keretben elsősorban testi patológiák és működési zavarok következményeként értelmezett. A modern szubjektum fájdalomhoz való viszonya arra a kísérletre korlátozódik, hogy megszüntesse annak objektív okát – vagy ha ez nem lehetséges, akkor az általa okozott szubjektív szenvedést csökkentse. Ezen a ponton több kérdés is felvethető: milyen következményekkel jár a fájdalom „varázstalanodása” a hatalom megalapozására nézve; bevész-e hatalom az elsősorban biomedikális módon felfogott fájdalom okozása révén; hogyan hat ez az átalakulás a késő modern szubjektum konstitúciójára?

A hatalom alapjaként felfogott fájdalom átalakulása az erőszakra fókuszáló történeti elemzésekkel rekonstruálható. Ezek megállapítják, hogy az erőszak általános szintje drasztikusan csökkent a modernitásban (Muehle, 2012). A „civilizációs folyamatnak” köszönhetően a fizikai

bántalmazás mind a nyilvános, mind a privát szférából száműzetett, miközben a hierarchiák fenntartásának finomabb módjai váltak meghatározóvá (Elias, 2000). E következtetések ugyanakkor több kérdést is felvetnek: hogyan hat ki a modern (az erőszaktól nagymértékben elszakított) hatalom a szubjektum fájdalomhoz való viszonyára; milyen mechanizmusok helyettesítik a fizikai erőszak szándékos alkalmazását a hatalom megalapozásában; milyen következményekkel jár mindez a „szubjektíváció” (Foucault, 1982) folyamatára?

E kérdések megválaszolása céljából történeti fenomenológiai elemzést végzek. Először a fájdalom fenomenológiai rekonstrukciójára teszek kísérletet. Husserl és Merleau-Ponty elemzései alapján a fájdalom tapasztalata és a világhoz való testi viszonyulásra (embodiment) gyakorolt hatása kerül tárgyalásra. E vizsgálódásokat Scarry, a fájdalomnak a hatalom bevésése során betöltött konstitutív szerepére vonatkozó elemzéseivel egészítem ki. A második és harmadik szakaszban ezt az összetett fogalmi keretet alkalmazom a fájdalomhoz való viszony kora és késő modern ideáltípusának kidolgozásakor, társadalomtörténeti és orvosi antropológiai forrásokra támaszkodva. A fájdalomkezelés történeti technológiáinak és az erőszak politikai használatának összekapcsolása, a modern hatalom sajátos genealógiáját vázolja fel, amely összefonódik a hegemónná váló biomedikális paradigma történetével. Az utolsó fejezetben kísérletet teszek arra, hogy Foucault biohatalom-konceptióját kritikai szempontokkal egészítsem ki. A fájdalom történeti fenomenológiája alapján lehetőség nyílik a „közvetett fájdalomtól származó hatalom” ideáltípusának bevezetésére. Az ilyen hatalom nem az alárendeltek közvetlen bántásán alapul, hanem a fájdalom kezelésének visszatartott lehetőségére támaszkodik. A fájdalom, amit nem szándékosan okoznak, hanem egyszerűen csak – a beígért biomedikális megoldás ellenére – hagynak fennmaradni, a látens fájdalomkóros funkcionális megfelelőjévé válik. Ennek következtében nemcsak egy megfoghatatlan, elérhetetlen hatalom képe vésődik be, hanem egyúttal ön-tárgyasító szubjektivitások alakulnak ki, amelyek fogékonyak az addiktív viselkedésmintákra.

A fájdalom társadalmi fenomenológiája

A fájdalom ontológiai státusza ambivalens: legtöbbször a testben lokalizálható; másrészt beazonosítható szervi okok nélkül is felbukkanhat, ami potenciálisan pszichés eredetre utal. Husserl fenomenológiai elemzése szerint e dilemma feloldásához az élő-test (Leib) és a tárgy-test (Körper) megkülönböztetésére van szükség. A fájdalom nem magyarázható kizárólag e két dimenzió egyikére utalva, mivel mindkettőhöz kapcsolódik. Míg a „természetes attitűd” nyugalmi állapotában a test az én eleve adott, reflektálatlan alkotóeleme (Husserl 1989: 159), addig a fájdalomélmény következtében távolság születik a tudat és a test között. A test a fájdalomban tárggyá alakul át: többé már nem a szabad akarat instrumentuma, hanem – a tudathoz képest – külsődleges, kontrollálhatatlan erők által meghatározott dolog (Geniusas, 2017). Ilyenformán a fájdalom transzformatív élmény: átformálja az önmagunkhoz és a világhoz fűződő viszonyt (Husserl, 1989: 160). Husserl elemzését Merleau-Ponty kiegészíti (Carman, 1999): szerinte a test és a világ szétszalazhatatlan komplexumot alkot (Merleau-Ponty, 1962: 206). Ez azt jelenti, hogy a fájdalom nem egyszerűen egy tapasztalat a többi között, hanem elemi szinten átalakítja a lehetőségtér totalitását: az a világ, ami korábban tele volt lehetőségekkel, a fájdalomélmény következtében áthatolhatatlan akadályok sűrű szöveteként mutatkozik meg. Ebben az értelemben a súlyos fájdalom nem egyszerűen tárggyá alakítja át a saját testet, hanem a világ egészét teherre vagy elviselhetetlen totalitássá változtatja (Svenaesus, 2015).

Bár a filozófiai fenomenológia lefekteti a fájdalom társadalomtudományos elemzésének alapjait, Scarry korszakalkotó könyve volt az, ami megnyitotta az utat egy fundamentálisan társadalmi megközelítés előtt. Segít abban, hogy a különböző filozófiai fenomenológiákra jellemző, tisztán episztemológiai megközelítéstől a fájdalom politikai dimenziójának elemzése felé mozduljunk el. Scarry atipikus kiindulópontot választ: ahelyett, hogy a véletlen sérülésekre vagy betegségekre összpontosítana, a kínzás vagy a háború során okozott sebeket (vagyis *par excellence* társadalmi jelenségeket) állít középpontba. E döntés következményekkel jár a fájdalom fenomenológiájának egészére nézve, mivel hozzáférést biztosít azokhoz az aspektusokhoz, amelyek az episztemológiai megközelítések vakfoltjában maradnak.³³ Scarry szerint a fájdalom – annak ellenére, hogy nyelv előtti tapasztalat – kihat a fennálló interszjektív jelentéshorizont egészére: képes eltörölni és átírni a valóság értelmezéséhez használt szemantikákat (Scarry, 1985: 27). Ezt a destruktív potenciált használja ki a kínzás folyamata: a kínzó által okozott fájdalom kitölti az életvilág horizontját, egészen addig a pontig, amíg az áldozat a fájdalomélmény által meghatározott tárgytestre nem redukálódik. Az extrém fájdalom elsőprő élménye felülírja az emlékeket, nyelvi struktúrákat, személyiségjegyeket és diszpozíciókat. A kínokért felelős személy nem egy átlagos másikként, hanem egy kvázi-omnipotens entitásként mutatkozik meg, akinek nemcsak az áll hatalmában, hogy elpusztítsa a szubjektum számára adott világot, hanem az is, hogy visszaadja azt. Ezért a kínzók mindig arra törekzenek, hogy a fájdalom egyértelmű forrásaként tüntessék fel magukat: ez az oksági kapcsolat megkérdőjelezhetetlen tekintélyt vés az áldozatba. Céljuk, hogy a világot a fájdalom által meghatározott pusztá test és az annak sorsa felől döntő, mindenható külsődleges akarat ellentétére redukálják (Scarry, 1985: 57).

A hatalom hosszútávú megalapozásához azonban önmagában nem elegendő a korlátlan fájdalom fakticitása. Ehhez az áldozatot a testi funkciók legelemibb szintjén kell elidegeníteni önmagától, amire azáltal nyílik lehetőség, hogy az eredetileg élvezeti forrásként szolgáló viselkedési és cselekvési formákat a kínok terepévé alakítják át (így például az evés helyébe az éhezés, a szabad mozgás helyébe a kényelmetlen testtartás lép). A test fájdalom révén történő, külső akarat általi birtokbavételével a szubjektum nem pusztán tárggyá redukálódik, hanem egy önmagából kifordított létformává: a kínzó nem egyszerűen elveszi az áldozattól a teste feletti elemi kontrollt, hanem állandósítja a megfosztottság élményét (Scarry, 1985: 51). Az önmagától való elidegenedés testi szinten megtapasztalt hasadásélménye alapozza meg az életvilág nyelvi horizontjának és az értelemtili világnak az átkeretezését. A kínzás sohasem csak a fájdalom okozásáról szól; magában foglal kommunikatív elemeket is: annak során a kérdések hangzanak el, melyekre az áldozat felelni hivatott. E pseudo-dialógusnak csupán látszólagos funkciója az információgyűjtés, a tényleges cél az áldozat életvilágának fokozatos átfigurálása. Ahogy a fájdalomhoz hozzákapcsolódnak a kínzó által hallani kívánt válaszok, úgy az alárendelődés az interakciók nyelvi szintjére is kiterjed: a világ értelmezésének kizárólagos forrásává az – okozott fájdalom révén a világ totalitását formálni képes – kínzó válik (Scarry, 1985: 49).

Bár a kínzás a fájdalom megélésének szélsőséges helyzete, a Scarry által azonosított folyamatoknak általános következményei is vannak. A kínzás struktúrája nemcsak a fájdalom destruktív és konstitutív aspektusára világít rá, hanem egyúttal azt is feltárja, hogy az alárendeltség tapasztalata hogyan születik meg a fájdalom okozásának aktusában. Természetesen az olyan fájdalom esetében, amit nem egy felismerhető ágens okoz (azaz nem a bántalmazás vagy kínzás eredménye), a hatalom benyomása nem jelenik meg explicit módon. Ez azonban nem teszi

³³ Természetesen Scarry megközelítésének is megvannak a maga vakfoltjai: kritizálták mind a fájdalom „megmagyarázhatatlanságának” túlhangsúlyozása (Fannin, 2019), mind a test-elme dualizmus újbóli bevezetése miatt (Dawney és Huzar, 2019).

azt nem létezővé: a fájdalom tapasztalata óhatatlanul magával vonja a fájdalom okára és felelőssére vonatkozó kérdést.³⁴ Így még egy a társaktól látszólag független fájdalom esetében is elkerülhetetlenek az arra vonatkozó kérdések, hogy „miért is történik ez?” és „ki vagy mi tehető felelőssé?” Felmerül az értelmezés igénye, ami sohasem egy semleges magyarázat formáját ölti, hanem magában foglalja az alárendeltségre – vagyis a fájdalom feltételezett forrására – vonatkozó reflexiót is. Más szóval, a fájdalom – akár expliciten, akár impliciten – megidézi a hatalom és az alárendelődés horizontját, még akkor is, ha az oka nem azonosítható. Ez utóbbi esetben egyfajta indirekt hatalom kerül azok kezébe, akik a fájdalom domináns narratíváit és technológiáit kezelik.

E következtetés nyitja meg az utat a késő modern fájdalom társadalmi fenomenológiája előtt. A fájdalom értelmezése és kezelése történetileg kontingens folyamat, ami nemcsak a diskurzusokat érinti, hanem azokat a struktúrákat is, amelyek implicit vagy explicit módon fenntartják a hozzá kapcsolódó domináns narratívákat. A továbbiakban e szinteket egyaránt érintő társadalomfenomenológiai megközelítést alkalmazok, miközben megpróbálok választ adni a következő kérdésekre: miként kereteződik a fájdalom a kora- és késő modernitásban; milyen hatalmi formát alapoznak meg az e keretezésekre épülő praxisok; és hogyan hatnak e hatalmi formák a késő modern szubjektivitásokra?

Kora modern fájdalom: a transzcendentális és a biomedikális keretezés között

Ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk, hogyan használják és értelmezik a fájdalmat a kortárs társadalmakban, a közvetlen társadalomtörténeti előzményekkel való összehasonlítás hasznosnak bizonyul. A korai modernitás egy liminális konstelláció, amelyet a középkori civilizációtól a szekularizált modern életforma felé való fokozatos elmozdulás jellemez. A fájdalom átalakuló értelmezési keretei azokból a társadalomtörténeti forrásokból rekonstruálhatók, amelyek a mindennapi cselekvők attitűdjeire; a kialakuló biomedikális diskurzusokra; és az erőszak átalakuló kontextusára összpontosítanak. Természetesen egy ilyen hatalmas szakirodalom átfogó áttekintése egy könyvfejezet keretében lehetetlen feladat, ezért jelen elemzés célja is szerényebb: egy ideáltipikus modell kidolgozására teszek kísérletet, melynek célja koherens módon leírni, hogyan értelmezték, kezelték és használták a fájdalmat az átalakuló kora modern Európában.³⁵

A fájdalomhoz való mindennapi viszonyulást érintő legfontosabb átalakulás a szekularizáció fogalmán keresztül ragadható meg. Ahogy arra az első fejezetben is kitértem, a középkori civilizációban a fájdalom elválaszthatatlan volt a transzcendentálistól: a legalapvetőbb szinten isteni büntetést jelentett, amelyet az üdvösség kedvéért el kell viselni. A munkához, betegséghez vagy sérülésekhez kapcsolódó fájdalmat egyaránt az eredendő bűn (és a személyes bűnök) elkerülhetetlen következményeként kezelték, így ezek csökkentését nem tekintették legitim célnak (Le Goff, 1992: 235). Ebben az összefüggésben a fájdalmat vagy az üdvösség eszközeként

³⁴ Bendelow és Williams mellett érvel, hogy a fájdalom megtapasztalása a teodicea kérdését implikálja (1995: 93). Scarry szintén a hit kialakulását (vagyis egy transzcendentális tekintély létrejöttét) magyarázza azzal, hogy rámutat az anyagtalan (tehát sérthetetlen) Isten és a megtestesült (tehát sebezhető) ember közötti ontológiai különbségre, amely megkérdőjelezhetetlen alárendeltséget alapoz meg (1985: 183).

³⁵ Az alább hivatkozott történeti források a kora modernséget nagyjából a 15. és a 18. század közötti időszakként határozzák meg, amelyet a vallási és szekuláris világnézetek, valamint társadalmi struktúrák párhuzamos létezése jellemez. Szubsztantív események szintjén a reformáció, az új világ felfedezése, az empirista tudomány születése, a kommercializálódás, a politikai forradalmak voltak a kor meghatározó kollektív tapasztalatai (Enekel 2009).

kultiválták (pl. a flagelláns mozgalom), vagy az emberi létezés szükséges elemeként eltűrték (vö. a fájdalom neo-sztoikus értelmezése szerint az túl van az általunk befolyásolható dolgok körén, ezért el kell fogadni – Enenkel, 2009). A korai modernitásban a fájdalom e vallási alapokon nyugvó morális ökonómiáját fokozatosan kiegészítette egy instrumentális paradigma: a pedagógia a tanulási készség fokozása érdekében kezdte alkalmazni a testi fenytést, a fájdalom és az emlékezet összekapcsolásának elméletére alapozva (Training, 2009); a polgárság pedig önkizsákmányoló munkaetikára kezdett támaszkodni (a személyes szenvedést profitra cserélve – Weber 2005). Az instrumentalizált fájdalom ezen példái már nem transzcendentális, hanem kalkulatív logikát követtek: a fájdalmat egy cél szükséges eszközének tekintették. Ennek következtében a szenvedés középkorra jellemző, feltétel nélküli elfogadása fokozatosan kiegészült a hasznos és haszontalan fájdalom megkülönböztetésének szándékával (Moscoso, 2012: 84). A fájdalom elviselése már nem vallási-morális kötelezettség volt, hanem az elérhető cél hasznosságának értékelésétől függött. Ha nem szolgált semmilyen értelmes célt, a megszüntetése maradt az egyetlen logikus módja a hozzá való viszonyulásnak.

A kora újkori orvostudomány nem maradt független e teológiai-morális keretek átalakulásától. A fájdalom sokáig nem állt az orvosi figyelem középpontjában, inkább kellemetlenségként kezelték (amennyiben megnehezítette a sebészeti beavatkozásokat). A fájdalmat a testen belül lokalizálták, miközben alapvetően mechanikus kérdésként keretezték (Schoenfeldt, 2009). Míg a fájdalomcsillapításról szóló laikus és szakértői diskurzusok nem különültek el markánsan a kora újkor hajnalán, fokozatosan kialakult egy önálló orvosi diskurzus. Ez a fájdalmat olyan jelenségként értelmezte, amit az orvostudománynak objektíven kell mérnie (Tousignant, 2014). Később ez teremtett alapot arra, hogy az orvostudomány igényt tartson a fájdalomra vonatkozó tudás monopóliumára, miközben magukat a fájdalomban szenvedő szubjektumokat kizárták az értelemadás folyamatából. Mindazonáltal a fájdalomcsillapítás sokáig a laikus és szakértői tudás határán helyezkedett el, amit a népi medicinából származó technikák elterjedt használata is kifejez. Az első fájdalomcsillapítókat többfunkciós eszközként használták, a nyomott hangulattól, kimerültségtől, szorongástól vagy fizikai fájdalomtól kezdve szinte bármilyen szenvedésteli állapot megelőzésére vagy kezelésére. E kora fájdalomcsillapító szereket a modernizálódó élet különböző szenvedésformáinak általános ellenszereként használták (Culley, 2014). Ebben az értelemben a célzott fájdalomcsillapítók a szenvedés vallási narratíváinak és rituáléinak alternatívájaként – és később riválisaként – születtek.

A fájdalom megbízható megszüntetésére alkalmas technológiák felfedezése a korai modernitás végét jelzi a fájdalomcsillapítás történetében. A fájdalom biomedikális eszközökkel történő megszüntetésének képessége az aneszteziológia megszületésével vált kétségtelenné. Míg korábban a sebészeti beavatkozások közben az szubjektumok extrém fájdalmat tapasztaltak, addig ezek az új technológiák a klinikai szférát alapvetően átalakították: egy steril, kontrollált, fegyelmező tér jött létre, ahol a biomedikális autoritás elválaszthatatlan volt a fájdalom kezelésének képességétől (Moscoso, 2012: 114). Természetesen, mivel a fájdalom szabályozásának hatékonysága egy ideig kontingens maradt, a fájdalmat be- és kikapcsolható testi funkcióként leíró neurológiai értelmezés csak a biomedikális fájdalomcsillapítók tökéletesedésével vált hegemónná. A biomedikális diskurzus dominanciáját ugyanakkor többféle megközelítés is megkérdőjelezte a modernizáció során: a protestantizmus amellett érvelt, hogy a szenvedés továbbra is vallási jelentést hordoz, amit az evilági létben kell feltárni (Korstein, 2009); a romantika és a szentimentalizmus a fájdalom egzisztenciális értelmét védte, így folytatta a középkori értelmezést, még ha szekularizált módon is (Moscoso, 2012: 84); a hipnózis elméletei megkérdőjelezték a fájdalom testi természetét (Moscoso, 2012: 127).

Ilyenformán a korai modernitást egyrészt a fájdalom meggyengült, de tovább élő teológiai-morális keretezése, valamint az újonnan kialakuló, korántsem hegemon orvosi keretezés együttélése jellemezte. E kétértelműség hatotta át a fájdalomkozás történetét is. A „civilizációs folyamat” alapjaiban alakította át a fizikai erőszak társadalmi kapcsolatokban betöltött szerepét: míg a középkorban a hatalmon lévők (azaz a nemesség) kiváltsága volt, hogy affektusaik szerint szabadon cselekedjenek (akár erőszakos módon is), addig az újkorban az önuralom fokozatosan erény lett, ami az erőszak száműzését eredményezte a nyilvános terekből (Elias, 2000). A morális rendnek ezt az átalakulását számos új intézményi gyakorlat megjelenése tette lehetővé, amelyek képesek voltak határt szabni az erőszaknak (elsősorban azoknak a többnyire fiatal, nőtlen férfiaknak a felügyelete révén, akik a legnagyobb számban voltak felelősek érte). E gyakorlatok nemcsak az erőszakot monopolizáló állami rendészeti technológiák tökéletesítését foglalták magukban, hanem a „különleges figyelmet” igénylő serdülők kormányzását is (Muchembled, 2012).

Az affektus-szabályozás civilizálásával és a potenciális elkövetők pacifikálásával párhuzamosan, az igazságszolgáltatás rendszere is átalakult: a nyilvános kínzások és kivégzések látványosságát a börtön korrekciós logikája váltotta fel, ami a bosszú és az elrettentés nyilvános demonstrálása helyett a fegyelmezésre irányult (Foucault 1995). Ezek az átalakulások kiegészültek a nyilvánosság érzékenységének növekedésével: a másik fájdalom iránti együttérzés erkölcsi imperatívusz lett, így a fájdalmat egyre kevésbé nevelő célú büntetésként, hanem kellemetlen látványként fogták fel, amit – hacsak nem racionális cél indokolja – meg kell szüntetni, minimalizálni vagy legalább elrejtteni (Moscato, 2012: 70). Bár e párhuzamos folyamatok egyaránt az erőszak csökkenésének irányába mutattak, az átalakulás nem volt sem lineáris, sem pedig általános. A történeti gyilkossági ráták alapján úgy tűnik, hogy az általános csökkenés helyett inkább az erőszak marginalizálódásáról lehet beszélni: ahelyett, hogy teljesen eltűnt volna, az erőszak a társadalmi és térbeli perifériákra száműzetett (McMahon et al., 2013).

Összességében a fájdalom kora újkori kezelése és használata ambivalens képet mutat. A passzív, differenciálatlan középkori viszonyulás (amely teológiai alapokon nyugszik) fokozatosan kiegészült egy instrumentális megközelítéssel; a laikussal keveredő orvosi gyakorlatot a fájdalom egyre hatékonyabb kezelése és az ebből következő instrumentális diskurzus váltotta fel; mindeközben az erőszak mint rendi privilégium a nyilvánosságból a társadalom peremére száműzetett. E tendenciák egyike sem vált azonban kizárólagossá, hiszen a korábbi gyakorlatok, ha gyengített formában is, de fennmaradtak. Ebben a konstellációban a fájdalom legfőbb jellemzője a diszkurzív kontingencia lett: a premodern keretek már nem határozták meg, a modern keretek még nem jelöltek ki evidens értelmezési keretet. A középkorral ellentétben, amikor a fájdalom büntudatot implicált, miközben az evilági és transzcendens hatalmi viszonyokat megalapozta, a fájdalom kora újkori konstrukciója megszűnt egyértelmű, hatalmi struktúrákat bevéső potenciál lenni. Kitágult a fájdalom értelmezésének horizontja, így a transzcendentális és naturalizáló szemantikák összetett játéktere jött létre: ha az egyik nem bizonyult hatékonynak, a másik helyettesíthette. Ez kihatott a fájdalomra ráépülő hatalmi struktúrára is: az többé nem kapcsolódott sem egy megkérdőjelezhetetlen isteni rendhez, sem egy megkérdőjelezhetetlen természeti rendhez. Egy olyan hegemoniától mentes konstellációként mutatkozott meg, ami e két tartomány közötti ingázáson alapult.

Ebben az értelemben a korai modernitásban a fájdalom kérdése nyitottá vált, semmilyen végső válasz nem jelölte ki horizontját. A fájdalommal kapcsolatos kontingencia következtében, az attól elválaszthatatlan hatalom szövege is meggyengült. Mivel az erőszakot száműzték a nyilvánosságból, és a fájdalom feletti kontroll sokáig csak részlegesen valósult meg, a hatalom

mint olyan kontingenssé vált. Bizonyos értelemben ezek az átalakulások hozzájárultak a szabadság expanziójához mind egyéni (személyes autonómia igénye), mind kollektív szinten (politikai forradalmak). Mivel a hagyományos hatalom meggyengült, a fájdalom és az erőszak transzcendentális és naturalizált paradigmáinak átmeneti vákuumából adódóan, a cselekvőknek lehetőségük nyílt arra, hogy autonóm módon kísérletezzenek önmagukkal. A késő modern hatalom sajátosságai egy ilyen liminális konstellációval való összehasonlítás során tárulnak fel: a fájdalomhoz való viszony kontingenciájának megszüntetése nemcsak a szenvedés történeti fenomenológiája szempontjából kulcskérdés, hanem egy új hatalmi struktúra megszilárdulása vonatkozásában is.

Késő modern fájdalom: a hegemón medikalizáció következményei

Bár a vallási és a biomedikális paradigma néhány évszázadon át párhuzamosan létezett, rivalizálásuk a modern orvostudomány hatékonyabbá válásával lezárult. Az új technológiák, amelyek nemcsak a fájdalom csökkentésére, hanem biológiai okainak kezelésére is képesek voltak, megkérdőjelezhetetlen tekintélyt biztosítottak a természet objektív igazságának szakértőjeként fellépő orvosi diskurzus számára. E tekintély a hatékonyság ígéretere támaszkodott, amit a csökkenő halálozási arányokat mutató statisztikák (Woods, 2007) és a mindennapi tapasztalatok egyaránt alátámasztottak. A korábban kockázatos életesemények (például a szülés) és fertőzések (például a tuberkulózis) kezelhetővé váltak (McKeown, 2004), miközben a közvélemény figyelmét az egészséges környezet (higiénikus és szennyezetlen munka- és lakóhely) és életmód (megfelelő egészségmagatartás) egyre jobban foglalkoztatta (Madsen, 2017). E tendenciáknak köszönhetően nemcsak a várható élettartam, hanem az egészség minősége is javult, ami nagyban hozzájárult a biomedikális paradigma legitimációjához. A vitathatatlan sikerek ellenére, ugyanakkor egyre inkább láthatóvá váltak annak vakfoltjai és paradoxonjai is, ami a pozitivisták diskurzus kritikáját vonta magával.³⁶

E bírálatok között a legfontosabbak a betegség-egészség megkülönböztetéssel operáló biomedikális diskurzus expanziójára vonatkoznak: a klinikai kontextusból a mindennapi élet területére kilépve – a természettudományos szakértelem megkérdőjelezhetetlen tekintélyére támaszkodva – a biomedikális szakértők normalizáló szerepet töltenek be. Ennek egyik következménye, hogy az „egészség” szűk kritériumaira redukálódik a cselekvők elismerésre méltósága, ami egyaránt átalakítja a másikkal és önmagához fűződő viszonyukat (Rose, 1999a: 74). Másfelől az erőszak pacifikálására irányuló civilizációs folyamat is összekapcsolódik a biomedikális diskurzussal: az erőszak törvényi szankcionálását fokozatosan kiegészíti az erőszaktevő medikalizálása, aminek eredményeként a megelőzés fokozatosan a pszichológiai tudományok feladatává válik.³⁷ A „normális viselkedés” és a „személyiségfejlődés” szabványosított modelljeit a pszichológiai tudományok dolgozzák ki, amelyek az erőszakos viselkedést pszichopatológiaként értelmezik újra. E modellek nemcsak a nyilvánosságot befolyásolják, hanem megalapozzák az állami szociális intézmények működését is (Rose, 1999b: 123). Mindezen erőfeszítések együttes

³⁶ Az alább elemzett reflexiók többsége nem morális megközelítésű (azaz nem kérdőjelezi meg a modern biomedicina aktorainak jóindulatát), hanem strukturális: a nem szándékolt következmények kiemelésével a fájdalomkezelés paradox potenciálját tárják fel, függetlenül a gyógyítók szándékától.

³⁷ Ez persze nem jelenti az erőszak mint olyan felszámolását: annak exportált vagy marginalizált formái nemcsak léteznek, hanem a fájdalomkódzás új technológiáinak bevezetésével virágoznak is (McSorley, 2019).

eredményeként az erőszak nemcsak a nyilvánosságból szorul ki egyre inkább, hanem a pszichorovosi diskurzus általi átkeretezését követően a privát szférában is állami felügyelet alá kerül (Clark, 2011).

Összességében, kiforrott formájában a biomedikális diskurzus a fájdalom minden formájának – beleértve a betegséget és az erőszakot is – értelmezésében és kezelésében kulcsfontosságúvá vált. E hegemonia egy új hatalmi struktúra hajnalát jelzi, ami a közvetlen erőszak helyett a diskurzusra és a fegyelmezésre támaszkodik. Foucault szerint e komponensek lesznek a modern „biohatalom” alapjai, ami a „kormányzás” technológiáin keresztül az élet legelemibb aspektusai (például a táplálkozás vagy a szexualitás) felett is növekvő kontrollt gyakorol (Foucault, 1997).

A fájdalom késő modern konstrukciójára vonatkozó legtöbb elemzés e kordiagnózisra támaszkodik elméleti háttérként. Ha azonban komolyan vesszük Scarry társadalom fenomenológiai elemzését és a fájdalomkezelés kora újkori történetét (lásd: az első két szakaszt), akkor Foucault diszkurzív biohatalomról alkotott koncepciója egyoldalúnak bizonyul. Még ha a fájdalom biomedikális kontrollja és az erőszak biopolitikai csökkentése – vagyis összességében a különböző forrásokból származó fájdalom kiiktatására tett kísérletek – kétségtelenül hozzájárultak is a hatalom új, diszkurzív-felügyeleti logikájának kialakulásához, ez nem teszi a fájdalmat irrelevánssá a hatalom modern bevésése szempontjából. Még ha a kormányzás diszkurzív technológiai képesek is látszólag fájdalommentes keretek között kontrollálni az egyén viselkedését (normalizálva az önfegyelmezés technikáit), nincs okunk azt gondolni, hogy az alárendeltség bevésése – fenomenológiai értelemben – függetlenedik a fájdalom tapasztalatától. Mivel Foucault alapvetően a szubjektíváció és a hatalom összefüggéseire összpontosít (Foucault, 1982), a fájdalom-tapasztalat nem jelenik meg központi elemként elmélete horizontján. A fájdalom mind az orvostudomány, mind a büntetés társadalomtörténete szempontjából releváns ugyan számára, ám elsősorban a premodernitás kontextusában. Megközelítése szerint a hatalom modern formájának specifikuma épp abban áll, hogy nincs ráutalva direkt módon a fájdalomra: ha úgy tetszik, a hatalom fájdalom általi megalapozásának gyakorlata a modernitásban elavulttá válik. Ilyenformán Foucault – és azok, akik az ő nyomdokaiba lépnek – elszalasztják annak lehetőségét, hogy a modern hatalom kérdését a fájdalom medikalizált paradigmájának perspektívájából vessék fel.

Ebben a szellemben eljárva, az alábbiakban a fájdalom fenomenológiájából indulok ki: Scarry nyomán úgy érvelhetünk, hogy a fájdalom elkerülhetetlenül magában foglalja az alárendeltség tapasztalatát, még akkor is, ha annak forrása nem triviális. Mivel a fájdalom a modernitásban – a hatékony csillapítási technológiák megjelenése, valamint az erőszak visszaszorítása ellenére – korántsem szűnt meg, amellet érvelhetünk, hogy tapasztalata továbbra is hozzájárul a hatalom bizonyos formájának bevéséséhez, még ha közvetett módon is. Ez azt jelenti, hogy a medikalizáció és a civilizáció nem egyszerűen a hatalom új diszkurzív logikáját hozza létre, amely felváltja a – fájdalomkózosásra és tűrésre alapozott – tradicionális-vallási formát. Ehelyett hipotézisem az, hogy a biomedikális keretek közé beágyazott fájdalom a hatalom alternatív struktúráját hozza létre: a direkt fájdalomkózosás és naturalizált szenvedés helyett, a fájdalom indirekt módon vesz részt az alárendeltségi viszonyok konstrukciójában, ami azonban mégiscsak a fájdalomból származó hatalmat eredményez.

A medikalizált fájdalomból származó, indirekt hatalom koncepciója több szempontból is ellentétje és komplementere a biohatalom elméletének: a biomedikális szakértelem sikerei helyett, annak kudarcaira összpontosít, amelyek a fájdalom tartós tapasztalatához vezetnek, nem pedig a diszkurzív hatalom – önfegyelmezési technikákban manifesztálódó – inkorporálásához; a biomedikális diskurzus hegemoniáját sajátos teherként veszi figyelembe (melynek következtében

tanácstalanná és tehetetlenné válnak mindazok, akiket nem tud a medikális paradigma kezelni), ahelyett, hogy kizárólag a kontroll hatékony technológiájaként tekintene rá; a hatalmat negatív módon (a fájdalom hiányzó kezelése révén) konstituálódóként értelmezi, nem pedig pozitív módon (a normalizáló diskurzusok fájdalomcsillapító potenciáljukkal indokolt kiterjesztése felől). A medikalizált fájdalomról származó hatalom empirikus leírása céljából azokra az orvosi antropológiai esettanulmányokra támaszkodhatunk, amelyek a kortárs társadalmak fájdalommal foglalkozó biomedikális gyakorlatát elemzik. Meglátásaik segítenek megérteni nemcsak azt, hogy e hegemon paradigma milyen helyzetekben vall kudarcot a fájdalom kezelésében, hanem azt is, hogy milyen következményei vannak egy olyan fájdalomnak, aminek e paradigma ígérete szerint, nem lenne szabad léteznie.

Ahhoz, hogy megértsük a fájdalom medikalizálásának következményeit, először is azokat a tendenciákat kell számba venni, amelyek kiszorították az alternatív szemantikákat. Foucault a modern „klinikai tekintet” megszületését egy alapvető perspektíva-váltáshoz köti: míg a 18. századi orvos még a beteg személyes beszámolóira támaszkodott, addig a biomedikális diskurzus alapján eljáró klinikus már nem az szubjektumra, csak a betegségre utaló tünetekre koncentrált (Foucault, 2003: xviii-xix). Az orvosi diskurzus szembehelyezkedik mindennel, ami szubjektív, hitbéli, empirikusan nem ellenőrizhető kérdés: szigorúan mérhető testi paraméterekre épít, mindent, ami ezen kívül esik, babonaként definiál.³⁸ Ennek megfelelően a klinikai tekintet irrelevánsnak tartja – vagy kifejezetten tagadja – a fájdalom azon kulturális összetevőit, amelyek a pusztán tényyszerűségén túl, értelmezési narratívákat kínálnak fel (Byron, 1994). E kizárólagosság a mindenhatóság auráját implikálja: még ha az orvosi paradigma expliciten soha nem is állítja, hogy minden patológus állapotot képes kezelni, azzal, hogy minden alternatív diskurzust ezoterikus tudásként vet el, végső soron azt sugallja, hogy ha létezik kezelés, az csakis a biomedikális szakértelem keretein belül lehetséges. E meggyőződés indokolja azt a gyakorlatot, hogy a fájdalom bármely összetett laikus leírását automatikusan pozitivistá redukcionizmusnak vetik alá, anélkül, hogy megkísérelnék megérteni azokat eredeti kulturális kontextusukban (Kleinman és Kleinman, 1991; Good 2007). A fájdalmat átélők szubjektív interpretációnak szakértői ignorálása korántsem eredményezi azt, hogy a fájdalomhoz kapcsolódó narratívák irrelevánssá válnának. A redukcionizmus sokkal inkább ahhoz járul hozzá, hogy a szenvedő elidegenedik fájdalma kulturális kontextusától, és a beteg tárgy-test passzív és tehetetlen szerepébe záródik (Kleinman, 1973). Ilyenformán a biomedikális gyakorlatok nemcsak a fájdalom kulturális és szubjektív összetevőinek relevanciáját tagadják, hanem elidegenedett diszkurzív keretet is teremtenek.³⁹

A saját tapasztalatokkal kapcsolatos narratív kompetenciától megfosztott betegek bizonytalan helyzetbe kerülnek. Minthogy a biomedikális diskurzus hegemon pozícióban van, így számukra az egyetlen megoldás fájdalmuk csökkentésére a szakértői utasítások követése. Amikor e gyakorlatok hatástalannak bizonyulnak, a klinikai praxis ahelyett, hogy saját módszere korlátjaira reflektálna, hajlamos megkérdőjelezni a beteg szavahihetőségét. Sok krónikus fájdalomtól szenvedő beteg számol be arról a tapasztalatáról, hogy a tehetetlenség beismerése helyett, az orvosok kétségbe

³⁸ Bár a biomedikális megközelítés horizontjának kiterjesztésére tett kísérletek, mint például a „holisztikus orvoslás” vagy a „biopszichoszociális modell”, nem ismeretlenek, hatásuk mégis marginális maradt a mainstream pozitivistá paradigmához képest. Az előbbi megközelítést általában azért kritizálják, mert nem eléggé tudományos (Kopelman és Moskop 1981), az utóbbit pedig sokan „homályosnak, haszontalannak, sőt inkoherensnek tartják - klinikai, tudományos és filozófiai szempontból egyaránt” (Bolton és Gillett 2019).

³⁹ Természetesen az orvosi paradigma számára sem teljesen ismeretlen ezen eldologiasító tendenciák kritikája. Az utóbbi időben egyre gyakoribbá váltak a kliensközpontú, reflexív orvoslás irányába történő elmozdulás szükségességére rámutató megközelítések (Prilleltensky 2005) – ezek azonban még messze vannak attól, hogy mainstream szemléletmóddá váljanak.

vonják tapasztalatai valódiságát, azt állítva, hogy a fájdalom csak a fejükben létezik (Jackson, 1992; Snelgrove 2017). Jól dokumentált jelenség az is, hogy azokat, akiket a biomedikális paradigmán belül nem lehet kezelni, egyre marginálisabb intézményekbe szállítják, amelyek nem kecsegtetnek a megoldás ígéretével, sokkal inkább a reménytelen esetek lerakataként működnek (Biehl, 2010). Egy alternatív stratégia, hogy a biomedikális intervenció kudarcait oly módon palástolja, hogy a biológiai eszközökkel nem kezelhető fájdalmat a pszicho-tudományok hatáskörébe utalja át. E diszciplínák feladata a fájdalmat a személyiségtorzulás, maladaptív fejlődés, traumák vagy egyéb mentális zavarok következményeként átkeretezni, és ennek megfelelően kezelni (Goesling et al., 2018). E tendencia nemcsak arra világít rá, hogy a biomedikális diskurzus hogyan védi meg mindenhatóságának képét a kudarcok átcímkezésével, hanem arra is, hogy a biológiai keretbe nem illeszkedő fájdalmat hogyan lehet látszólag legitim módon kezelni. A mentális zavarként (pl. depresszió, szorongás) való átértelmezéssel, az egyébként kezelhetetlennek bizonyult fájdalom továbbra is elhelyezhető az orvosi univerzumon belül, még ha nem szigorúan vett tárgy-test címkéje alatt is.⁴⁰ Az ilyen eljárások következményeként a fizikai fájdalom és a szenvedés más formái közötti határvonal elmosódik.

Összességében a fájdalom klinikai paradigmája az áldozatok hibáztatásával, marginalizálásával vagy a pszichoterápiák felé való átirányításával tartja fenn hegemon stáuszát. Miközben a biomedikális diskurzus általános megoldást ígér a fájdalom különböző formáira, gyakran képtelen teljesíteni ezt az ígéretet. Ráadásul a fájdalom és az elviselhetetlen lelki megpróbáltatások nem véletlenszerűen oszlanak meg: aránytalanul nagyobb mértékben terhelik a hátrányos helyzetű társadalmi csoportok tagjait. A fizikailag megterhelő munkakörben dolgozók nem választhatnak a fájdalom és a kényelem között, mivel az előbbi a munkájuk konstitutív eleme. Így a laikus kreativitásra támaszkodó, „barkácsolás” technológiáihoz fordulnak, amelyek egyaránt magukban foglalják a szakértői orvoslás (pl. a felírt fájdalomcsillapítók) és az öngyógyítás (pl. az alkohol mint fájdalomcsillapító) elemeit, miközben fenntartanak egy alapvetően fájdalomteli életmódot (Das és Das, 2007). A fájdalom nem csak a fizikailag megterhelő munkakörben dolgozókat érinti: a globális kapitalizmus világában a piac által megkövetelt rugalmasság a munkavállalót terheli, aki ezt állandó mentális stresszként (Boltanski és Chiapello, 2005), vagy – a biológiai regenerációs ciklusok széttöredezése miatt – tényleges fizikai agóniaként éli meg (Castells, 2010: 468). A munkával kapcsolatos terhek mellett a fájdalom közvetlenül az egyenlőtlenségből és elismerésmegvonásból is eredhet: a kirekesztés, lenézés, megvetés és diszkrimináció nemcsak metaforikus értelemben fájdalmas tapasztalat. A szenvedés e formái azt mutatják, hogy sok esetben a fájdalomért a társadalmi struktúra közvetlenül is felelős (McDonald és Leary, 2005; Singh, 2017). A társadalmi szenvedés ezen változatai egy rejtett „életpolitikát” tárnak fel. A szubjektumok ellenőrzése mellett a biomedikális gyakorlatok testi szintű egyenlőtlenségeket is újratermelnek: mivel minden egyes beavatkozás (vagy annak elutasítása) magában foglal az érdemes és érdemtelen életre vonatkozó hallgatólagos döntést, a fájdalom kezelésének módja általában kifejezi a szenvedő társadalmi elismertségét (Fassin, 2009).⁴¹

A hegemon orvosi modell paradoxonjai a tartós fogyatékos esetében válnak a legnyilvánvalóbbá, ami *par excellence* „kezelhetetlen” állapot. A fogyatékoság biomedikális kezelésére rávetül az „eugenika hosszú árnyéka”, rávilágítva az egyoldalúan biológiai paradigmák veszélyeire: ha a szenvedéshez való egyetlen elfogadható viszony annak megszüntetése, akkor a kezelhetetlennek

⁴⁰ Ennek megfelelően egyesek úgy érvelnek, hogy a modernitásban a krónikus betegség okozta fájdalom és a depresszióból eredő szenvedés fenomenológiailag megkülönböztethetlenné válik (Ratcliff, 2015: 87).

⁴¹ Különböző módon hasonló diagnózisok jelennek meg a „puszta életről” (Agamben, 1998) és a „nekropolitikáról” (Mbembé, 2003) szóló elméletekben is.

minősített szenvedés esetében a logikus megoldás a szenvedő szimbolikus kizárása – vagy legrosszabb esetben eliminálása. Bár ez utóbbi lehetőség látszólag csak az olyan totalitárius rendszerekre jellemző, mint például a náci Németország, az új biomedikális technológiák – például a prenatális diagnosztika – fejlődése bizonyítja, hogy a „felesleges életre” vonatkozó kérdés, különböző kontextusokban továbbra is napirenden van (Ginsburg és Rapp, 2016).

Még ha az eugenika szélsőséges példa is, léteznek finomabb mechanizmusok, amelyek az orvosi paradigma által nem kezelhető szenvedés különböző formáival foglalkoznak. A fájdalomcsillapítók vagy az antidepresszánsok túlhasználata olyan klinikai stratégiára utal, ami a fájdalom forrásának elfedésére irányul, miközben részben elnyomja azt, vagy közönyössé tesz vele kapcsolatban (Hardon és Sanabria, 2017). A cselekvők „leszedálásával” a biomedikális paradigma fenntartja hegemon homlokzatát, miközben elhalasztja a saját belső paradoxonjaival való szembenézést: az észlelési küszöb alá szorított, elfojtott fájdalomban eltöltött élet valójában fájdalmas élet. Az olyan ellendiskurzusok, mint az antipszichiátria (Double, 2006) vagy a gyógyszerellenes mozgalmak (Weber et al., 2009) e paradoxonok feltárására irányulnak: kritikájuk szerint a biomedikális terápiák maguk is felelősek károk okozásáért.⁴²

A fájdalom biomedikális keretezésének e diszfunkciói mellett számos példa van az új technológiák és beavatkozások által okozott vagy fenntartott szenvedésre. A modern orvoslás politikai gazdaságtanának alapvető szintjét az érdemességre vonatkozó látens morális ökonómiák alapozzák meg. Ahogy a fájdalom testi fakticitása válik a szenvedés objektív igazságává, egyben a szolidaritási igények igazolásakor és az újraelosztás politikai küzdelmeiben is ez lesz a legitimáció végső forrása. Ez arra ösztönzi a cselekvőket, hogy minden szenvedésüket biológiai nyelvjétekkre fordítsák le: minthogy a szegénység, a munkanélküliség vagy az üldöztetés egyre kevésbé képes alátámasztani a szolidaritási igényeket, így a környezetszennyezés, az ipari balesetek (Petryna, 2004) vagy a betegségek és sérülések (Ticktin, 2006) áldozati narratívái válnak meghatározóvá. Annak ellenére, hogy a szenvedők a fájdalom révén próbálnak elismerést szerezni, a kirekesztés mechanizmusai továbbra is érvényesülnek, és megfosztják a segítségtől azokat (pl. a szegényeket, a munkanélkülieket, a bevándorlókat), akik „érdemtelennek” minősülnek (Nguyen és Peschard, 2003). Ezekben a deprivált, kiszolgáltatott strukturális pozíciókban magát a kezelés árát gyakran a test biológiai áruba bocsájtása révén fizetik meg: vagy a kezelésért cserébe orvosi vizsgálatokon való részvétellel (Inhorn, 2010; Rajan, 2007) vagy a saját szervek – transzplantációs szürke piacon történő – értékesítésével (Cohen, 1999). Az ilyen esetekben a biomedikális paradigma expliciten hozzájárul a már meglévő egyenlőtlenségek reprodukálásához: azáltal, hogy a test új területeit nyitja meg a kizsákmányolás számára, felerősíti az alárendeltség korábbi tendenciáit.

Hatalom az indirekt fájdalomtól: az ön-tárgyasító szubjektumok kialakulása

A fájdalom kora- és késő modern társadalmi kontextusának összehasonlítása alapján megállapítható, hogy a biomedikális diskurzus nemcsak a testi betegségekből eredő fájdalom értelmezését monopolizálja, hanem az erőszak keretezését is (ezt az affektív és személyiségzavarokkal magyarázza). Ráadásul a biomedikális diskurzus a késő modernitásban kizárólagos jogot nyer a laikus hiedelmek és a tudományos igazság közötti különbségtételre. A

⁴² A legnyilvánvalóbb friss példa az „opioid-járványról” szóló diskurzus, ami a biomedikális paradigma egy paradoxonát tárja fel: mivel az mindenfajta szenvedést reflektálatlanul a fájdalomcsillapítás logikáján keresztül kezel, maga is szenvedések forrásává válik (Netherland és Hansen 2016).

keretei között nem kezelhető fájdalomélményeket vagy marginalizálják, vagy mentális zavarokként értelmezik át. Annak ellenére, hogy a klinikai paradigma azt állítja, hogy kizárólagos hozzáféréssel rendelkeznek a megbízható kezelési technikákhoz, valójában képtelen kezelni a fájdalom számos formáját (pl. az egészségtelen élet- vagy munkakörülmények által újrateremtett fájdalmat), miközben maga is felelős a fájdalom új formáiért (vö. a fájdalomcsillapítók és antidepresszánsoktól való függőség által okozott szenvedés). A biomedikális paradigma továbbá figyelmen kívül hagyja mindazokat az egyenlőtlenségeket, amelyek befolyásolják a fájdalomkezelés folyamatát (pl. a kezelésből való kirekesztés, klinikai kizsákmányolás). Összességében ezek az átalakulások nemcsak az orvosi szférát érintik, hanem a hatalom és a fájdalom viszonyának újrakonfigurálásáért is felelősek.

Ahelyett, hogy a biomedikális paradigma egy felismerhető aktusban, direkt módon okozna fájdalmat, sok esetben szándékolatlanul, indirekt módon válik szenvedés forrásává: ez akkor történik, ha a hatékony fájdalomcsillapító beavatkozás elmarad, miközben a szakértelem kizárólagos illetékességét fenntartják. E mozzanatok egyaránt fontosak egy olyan hatalom születésének megértéséhez, amit nem tekintélyi figurák hoznak létre, közvetlen fájdalomokozással, hanem az inadekvát vagy közönyös biomedikális gyakorlatok nem szándékolt következményeként alakul ki. Azáltal, hogy a betegek makacs fájdalomnak vannak kitéve, annak ellenére, hogy a hegemon biomedikális intézmények felelősséget vállalnak annak kezeléséért, az alárendeltség sajátosan indirekt tapasztalata vésődik be. Mivel az ilyen hatalom – intencionális ágensek és célok nélkül – közvetett fájdalomból születik, az alávetettség mellett a bizonytalanság vagy a tehetetlenség élményét is magába foglalja. E benyomások kiegészülnek a biomedikális hübrisz következményeivel is: minthogy a klinikai paradigma minden alternatív kezelést diszkreditál, miközben fenntartja a kizárólagos érvényesség auráját, a sikertelen terápia az árulás élményét is implikálja. Mivel a szenvedő horizontján (a biomedikális diskurzus hegemon státuszából adódóan) nincsenek alternatív aktorok, a kudarcot vallott biomedikális cselekvők olyan ágensként jelennek meg, akik – saját és mások értelmezése szerint – egyedülként képesek a fájdalom kezelésére, mégis megtagadják azt. Azáltal, hogy deklarált kompetenciájuk ellenére nem szüntetik meg a fájdalmat, a szenvedők fenomenológiai perspektívájából a klinikai aktorok a fájdalom közvetett okozójaként jelennek meg. A magukra hagyott, csalódott betegek szemében erőszakot követnek el – még ha indirekt, negatív értelemben is. Következésképpen akaratlanul a hatalom egy bizonyos formáját, az „indirekt fájdalomból származó hatalmat” vésik be.

Ez a hatalom különbözik mind a középkori, mind pedig a kora újkori előzményektől. Az előbbi esetben a fájdalmat egy nem empirikus, de mindenható Istennek tulajdonították, akinek világi és egyházi képviselői gyakorolták a hatalmat. Ők többnyire a fájdalom előidézésére voltak képesek, nem pedig tényleges kezelésére - ugyanakkor transzcendentális narratívákat nyújtottak a fájdalom igazolásához, ami lehetővé tette a paternalista alárendeltség tapasztalatának naturalizálását. A korai modernitásban ezt a modellt egészítette ki a kialakulóban lévő biomedikális paradigma, ami a fájdalom kezelését ígérte, ahelyett, hogy igazolta volna azt. Siker esetén az orvosi technológiák menekülést biztosítottak a vallási tekintély elől; kudarc esetén a megváltás diskurzusai még mindig értelmet adhattak az elkerülhetetlen fájdalomnak. A fájdalommal való megküzdés alternatív lehetőségei egy kevésbé determinisztikus alárendeltség-tapasztalatot eredményeztek, beleértve a tekintélyek relativizálásának mozzanatát, ami a szabadság egy formájaként is felfogható.

A késő modernitásban, a biomedikális paradigma hegemoniája következtében, az efféle relatív szabadság tere újra beszűkült. A szakértői tudás kizárólagossága, az elkerülhetetlen kudarcok esetében óhatatlanul paradoxonokhoz vezet. A kezelhetetlen, tartós fájdalom – biomedikális gyakorlatokon túlmutató – narratív értelemadás segítségével történő kezelésének tere rendkívül

korlátozott, minthogy e módszerek többnyire tudománytalannak minősülnek.⁴³ Ilyenformán a krónikus fájdalom a biomedikális diskurzus keretein belül anomáliává válik, egy olyan jelenséggé, amit jobb híján elfednek, minthogy nem állnak rendelkezésre a rá irányuló reflexióhoz szükséges diszkurzív eszközök. Ezt az anomáliát a biomedikális komplexumon belül vagy félretolják (pl. a fájdalomcsillapítók és antidepresszánsok túlhasználata, az atipikus esetek intézményrendszeren belüli marginalizálódása), vagy kizárják onnan (pl. a krónikus fájdalom áldozatának hibáztatása) – akárhogy is, az atipikus fájdalommal a szubjektum magára marad. Mivel nincs sem alternatív értelmezési paradigma, sem illetékes intézményrendszer a horizonton, a szenvedők a felelősséget kizárólag azoknak a cselekvőknek tulajdoníthatják, akik a biomedikális diskurzus ígérését hivatottak beváltani. A testi szenvedés megszüntetésének hiánya, az illetékes cselekvők intencióitól függetlenül, egy olyan hatalom tapasztalatához vezethet, amit a gyógyítás képessége és e képesség visszatartása jellemez.⁴⁴ E hatalom képviselői nemcsak azok lehetnek, akiknek joguk van adott kezelés alkalmazására vagy megtagadására, illetve a fájdalom elfojtására (pl. az orvosi és ápolói személyzet); hanem azok is, akik fenntartják egy fájdalomteli élet körülményeit (pl. kizsákmányoló munkaadók, vezetők, családtagok); akik mások fájdalmán nyereszkednek (pl. orvosi cégek, szervkereskedők); akik különbséget tesznek az érdemes és érdemtelen fájdalom között (pl. politikai döntéshozók, szociális munkások, civil szervezetek). Különböző konstellációkban ezek bármelyikének kombinációja felelősként értelmezhető a fájdalom kezelésének megtagadásaért vagy egy leszedált élet nyomorúságáért.

Az indirekt fájdalom egy olyan hatalom-tapasztalatot eredményez, amit nem egy – nehezen kiismerhető, de legalább feltételezhető – transzcendens szándék vezérel, hanem a pusztán közöny: egyszerűen azért létezik, mert a megszüntetéséért felelős aktorok nem eléggé motiváltak ahhoz, hogy véget vessenek neki. Az ilyen hatalom képviselőjére nem úgy tekintenek, mint aki személyes kegyetlenségéből okoz fájdalmat – sokkal inkább a biomedikális paradigma érzéketlen működtetőjeként, aki nemcsak, hogy intoleráns minden alternatív diskurzussal szemben, de egyúttal alkalmatlan a fájdalom számos fajtájának kezelésére, miközben potenciálisan maga is okoz testi szenvedést. Ez a közöny teszi ijesztővé az indirekt fájdalomtól fakadó hatalmat: ha a késő modern cselekvő nem talál megoldást szenvedésére a biomedikális keretek között, akkor légüres térbe kerül. Az ilyen szubjektum könnyen elveszítettnek érezheti magát egy olyan térben, amit közömbös és megértésre nem törekvő mások laknak. E konstellációban a szubjektumnak nincs más választása, mint alkalmazkodni a domináns intézmények által fenntartott kényszerstruktúrához: a makacs, egyszersmind kezelhetetlen fájdalom miatt az ágenciájától indirekt módon megfosztott egyének ugyanazon a tárgyiasító tekinteten keresztül kezdenek önmagukhoz viszonyulni, amit a hegemon klinikai tekintet is alkalmaz rájuk.

A biomedikális hatalomnak való alárendeltség tapasztalata átkonfigurálja a késő modern szubjektivitás horizontját.⁴⁵ Minden hatalmi struktúra kulcsszerepet játszik a „szubjektiváció”

⁴³ Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen gyakorlatok teljesen ismeretlenek. A liminális helyzetekben, mint például a palliatív ellátás, a biomedikális paradigma kiegészülhet egzisztencialista tanácsadással vagy akár vallási támogatással (Steinberg 2011). Ezek a praxisok azonban inkább a kivételek, mint a szokásos praxisok.

⁴⁴ A fájdalom és a rossz tapasztalatának összefonódása a szenvedés értelmetlenségének fenomenológiai perspektívájából is magyarázható. Ha bebizonyosodik, hogy a fájdalom céltalan, az a teodicea kérdésére adott negatív választ implikál (Dahl, 2017). Ebből a szempontból az indirekt fájdalomtól származó hatalom olyan társadalmi struktúrára utal, ami a „haszontalan szenvedésért” felelős (Lévinas, 1998). Erre a kérdésre a zárófejezetben térek vissza.

⁴⁵ E hatás mértéke nem attól a mennyiségi kérdéstől függ, hogy mekkora azok aránya, akik első kézből tapasztalják egy kudarcos biomedikális praxis nem szándékolt következményeit. Mivel a biomedikális paradigma hegemon pozícióban van, a fájdalom „végső igazságát” fejezi ki, ami a hatalom „végső

folyamatában: a cselekvők nem egyszerűen internalizálják a külső normatív struktúrákat, hanem a hozzájuk kapcsolódó „én-technológiák” (Foucault, 1982) szerint dolgoznak is önmagukon. Ennek sajátos következményei vannak az indirekt fájdalom által megalapozott, eltárgyasító biomedikális hatalomra nézve. E struktúra nemcsak a tehetetlenség, a düh és a frusztráció fokozódásával fenyeget, de ami ennél is fontosabb, megágyaz az ön-tárgyasítás technológiáinak. A biomedikális komplexum szerint a fájdalom és a szenvedés a megzavart testi funkciókból ered. Ezek leküzdése érdekében az embernek addig kell kísérleteznie saját testével, amíg el nem éri az új homeosztatisz egyensúlyt. Ez a gyógyszerek és testi gyakorlatok optimális kombinációjának megtalálását jelenti, melyen folyamatosan munkálkodni kell. Ahogy a cselekvők elkezdnek úgy viszonyulni önmagukhoz, mint tárgy-testhez (Körper), amit ellenőrizni és finom-hangolni kötelességük (ahelyett, hogy belaknák a világot azon keresztül), ön-tárgyasító hatalom-technikát működtetnek. Az efféle ön-objektíválás lehetséges következménye az addiktív viselkedésmintázatok megjelenése: mivel a fájdalmat (és az örömet) testi szinten kontrollálható érzésként értelmezik, a cselekvők függővé válnak a fájdalommentes létezésüket biztosító eszközöktől. Hibrid szubjektivitások születnek, amelyek emberi és nem-humán összetevőkből állnak. Ezeket a tágabb következményeket a hatodik fejezetben vizsgáljuk tovább.

igazságára” nézve is következményekkel jár. Ennek megfelelően a tartósan kezeletlen fájdalom élménye a késő modernitásban egy ideáltipikus várakozási horizontot teremt.

Második rész: A depresszió, a szorongás és a függőség hálózatai

Az első részben bemutatott ideáltipikus átalakulások egy olyan folyamatot tárnak fel, amit leginkább a szenvedés értelmi kiüresedéseként lehet leírni. E folyamat első dimenziója a szenvedés tulajdonlason keresztül történő leküzdésének ígéretével függ össze: amennyiben ez a lehetőség kiaknázatlan, úgy a szubjektumok magukra maradnak a – kezelhetőként és kezelendőként keretezett – szenvedésükkel. Az életvilág testi, temporális, gyakorlati és interszjektív dimenziója egyszerre omlik rájuk, miközben nem férnek hozzá alternatív (például vallási) értelmezési keretekhez. Így tehetetlenné és tanácstalanná válnak – ez a depresszió alaptapasztalata. A második dimenzió a pozitív integráció elveszett horizontjából ered – az állandó, diffúz félelem, vagyis a szorongás élménye ebben a konstellációban szabadon terjed. A harmadik dimenzió az egyszerre hegemon és eltárgyasító, ugyanakkor korántsem omnipotens biomedikális paradigma belső ellentmondásából fakad – ennek következménye az öntárgyasítás, ami utat nyit az addiktív viselkedésminták előtt.

Bár e társadalomtörténeti átalakulások sok tekintetben különböznek egymástól, mégis egy irányba mutatnak: a szenvedést keretező jelentéshorizont fokozatos kiürülése felé. A tulajdonlason keresztül gyakorolt kontroll horizontja azon az előfeltevésen alapul, hogy a szenvedésnek csak akkor van értelme, ha azt befektetésként – cserébe valamely anticipált jövőbeli haszonért – elviseljük. A depresszió tapasztalata jelzi ennek csapdáját: amennyiben a szenvedés nem kontrollálható, vagy az ellenszerek nem hozzáférhetők, úgy értelmi vákuum és teljes reménytelenség vár a szubjektumra. A negatív integrációval kapcsolatos szorongás a szenvedő elszigetelődését jelzi: mivel a társadalmi szintű megoldásokat, hiteles kollektív horizontok hiányában, immár nem tartja lehetségesnek, kizárólag egyéni alkalmazkodási stratégiákat követ, ami viszont nem képes biztonságérzetet nyújtani (a bizalom elemi szinten az interszjektivitás függvénye). Mivel a biomedikális fájdalomkezelés a szenvedést a tárgy-test diszfunkciójára redukálja, azok a narratív értelemadási folyamatok blokkolódnak, melyek a tapasztalatot az egyén identitásába integrálhatnák. Enélkül a szenvedéshez való viszony egyetlen módja a fizikai kezelés marad, akár a fájdalomcsillapító technológiáktól való függés árán is.

Az első rész alapján megállapítható, hogy a késő modernitásban a szenvedés különféle tapasztalatai egyaránt az értelemi kiüresedés valamely formájával jellemezhetőek. A második részben e strukturális konstelláció szociológiai következményeit térképezem fel. Bár a szenvedés – társadalmi struktúraváltás következtében lezajló – fenomenológiai kiüresedése megvilágítja a depresszió, a szorongás és a függőség késő modern elterjedésének okait, önmagukban az ideáltipikus modernizációelméleti modellek nem képesek a mentális zavarok szociológiai magyarázatára. Ehhez olyan társadalomelméleti modellekre van szükség, amelyek képesek kapcsolatot teremteni a mikro- és makro integráció torzult formái, valamint a szenvedés fenomenológiai mintázatai között. A negyedik, ötödik és hatodik fejezetben ilyen modelleket dolgozok ki, különböző társadalomelméletekre támaszkodva. A depressziót mint a cselekvéskoordináció torzult kommunikatív és kompetitív mechanizmusaival összefüggő társadalmi szenvedést elemezem. A szorongást a félelem konkrét tárgyaktól való elszakadásaként magyarázom, bizonytalan és megbízhatatlan hálózati konfigurációkat azonosítva. Az addikciót öntárgyasító, hibrid szubjektivitásként értelmezem újra, ami a gyorsulás és az információs társadalom megjelenésével függ össze.

Míg az első rész az „üres szenvedést” eredményező általános strukturális átalakulásokat vázolta fel, a következő elemzések azokat a sajátos társadalmi konstellációkat vizsgálják, amelyekben a

cselekvők sérülékennyé válnak az általános lehetőségként adott „üres szenvedés” mentális zavarként történő inkorporálására, nevezetesen a depresszió, a szorongás és addikció fenomenológiai mintázataira.

Negyedik fejezet: A depresszió mint társadalmi szenvedés – a kommunikatív és kompetitív interakciók torzulásai

A genealógiai áttekintés alapján úgy érvelhetünk, hogy a depresszió elfordulása annak köszönhetően nő meg a modernitásban, hogy a világ fizikai belakása, az időtudat, az interszubbektivitás és a mindennapi cselekvőképesség egyaránt az abszolút domínium logikájához igazodik (lásd: első fejezet). Ezen általános következtetés részleteinek pontosítása érdekében ugyanakkor fel kell tárni azokat a társadalmi tereket, ahol az életvilág összeomlásának potenciálja nagyobb eséllyel aktualizálódik. Ezek közé tartoznak az anyagi és szimbolikus küzdelmeknek otthont adó mezők (Bourdieu), valamint a közvetlen és mediatizált kommunikációra támaszkodó kooperatív interakciók (Habermas). E premisszákra támaszkodva, a következő fejezetben az abszolút domínium torzító potenciálját aktualizáló integrációs mechanizmusok azonosítására teszünk kísérletet, a depresszió pszichopatológiai irodalmának és a kritikai társadalomelméleteknek a kombinálásával.

Az effajta szintézisnek megvannak a maga kihívásai: a kritikai elméletek és a pszicho-tudományok kapcsolata mindig is ellentmondásos volt. Az olyan klasszikusokat követve, mint Goffman (1961) vagy Foucault (2006), a kritikai társadalomelméletek hajlamosak a pszichiátria és a pszichológia által nyújtott tudást episztemológiailag problematikusnak tekinteni.⁴⁶ E gyanakvás leginkább a pszichopatológiai ismeretek társadalomelméletek általi mellőzését eredményezte. A diszciplináris távolság leküzdéséhez közös alapot kell teremteni: a mentális zavarok és a társadalmi szenvedés fogalmait össze kell kapcsolni.

A szenvedés a pszi-diszkurzusok és kritikai elméletek közös érdeklődési területe: ez áll a terápiás kezelések fókuszában, miközben a normatív bázisra vonatkozó kérdés kapcsán is megkerülhetetlen.⁴⁷ Ez utóbbiak azonban túlságosan szűk megközelítésben közelítenek a szenvedéshez: ahelyett, hogy annak tág empirikus spektrumát elemeznék, csak azokat a formáit veszik figyelembe, amelyek összeegyeztethetők egyik vagy másik szociológiaelméleti kerettel, és a politikai mobilizáció, ahhoz kapcsolódó koncepciójával (Renault 2010).⁴⁸ Mivel a szenvedés

⁴⁶ A legtöbb társadalomelmélet a pszichotudományok oksági modelljeit csak a kritika tárgyaként kezeli, nem pedig a kritika potenciális eszközeként (pl. Cohen, 2016; Flick, 2016).

⁴⁷ Ahogy Adorno fogalmaz: „A szenvedésnek hangot adni minden igazság feltétele. Hiszen a szenvedés az objektivitás, amely a szubjektumra nehezedik”. (1973: 17-18).

⁴⁸ A klasszikus szociológiában Marx a kizsákmányolt proletariátus testi megpróbáltatásait, Weber a racionalizált cselekvő értelemvesztését, Durkheim a dezintegráció érzelmi terhét hangsúlyozta (Wilkinson, 2005: 76-78). Később a társadalmi szenvedés e hétköznapi formái kiegészültek a világháborúk, a totalitarizmus és a holokauszt tapasztalataival (Arendt, 1951; 1963). Az utóbbi időben a társadalmi szenvedésnek azok a formái kaptak figyelmet, amelyek a „fölöslegesség” dehumanizáló tapasztalatáért felelősek: a munkanélküliség, a hajléktalanság és az illegális bevándorlás csak néhány látványos kifejeződése azoknak a társadalmi konstellációknak, amelyekben a cselekvőket megfosztják emberi méltóságuktól (Bourdieu et al. 1999; Das et al. 1997). E különböző típusok azért váltak fontossá, mert különleges politikai mozgósítási potenciáljuk van: a társadalmi szenvedés rejtett mintáinak és mechanizmusainak feltárásával

sajátos formáival vannak elfoglalva, a kritikai elméletek nem vállalkoznak arra a feladatra, hogy szisztematikusan feltérképezzék a szenvedés különböző fenomenológiai formáit. E feladatot elsősorban azok a pszichopatológiai elemzések vállalták magukra, melyek célja az extrém szenvedéstapasztalatok enyhítése vagy megszüntetése. A kritikai elméletek vakfoltját úgy lehet korrigálni, hogy a pszichológiai ismereteket rehabilitáljuk a társadalomtudományok számára: a mentális zavarok magyarázó modelljeit a – nemcsak distressz-szel, hanem a distressz leküzdésének képtelenségével jellemezhető – extrém szenvedés empirikus leírásaként kell újraértelmezni, és ebben a megközelítésben hasznosítani a normatív alap kidolgozásakor. E rehabilitáció ugyanakkor nem jelentheti a pszichopatológiai magyarázatok kritikátlan elfogadását. A szociológiai kritika szerint a pszichopatológiai modellek hajlamosak figyelmen kívül hagyni a szenvedés társadalmi kontextusát – ennek elkerülése érdekében azonosítani kell a pszichopatológiai magyarázatok látens társadalmi komponenseit. E lépések egy szintézist készítenek elő: a pszichopatológia modelljeit kiegészítve a társadalmi zavarokra vonatkozó elemzésekkel, a mentális zavarok társadalmi szenvedésként értelmezhetőek újra.⁴⁹

A következő fejezet egy konkrét példán keresztül mutatja be, miként képzelhető egy ilyen szintézis a gyakorlatban: Bourdieu és Habermas kritikai elméleteit a depresszió klinikai leírásaival egészítem ki. Az első szakaszban e két kritikai elmélet releváns megállapításait tekintem át, különös hangsúlyt fektetve arra, hogy miként értelmezik a társadalmi integráció torzult mintázatainak személyes szenvedéstapasztalatok formáját öltő következményeit. A cél nemcsak az, hogy bemutassam a társadalmi szenvedés különböző integrációs modellek perspektívájából feltáruló egyéni tapasztalatait, hanem az is, hogy rávilágítsak e megközelítések korlátjaira, és jelezzem azokat a pontokat, ahol a kritikai elméletek kiegészítésre szorulnak. A második szakaszban a depresszió legnagyobb hatású klinikai értelmezéseit tekintem át, ahogyan azok a diagnosztikai kézikönyvekben és tankönyvekben megjelennek (ezek a pszi-diszkurzusok falszifikált „minimál-konzenzusát” fejezik ki). Az oksági modellek jellemzése mellett kísérletet teszek arra is, hogy kiemeljem azokat a pontokat, ahol implicit vagy explicit módon megjelenik egy társadalmi komponens, mivel ezek kínálnak lehetőséget a pszichológiai és szociológiai modellek szintézisére. A harmadik szakaszban Bourdieu és Habermas kritikai elméleteit összekapcsolom a depresszió pszichológiai magyarázataival. Ezt követően azonosíthatóvá válnak azok a társadalmi konstellációk, amelyek a depressziós szenvedésmintázatok megjelenésével fenyegetnek.

Az integráció torzulásai és a szenvedés tapasztalatai

Horkheimer szerint a kritikai elméletek legalapvetőbb sajátossága az, hogy a társadalom fennálló formáit a „lehetséges” szemszögéből próbálják megérteni (1973). Ebben az értelemben a kritikai elméletek egyaránt tartalmaznak társadalomelméleti („milyen mechanizmusok integrálják a társulásokat?”) és utópikus elemeket („hogyan képzelhető el egy kevesebb torzulással jellemezhető integrációs mintázat?”). E két összetevő különbözteti meg a kritikai elméleteket mind a társadalomkritika azon formáitól, amelyekből hiányzik az integrációelméleti alapozás (pl.

nemcsak a társadalomkritika alapozható meg, hanem a szolidaritás is növelhető a nyilvánosságban (Boltanski, 1999; Renault, 2010).

⁴⁹ Bár a kritikai elméletek és a pszichológiai diskurzusok összekapcsolására irányuló kísérletek nem teljesen ismeretlenek, általában arra irányulnak, hogy új perspektívákat nyújtsanak a terápia számára (pl. Gruber és Böhm, 2012; Whitley, 2008). A kritikai elméletek normatív alapjának terápiás belátással való megalapozására tett kísérletek mindeddig hiányoztak.

a gender vagy posztkoloniális kritika), mind pedig a normatív megalapozást nélkülöző társadalomelméletektől (pl. a rendszer- vagy hálózatelmélet). A legfontosabb kortárs kritikai elméletek e két dimenzió mentén különülnek el egymástól: vagy alternatív normatív alapokra, vagy pedig az integráció és cselekvéskoordináció alternatív koncepcióira támaszkodnak.

Az alábbiakban két szerzőre koncentrálok e gazdag hagyományon belül: Bourdieu és Habermas talán a két legnagyobb hatású kritikai elméletalkotó, akik alapvetően eltérő álláspontot dolgoztak ki e két szinten (Susen, 2007). Míg Bourdieu az egyenlőtlenségek többdimenziós terére összpontosít, addig Habermas az interakciók morális és demokratikus minőségével foglalkozik. Még ha elméleteik nem is fedik le a társadalmi élet minden aspektusát, együttesen olyan átfogó kritikai elméleti megközelítést nyújtanak, ami alkalmas a jelen fejezetben bemutatni kívánt szintézis előkészítésére. Mindkét szerző komplex magyarázó modellt dolgoz ki, mely segítségével jellemezhetőek a társadalmi integráció torzulásai, valamint a társadalmi szenvedés belőlük fakadó, tipikus formái. A szenvedés e redukcionista megközelítései (az integrációs zavarok felől értelmezik a szenvedéstapasztalatokat) a szenvedéseknek csupán egy leszűkített körével dolgoznak, ami kiegészítésre szorul.

Bourdieu elméletének középpontjában a tőke kiterjesztett fogalma áll. Az anyagi és szimbolikus tőke a lehetséges és a lehetetlen közötti határvonással strukturálja a társadalmi cselekvéseket. Minden tőke körül kialakul egy mező, amelyben a cselekvők a rendelkezésükre álló erőforrásokra támaszkodva, adott célokért versengenek. Mivel a tőkék megszabják a lehetőségteret, hasonló potenciálokkal jellemezhető strukturális pozíciókat jelölnek ki. E pozíciók közti kapcsolat alapvetően konfliktusos: mivel a cselekvők ugyanazokért az erőforrásokért versengenek, óhatatlanul zéróösszegű játszmába keverednek (Bourdieu és Wacquant, 1992: 97). E látens érdekellentét ellenére a mezők mindennapi működése általában pacifikált. Ezt az „illúzió”, vagyis a rivalizálás értelmes és fair tevékenységként való keretezése biztosítja. Még ha a különböző pozíciókban lévő cselekvőknek egyenlőtlen esélyei vannak is a tőkefelhalmozásra, az illúzió képes legitimálni a hierarchiákat azáltal, hogy elfedi az osztálykülönbségek újratermelésének visszasságait (Bourdieu 1998). A legitim rend fenntartása az egyenlőtlenségek naturalizálásának sikerétől függ: azaz a társadalmi egyenlőtlenségek természetes különbségként való átértelmezésétől (vö. a meritokrácia mint az osztálykülönbségek tehetség és erőfeszítés eltéréseivel történő igazolása). A meglévő osztályviszonyok naturalizálása „szimbolikus erőszakként” értelmezhető abban az értelemben, hogy a világhoz való viszonyt megalapozó önkényes jelentések és értékelések interiorizálására támaszkodik. A cselekvők intencionalitásának szintjén jelentkező következmények mellett egy ilyen folyamat az egyén testi és diszpozíciós szintjére is kihat, az osztályhabitus különböző formáit hozva létre. A habitus a mezők többdimenziós terében elfoglalt pozíciót fejez ki, azáltal, hogy meghatározza az aspirációk horizontját és az akkumuláció kézhez álló stratégiáit (Bourdieu, 1990: 53).

Bourdieu szerint, mivel a személyközi kapcsolatok legitimitása az objektív osztályviszonyok – szimbolikus erőszak révén történő – elfedésén múlik, maga a szociológiai elemzés elkerülhetetlen kritikai aktus. A társadalmi egységeket integráló tényezők megértése elválaszthatatlan a rejtett osztályérdekek, a habitus korlátainak és a naturalizáló illúziók önkényességének leleplezésétől. Az osztálypozíciók naturalizált reprodukciója végső soron különböző szenvedésteli életstratégiákat eredményez, mint például a bizonytalan helyzetű munkás szorongása, akinek a gyárát bezárták; vagy a bevándorló beletörődése, akit egyrészt kizsákmányolnak a munkaerőpiacon, másrészt előítéletekkel aláznak meg (Bourdieu et al., 1999). Bár a szenvedés e formái elválaszthatatlanok az egyenlőtlenségek látens reprodukciójától, ez nem jelenti azt, hogy az alárendelt osztályhelyzet önmagában implikálja a szenvedés tapasztalatát. A deprivált strukturális pozíciókat sok esetben

olyan stratégiák jellemzik, amelyek célja az adott korlátok lebontása (de Certeau 1984, Rafiean és Davis, 2016). Ezért inkább úgy érvelhetünk, hogy az egyenlőtlenség egy a sok dimenzió közül: nem önmagában, hanem a társadalmi és személyközi kapcsolatok más torzulásaival együtt eredményez extrém individuális szenvedést. Annak érdekében, hogy pontosítani lehessen azokat az eseteket, amikor a deprivált mezőpozíció elviselhetetlen életet eredményez, a tőkék perspektíváját ki kell egészíteni a szenvedés empirikus formáinak szisztematikus elemzésével.

Habermas a társadalmi integráció két szintjét különbözteti meg: a beszédaktusok sorozatában fenntartott életvilágot és a szimbolikusan általánosított médiumokon keresztül zajló kommunikáció által újratermelt rendszereket. Az előbbi a világ evidens, „természetes” megértésére utal, kijelölve a társadalmi cselekvés megkérdőjelezhetetlen horizontját. Amíg a magától értetődő jelentések biztosítják az instrumentális célok elérésének és az interakciók koordinálásának kereteit, addig az életvilág reflektálatlan előfeltételezések halmazaként adott, kijelölve a hétköznapi élet során használható „recepteket”. Amikor azonban az evidens jelentések problematikussá válnak, és már nem teszik lehetővé a hétköznapi gyakorlatokat, a cselekvők elkezdnek reflektálni rájuk. E reflexió nemcsak a tudat szintjén zajlik, hanem a kölcsönös megértésre irányuló beszédaktusokban is. A valóságértelmezés kommunikatív folyamatok révén történő megújítása közben, közös horizont születik, ami nemcsak instrumentális módon képes orientálni a cselekvőket, hanem integrálni is képes a társadalmi egységeket (Habermas, 1984: 329). A komplex társadalmak azonban nem támaszkodhatnak kizárólag a nyelvi interakciókra. A funkcionális differenciálódás következtében a közös életvilág összezsugorodik, így alternatív integrációs mechanizmusok válnak szükségessé. A kommunikatív megújított közös jelentések helyett, e mechanizmusok a cselekvéskoordináció automatizált pályáira támaszkodnak, melyeket olyan szimbolikusan általánosított médiumok tartanak fenn, mint a pénz vagy a jog. A kommunikatív reprodukált életvilágtól eltérően e médiumok lehetővé teszik az inkommensurábilis életvilágok talaján álló cselekvők együttműködését, amennyiben azok alkalmazkodnak adott rendszerlogikához és szemantikához. A médiumok körül alrendszerek alakulnak ki (pl. gazdaság, közigazgatás), amelyek saját valóságot teremtenek. Ezeket a cselekvők „másodlagos természetként” észlelik, sajátos szabályokkal és korlátokkal (Habermas, 1987: 155).

Habermas társadalomkritikájának középpontjában a torzításmentes kommunikáció lehetősége áll, ami az érvek ütköztetésén alapul, és potenciálisan a világ konszenzusos értelmezéséhez vezet. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen utópisztikus forgatókönyvet számos tényező veszélyeztet: így például a szándékos manipuláció vagy a nem szándékolt dogmatikus beszédaktusok (Habermas, 1990: 166-167). Ezen interszubjektív tényezők mellett, a mediatizált kommunikáció alrendszerei is veszélyeztetik a kommunikatív cselekvést, amennyiben háttérbe szorítják azt (kolonizáció). A kommunikatív cselekvés torzulásának következményeként, a kultúra, az integráció és a személyiség szintjén válságok alakulnak ki, értelemvesztés, anómia és pszichopatológiák formájában (Habermas, 1987: 143). Ilyenformán Habermas közvetlenül összekapcsolja a társadalmi- és pszichopatológiákat – igaz, ez utóbbi részleteit nem dolgozza ki. A társadalmi integráció torzulásai és a tényleges szenvedés közötti kapcsolatot tovább bonyolítja, hogy maga Habermas is igazolhatónak tart bizonyos kommunikatív torzulásokat. Azzal, hogy az alrendszerekre funkcionális szükségszerűségként tekint, egyúttal az eldologiasodás bizonyos eseteit is elfogadhatónak minősíti, és csupán a funkcionális ész korlátlan kiterjesztését tartja önpusztítóknak (Honneth, 2006: 126-127). Ilyenformán Habermas szerint önmagában a beszédaktusok torzulása nem szükségszerűen jár igazolhatatlan szenvedéssel. Mivel sok esetben a kommunikatív racionalitás korlátozása elkerülhetetlen, a fogalom normatív tartalma további elemzést igényel: ki kell dolgozni a kommunikatív cselekvés, az életvilág, a rendszer szintjén

értelmezett integrációs torzulások és a pszichopatológiák formáját öltő szenvedésmintázatok közötti pontos kapcsolatot.⁵⁰

Bourdieu és Habermas elméletei mind a társadalmi integráció konceptualizálása, mind pedig a normatív bázis szintjén különböznek egymástól. Miközben a cselekvéskoordináció legfontosabb formáit lefedik, mégsem érik el maradéktalanul azt a célt, hogy a társadalomkritika számára univerzális fogalmi eszközöket szolgáltatassanak. Az, hogy Bourdieu és Habermas végül nem kapcsolja össze a társadalmi integráció torzulásait a szenvedés empirikus formáival, nemcsak azért okoz problémát, mert megnehezíti elméleteik falszifikációját, hanem azért is, mert e hiátus aláássa megközelítésük kritikai bázisát. Az, hogy a szenvedés változatos empirikus formái helyett, csupán az integrációelméleti perspektívából feltáruló mintázatokra fókuszálnak, potenciálisan vakfoltokkal terheli meg elméleteiket. Minthogy a szenvedés egyes formáit önkényesen kizárják a társadalomkritika horizontjáról, figyelmen kívül hagynak potenciálisan elterjedt vagy pusztító szenvedésformákat. A hiánypótlás céljából, az alábbiakban a szenvedés empirikus formáiból kiindulva vizsgálom felül e megközelítések normatív bázisát. Szemben azzal, ahogy a legtöbb kritikai elmélet eljár (beleértve Habermast és Bourdieu-t is), inverz módon, a szenvedés különböző empirikus mintázatai alapján látok hozzá a társadalmi integráció torzulásainak feltérképezéséhez. A társadalmi szenvedés sajátos határállapotaként felfogott depresszió kapcsán azt a kérdést járom körbe, hogy milyen integrációs torzulások járulnak hozzá előfordulásához a különböző mechanizmusok által szervezett társadalmi terekben?

A depresszió pszichológiai diskurzusai

Miközben az egyéni szenvedés terápiás „megismerésérdeken” alapuló leírásai a szenvedés empirikus formáinak részletes listáját nyújtják, ez nem jelenti, hogy mentesek lennének saját elméleti korlátaiktól. Ezért tisztázásra szorul, hogy a kritikai elméletek hogyan kapcsolódhatnak hozzájuk. A kérdés megválaszolásához figyelembe kell venni azokat a reflexiókat, melyek a pszichopatológiák episztemológiai és ontológiai természetének tisztázására tesznek kísérletet. A pszichiátria biológiai pozitívizmusa a spektrum egyik végpontján helyezkedik el (vö. pszichopatológia mint testi betegség). E megközelítésnek az ellenpontját a különböző, részben egymással is összeegyeztethetetlen, „antipszichiátriaként” címkézett elméletek fejezik ki (Double, 2006). Ebbe a széles kategóriába tartoznak azok az álláspontok, amelyek tagadják a mentális betegségek létezését: vagy arra hivatkoznak, hogy a „betegség” szervi zavarokra alkalmazható kategória, így viselkedésmintákra nem értelmezhető (Szász, 1961), vagy azzal érvelnek, hogy a pszichopatológiák valójában deviáns viselkedésminták, amelyeket önkényesen az abnormalitás esszencializáló stigmájával címkéznek fel (Scheff, 1999). Másfelől az antipszichiátriái elemzések közé tartoznak azok is, melyek a mentális betegséget a társadalmi valóság vitathatatlan paradoxonjaira adott, valójában logikus válaszként gondolják el, vagyis végső soron a szétforgácsolt társadalmi struktúrák inkorporálásaként (Laing-Esterson, 1964), esetleg a kapitalizmus elidegenítő jellegére adott reakcióként (Cooper, 1980; Deleuze és Guattari, 1977).

⁵⁰ Habermas tett ugyan arra kísérletet, hogy a kommunikáció patológiáit oksági összefüggésben hozza konkrét pszichopatológiákkal (a „double bind” kommunikációs mintázatok és a skizofrénia szocializációs háttere közötti kapcsolatra utalva – Habermas, 1998), azonban, ahogy a későbbi kutatások kimutatták, még ha létezik is ilyen összefüggés, az nem jellemezhető szoros értelemben vett oksági összefüggésként (Chaika, 1990).

Miközben e kritikák egyaránt megkérdőjelezzik a biomedikális paradigmát, radikalizmusuk marginalizálódáshoz vezetett.

Az antipszichiátria helyett új, kevésbé radikális megközelítések jelentek meg a mentális egészség szociológiai diskurzusaiban. A „társadalmi realizmus” olyan álláspontot fejez ki, ami távolságot tart mind a mentális betegségek biológiai redukcionista felfogásától, mind a radikális (de)konstruktivizmustól. Ehelyett úgy tekint a mentális zavarokra, mint biológiai és pszichológiai ok-okozati struktúrába egyaránt beágyazott, egyúttal társadalmilag konstruált jelenségekre (Rogers és Pilgrim, 2014: 12-14). A mentális zavarok szociológiájának más képviselői kiegészítik e megközelítést azzal, hogy a pszichopatológiákat „káros diszfunkciókként” határozzák meg (Wakefield 1992). Mivel bármilyen distressz lehet funkcionális (pl. a veszteség következtében megélt szomorúság), csak azokat a formákat kell mentális zavarként értelmezni, amelyek „adekvát” ok nélkül jelennek meg (ilyen például a veszteség nélkül megélt szomorúság). Ebben az értelemben a mentális zavarok mindig a cselekvők és a környezet közötti inkompatibilitás eredményeként alakulnak ki – ez nyitja meg annak lehetőségét, hogy a társadalmi torzulások felől tekintsünk rájuk (Busfield, 2011: 145).

E metaelméleti reflexiók lehetőséget nyújtanak arra, hogy a depresszióról szóló pszichológiai diskurzusokat a kritikai elméletek számára hasznosítható formára hozzuk. A pszichoterápia és a pszichiátria a szenvedés olyan határesetével kerül kapcsolatba, amelyek az életút során felbukkanva, megbénítják mind a cselekvőket, mind a társas környezetet. Bár a legnagyobb hatású terápiás gyakorlatok sok tekintetben különböznek egymástól, mégis azonosítható az alapfeltevéseiknek egy olyan köre, amiben az eltérő irányzatok osztoznak, mind a diagnózisok, mind a magyarázatok vonatkozásában. E paradigmatis tudáskészletet a pszi-diskurzusok minimális konszenzusának nevezem. A kölcsönösen elfogadott fogalmak, diagnosztikai szempontok és terápiás elvek intézményesítésére a diagnosztikai kézikönyvekben és a széles körben használt oktatási anyagokban kerül sor. A következőkben ilyen források alapján rekonstruálom a depresszió alapvető jellemzőit és magyarázatait. Mivel a rekonstrukció célja a kritikai elméletek informálása, elsősorban olyan magyarázó modellekre összpontosítok, melyek társadalmi komponensekre is kitérnek (pl. interakciós mintázatok, kollektív rutinok és reprezentációk, ágencia). E pszichológiai modellekre a „káros diszfunkciók” társadalmi realista leírásaiként tekintek. Miközben támaszkodom a bennük megjelenő magyarázatokra, egyúttal módosítom is azok hangsúlyait: a pszi-modellek által azonosított „belső diszfunkciókat” társadalmi torzulásokként értelmezem újra.

Az Amerikai Pszichiátriai Társaság diagnosztikai kézikönyvének (DSM) legújabb kiadása szerint a depressziót a következő krónikus tünetek jellemzik: lehangoltság, a tevékenységek iránti érdeklődés csökkenése, a testsúly és az étvágy drasztikus változása, alvászavar, állandó fáradtság, értéktelenség érzése, indokolatlan bűntudat, dekoncentráció, visszatérő halál-gondolatok. Ha e tünetek közül legalább öt jelentkezik egy kéthetes időszakon belül, miközben a nyomott hangulat a nap nagy részében, szinte minden nap jelen van, a pszichopatológia „major depressziós zavarról” beszél (APA, 2013: 160-164). Még ha a diagnosztikai kézikönyv szigorúan tényszerű információkra szorítkozik is, mégis ad néhány általános iránymutatást a depresszió kialakulásának szociális összetevőiről. A depresszió mindenekelőtt egy fenomenológiai horizont, amit az jellemez, hogy képtelenek vagyunk örömet érezni. Ha ezt a megfigyelést szociológiai keretbe helyezzük, azt állíthatjuk, hogy az öröm megélését nemcsak belső, hanem társadalmi korlátok is gátolhatják. Akiket akár konkrét „mások” (pl. túlszabályozó normák), akár strukturális hatások (pl. az erőforrások hiánya) tartósan megfosztanak a kellemes, örömteli tevékenységektől, azok valójában depresszióhoz hasonló tapasztalati térnek vannak kitéve. Az öröm lehetőségének külsődleges,

objektív gátjai, ha hosszan fennállnak, úgy demotiválttá tesznek (lévén eltűnnek a horizontról az érdeemes célok) és lebontják a cselekvőképességet. Ez feleslegességérzésben (bűntudat, értéktelenség), az alapvető rutinok zavaraiiban (étkezési és alvási problémák), valamint a képességek beszűkülésében (koncentrációs és motivációval kapcsolatos problémák) nyilvánulhat meg. Az örömképtelenségéhez hasonlóan, a cselekvőképesség dekonstrukciója is egyaránt származhat belső és társadalmi okokból. Ha valakit tartósan megfosztanak az elismeréstől (pl. kisebbségi csoporthoz tartozik), ha a legalapvetőbb testi funkcióit zavarják (pl. kiszámíthatatlan időkeretek szerint dolgozik), vagy ha kizárják az autonóm cselekvésből (pl. bizonytalan vagy automatizált munkája van), akkor az ágenciáját valójában a társadalmi környezet bontja le. Ebből a perspektívából a depresszió egy torzulásokkal terhelt társadalmi konstelláció interiorizációjának eredményeként is értelmezhető.

Ezek az összefüggések a depresszió domináns pszichológiai magyarázatai segítségével tovább részletezhetőek. A klasszikus pszichoanalitikus szakirodalom szerint a depresszió tünetei sok tekintetben hasonlítanak a gyászhoz (Freud, 1917). Egy szeretett személy elvesztése sok esetben regressziót eredményez egy olyan személyiségfejlődési stációba, amikor az én és másik közti határok még nem szilárdultak meg. Ilyenkor a másik elvesztése elválaszthatatlan az én elvesztésétől. Míg a gyász effajta regresszív formája ideiglenes formában gyakori, bizonyos esetekben krónikussá válik, és depresszióba fordul át. Azok a szubjektumok, akiknek szükségleteivel gyermekkorukban nem megfelelően foglalkoztak (vagy nem eléggé gondoskodtak róluk, vagy túlságosan óvták őket), nem válnak le az elsődleges gondozójukról. Ennek következtében később is hajlamosak maradnak összeolvadni a szeretett másikkal (vagy dologgal), így képtelenek feldolgozni a veszteségeket. Hasonló regressziós folyamatok érvényesülnek a szimbolikus vagy elképzelt veszteségek esetében is, ami magyarázatot ad a depresszió tényleges gyász nélküli kialakulására. A tárgykapcsolat-elmélet e megfigyeléseket oly módon általánosítja, hogy a depressziót a bizonytalanságérzetet okozó kapcsolatok következményeként értelmezi. Ezek között is kitüntetett a korai gyermekkorban lezajló „szeparáció” tapasztalata, aminek traumatikus formái jelentős mértékben hozzájárulhatnak a depresszió kialakulásához (Beidel, Bulik és Stanley, 2012: 223-224; Comer, 251-255).

A behaviorista megközelítések a depresszió kialakulását maladaptív kondicionálási folyamatoként írják le: ha a pozitív visszajelzések megritkulnak, a szubjektum elveszíti a motivációját a társadalmilag elismert cselekvésre, ami még kevesebb jutalmat eredményez – ez pedig végül a cselekvés teljes feladásához vezet. Ilyenformán a társadalmi jutalmak megvonása kulcsszerepet játszik a depresszió kialakulásában (Lewinsohn et al., 1979). A kognitív elméletek alternatív magyarázatot adnak: szerintük a társadalmi ösztönzők hiánya helyett a fokozatos elszigetelődéshez vezető automatikus gondolatok felelősek az ágencia elvesztéséért. Azok a gyerekek, akik a környezetükkel való interakció során negatív attribúciós- és attitűdmintákat sajátítanak el, alábecsülik az örömteli események fontosságát és az abban játszott saját szerepüket, miközben túlbecsülik az örömtelen események jelentőségét és saját felelősségüket azok bekövetkeztében. Ezek az automatikus gondolatokként működő perцепciós torzítások felelősek a világ egydimenziós, negatív érzékeléséért, ami az egyént depresszióssá teszi (Beck, 1967).

A tanult tehetetlenség elmélete kiegészíti ezeket a megfigyeléseket azzal, hogy kiemeli a kontrollvesztés fontosságát. Eszerint a jutalmaktól való megfosztás vagy a negatív attribúciós minták önmagukban nem felelősek a depresszióért, de a kettejük kombinációja igen. A depresszió akkor alakul ki, amikor az egyének úgy érzik, hogy elveszítették a pozitív visszajelzések és élvezetek feletti kontrollt, és önmagukat hibáztatják ezért a kudarcért (Seligman, 1975). Ha annak tapasztalata, hogy nem képes befolyásolni a rájuk hatást gyakorló eseményeket, azzal párosul,

hogy a saját inkompetenciájukon kívül nincs más magyarázat, akkor a változtatásra való képesség leépül, és bármiféle erőfeszítés hiábavalóként mutatkozik meg (Beidel, Bulik és Stanley, 2012: 225-227; Comer, 2010: 255-259).

A szociokulturális megközelítések a depresszió kialakulásához hozzájáruló interperszonális és strukturális tényezőket hangsúlyozzák. A kommunikatív és szociális készségek vonatkozásában a depresszió azok körében gyakoribb, akik nehezen fejezik ki magukat, és átlagon felüli társas megerősítést igényelnek – mindkettő növeli az elszigetelődés esélyét. A társas támogatás hiánya a bizalmi kapcsolatokban szintén jelentős szerepet játszik, mivel ezek nélkül nincs, aki segíthetne a veszteségek vagy kudarcok leküzdésében (Barlow és Durand, 2009: 231-237). A nemek közötti különbségek is meghatározóak, ami több tényező együttes jelenlétéből adódik: ha a nemileg meghatározott sérülékenységi tényezők (pl. alárendelődés, függés tapasztalata) kiegészülnek negatív életeseményekkel (pl. veszteség) és mindez tüneti mintázatba rendeződik (pl. korábbi depressziós epizódok láncolatot alkotnak), akkor a szubjektumok különösen fogékonyvá válnak a depresszióra (Brown és Harries, 1978). A strukturális magyarázatok az etnikai és társadalmi különbségekre összpontosítanak: az etnikai kisebbségekhez és a hátrányos helyzetű társadalmi csoporthoz tartozást kockázati tényezőnek tekinthetjük, mivel ezek olyan társadalmi pozíciókra utalnak, ahol mind az elismerés, mind a kontroll kevés, miközben gyakoriak a negatív, hibáztató ítéletek. Ezekben a deprivált pozíciókban a tanult tehetetlenség társadalmi hatások következményeként válhat alaptapasztalattá (Comer, 2010: 259-263).

E különböző pszichológiai elméletek segítségével részletesebb kép rajzolható a depresszió kialakulásáról: felvázolhatók azok a társadalmi mechanizmusok és hatások, amelyek az örömtől való megfosztottsággal és az ágencia elvesztésével fenyegetnek. A pszichoanalízis a tényleges másoktól és a szimbolikus tárgyaktól való függés dimenziójára hívja fel a figyelmet. Míg ez a megközelítés a függést a szülői alul- vagy túlgondoskodás eredményeként értelmezi, szociológiai szempontból kiterjeszthetjük e modellt. Amellett érvelhetünk, hogy a társaktól való függés mintázatai a társadalmi élet tágabb kontextusába ágyazódnak. Minden cselekvő függési helyzetben van: vagy konkrét másokra (pl. gondviselőktől), vagy absztrakt intézményi entitásokra (pl. társadalombiztosítás) van ráutalva, amelyek felelősek az anyagi és immateriális fennmaradásáért. Ha az ilyen társak és intézmények hiányoznak, és az anyagi vagy immateriális szükségletek kielégítetlenek maradnak (pl. munkanélküliség idején), akkor a depressziós hangulat nem egy személyiségfejlődési pálya regressziójának, hanem a tehetetlenség tényleges, objektív állapotának kifejeződése lesz. E megfigyeléseket tovább pontosíthatjuk, ha a tárgykapcsolat-elmélet bizonytalanságra vonatkozó megállapításaira utalunk. A biztonság vagy bizonytalanság kérdése minden társas konstellációban felmerül, attól függően, hogy a többiek hajlandóak és képesek-e segítséget nyújtani szükség idején. Ennek megfelelően nemcsak a kora gyermekkori tapasztalatok, hanem a bizonytalanság bármilyen tartós tapasztalata (pl. bizonytalan munkahelyen való foglalkoztatás) hozzájárulhat a depresszió kialakulásához.

A szociológiai magyarázatok a behaviorista megközelítés alapján azokra a társadalmi konstellációkra utalhatnak, melyekben a pozitív visszajelzések ritkák. A korábbi kutatások által azonosított – nemi, etnikai és osztálybeli – egyenlőtlenségek mellett, az elismeréseméletek szisztematikus keretet nyújtanak a depriváció különböző formáinak konceptualizálásához (Honneth, 1996). A kognitív elmélet felhívja a figyelmet azokra a szocializációs folyamatokra, amelyek maladaptív attitűdöket és attribúciókat eredményeznek. Társadalomelméleti szempontból a világhoz való viszonyulás mintázatai a mikro és makro interakciókban egyaránt formálódnak: olyan társadalmi hálózatokban gyökereznek, amelyek például leértékelik az örömt (pl. puritán hagyományok), idealizálják a szenvedést (pl. a mártíromság ideológiái),

megkérdőjelezi az egyén jelentőségét (pl. kollektivista kultúrák), vagy túlhangsúlyozzák a személyes felelősséget (pl. protestáns etika). Az ilyen hálózatokban a negatív automatikus gondolatok nem az egyéni gondolkodás hibái, hanem a valóság társadalmi konstrukciójának következményei. A tanult tehetetlenség elmélete olyan társadalmi konstellációkra utal, ahol egyrészt a szubjektumot megfosztják a kontrolltól, másrészt a kudarcra a személyes alkalmatlanságán kívül nem kínálnak fel más magyarázatot. Ez leginkább azon alárendelt társadalmi pozíciókban valószínű, ahol a lehetőségteret nagymértékben meghatározzák az erőforrások, miközben az egyenlőtlenségeket sikeresen elfedik (pl. neoliberális piacok).

A depresszióról szóló, legszélesebb körben elfogadott pszichológiai diskurzusok (a biológiai magyarázatok kivételével) áttekintéséből világossá válik, hogy jelentős potenciált rejtenek a kritikai elméletek számára. A társadalmi integráció különböző modelljével kapcsolatban egyaránt feltehető az alábbi kérdések: milyen körülmények között erősítik fel a cselekvéskoordinációs mechanizmusok a bizonytalanság érzését; mikor hiányzik a pozitív, megerősítő visszacsatolás; a kollektív reprezentációk túlhangsúlyozzák-e a negatív események jelentőségét (és az egyént terhelik-e felelősséggel), miközben leértékelik a pozitív események jelentőségét (és alulértékelik az egyén kontribúcióját); az egyes cselekvők meg vannak-e fosztva a cselekvésük feletti kontrolltól (miközben hiányzik az alárendeltség elleni lázadás lehetősége)? E dimenziók egyrészt rávilágítanak a depresszió kialakulásában kulcsszerepet játszó társadalmi tényezőkre: ha az egyén társadalmi környezetét olyan kapcsolódások alkotják, amelyeket ilyen torzulások egyidejűleg jellemeznek, akkor a depresszió a társadalmi konstelláció fenomenológiai következményeként jelenik meg (nem pedig belső, pszichodinamikus folyamatok kimeneteként). Másrészt e torzulások képesek megalapozni a kritikai elméletek normatív bázisát: mivel ezek együttállása szélsőséges szenvedést eredményez, a tényezők mögött meghúzódó integrációs formák patológiaként értékelhetők. A következő részben visszatérünk Bourdieu és Habermas elméletéhez, és kiegészítjük azokat a fenti belátásokkal.

A társadalmi integráció depressziós torzulásai

Az első konceptualizálási feladat a depresszió pszichológiai dimenzióinak a kritikai társadalomelméletek fogalmi terében történő elhelyezése. Társadalomelméleti szempontból a bizonytalanság a társadalmi konstellációk kiszámíthatatlanságaként értelmezhető. Ha akár az instrumentális tevékenységek, akár az interakciók kimenetele esetleges, akkor az instabilitás domináns tapasztalattá válik. Ennek megelőzésére minden társulásban kialakulnak az esetlegesség minimalizálásáért felelős mechanizmusok, amelyeket az egyes elméletek másként fogalmaznak meg. Bourdieu a mezők logikáját nevezi annak a struktúrának, ami a stabilitásért felelős (még ha ez egyúttal egyenlőtlen is): a célok és eszközök magától értetődő, evidens készletének felvázolásával meghatározzák a lehetőségteret, ezáltal koordinálják a mindennapi társas cselekvést. Habermas szerint a funkcionálisan differenciált, komplex társadalmak gerincét az általánosított médiumok által koordinált rendszerek alkotják: azáltal, hogy automatizált kommunikációs folyamatot biztosítanak, még az egyébként inkompatibilis életvilágok talaján álló cselekvők közötti interakciót is lehetővé teszik.

A pozitív visszacsatolás pszichológiai fogalma társadalomelméleti terminusokra úgy fordítható le, mint a jutalmazó mechanizmusokon keresztül biztosított erőforrás. Minden társadalom kidolgozza és alkalmazza az érdemesség különböző mércéit, valamint a közösen előállított javak redisztribúciójának kereteit. Bourdieu a tőkék logikájára utal, ami az egyes mezőkön belül kijelöli

a kívánatos célok körét: eszerint a materiális és szimbolikus tőkék redisztribúciója hordozza magában a pozitív visszacsatolás lehetőségét. A habermasi megközelítésben a legfontosabb erőforrás az életvilág alakításának képességére vonatkozó kommunikatív kompetencia: ennek megfelelően az elismerés fogalmilag a beszédaktusok szintjén helyezhető el.

A társadalomelméleti megközelítésben a negatív és önvádló reprezentációk a társadalmilag konstruált valóság elemeiként értelmezhetők. Egy tágabb szemantikai univerzum részeként konceptualizálhatók, amely folyamatosan megújul a különböző hálózati konstellációkban. Bourdieu elméletében az illúziók képviselik a társadalmi integráció szemantikai szintjét: ezek tartalmazzák a legitimáló narratívákat, amelyek az egyenlőtlenségeket természetes különbségként értelmezik újra. Habermas az életvilág fogalmára mint magától értetődő, másokkal megosztott jelentéshorizontra utal: amíg nem válik problematikussá, ez a mindennapi cselekvések irányítójaként szolgál.

A tanult tehetetlenség pszichológiai fogalma a társadalomelméletek keretei között az egyén cselekvőképességének korlátjaként ragadható meg: olyan társadalmi gátként, ami beszűkíti az egyén autonómiáját, és megakadályozza a *status quo* megváltoztatására irányuló kísérleteket. Bourdieu a habitus fogalmára utal, ami a cselekvés preintencionális szervezéséért felelős: az autonómia és a változás kezdeményezése a diszpozíciók részeként ragadható meg. Habermas megközelítésében a beszédaktusok szintjén nyílik lehetőség az autonómia kifejezésére: a változást érveléssel és mások meggyőzésével lehet kezdeményezni.

Miután a depresszió pszichológiai dimenzióit összekapcsoltuk az integráció társadalomelméleti koncepcióival, feltérképezhetjük az egyes elméleti kereteken belül azokat a torzult társadalmi formákat, amelyek felelősek a szenvedés e mintázatának kialakulásáért. Bourdieu szemszögéből a társadalmi szenvedés a tőkék burkolt, egyenlőtlen reprodukciójára hivatkozva magyarázható. Diagnózisának tovább gondolásához a bizonytalanságot, valamint a pozitív visszacsatolásoktól való megfosztottságot a mezők és a tőkék szintjén megnyilvánuló jelenségeként kell újraértelmezni; a negatív, önvádló kollektív reprezentációkat az illúziók szintjén; a tanult tehetetlenséget pedig a habitus szintjén kell kidolgozni. A bizonytalanság a mezők szintjén a megszerzett tőkéket érintő stabilitás hiányaként érthető meg. Ez egyaránt bekövetkezhet akár a verseny kiélezett mivoltának következményeként (ilyenkor a tőkét újra és újra be kell fektetni, anélkül, hogy esély lenne annak inkorporálására), akár a stabilabb tőkékre való konverzió ellehetetlenülése miatt (ilyenkor a tőkeportfólió nem diverzifikálható). Az ilyen esetekben a cselekvő soha nem lehet biztos abban, hogy a felhalmozott tőke eleget tesz-e eredeti rendeltetésének (azaz biztosítja a jövőbeli mozgásteret) – ehelyett folyamatosan ki van téve annak a lehetőségnek, hogy elveszíti erőfeszítései gyümölcsét.

A tőkék bizonytalanságát kiegészítik a megszerzés nehézségei is: ez vagy az erőforrások szűkösségének (a kívánatos tőkék ritkák), vagy a verseny méltánytalan körülményeinek (egyes cselekvők eleve hátrányos helyzetben vannak) lehet a következménye. Az adott mező által felkínált jutalmak mindkét esetben csak a néhány legszerencsésebb vagy legerősebb számára elérhetőek, a többieknek pedig az állandó nélkülözés tapasztalata marad.

Az illúziók szintjén – a fennálló társadalmi különbségeket magyarázó és legitimáló diskurzusok részeként – negatív, önvádló narratívák jelenhetnek meg. A negatív események túlhangsúlyozása vagy egy traumatizált kollektív emlék következménye lehet (ami az érintetteket képtelenné teszi a közösen átélt erőszak, nehézségek vagy katasztrófák feldolgozására), vagy egy olyan hitrendszeré, ami a hétköznapi öröme helyett a transzcendens szférára összpontosít (így önsanyargató, puritán normákat és értékeket eredményez). Mindkét esetben a negatív

eseményeket vagy nagy valószínűségűnek tekintik, vagy elkerülhetetlenként naturalizálják, ami azt jelenti, hogy a szenvedés nemcsak legitim, hanem széles körben elterjedt erkölcsi kötelességgé is válik.

Azok a világnézetek, amelyek az egyént hibáztatják a kudarcokért, vagy a hübrisz (az egyéni sors befolyásolására való képesség túlbecsülése), vagy a szolidaritás hiányának (mások szenvedésével kapcsolatos közöny) következményei lehetnek. Ezekben az esetekben az egyént önmagáért kizárólagosan felelősnek tekintik, ezzel nemcsak magára hagyását legitimálják, hanem kizárnak minden olyan értelmezést is, ami a kudarcot nem önhibáztatással magyarázza.

A habitus szintjén írható le a kontroll hiányához való hozzászokás, valamint e konstellációk elleni lázadás lehetőségéről való lemondás. Az autonómia iránti igény feladása vagy annak következménye, hogy az egyén konzisztensen alárendelt, szegregált mezőpozícióban szocializálódik (megszokja, hogy nincs döntő szava az értékes célok és az elérésük jóváhagyott módjainak meghatározásában); vagy pedig annak, hogy bevésődik egy szigorúan hierarchikus mezőlogika (interiorizálódik a társadalmi élet megszervezésének autoriter módja, ahol nincs tere a kritikának). Mindkét esetben megszokott, hogy minden cselekvést külső ágensek kezdeményeznek, ami azt az alapvető tapasztalatot eredményezi, hogy mások irányítanak. A személyes kontroll hiánya elleni lázadási hajlandóság feladása vagy az elrettentő szankciók megtapasztalásának (a normáktól való legkisebb eltérésért is szigorú büntetés jár), vagy a rendkívül hatékony felügyeleti technikáknak való kitettségnél (minden egyes eltérés felderítése) lehet a következménye. Ezekben az esetekben a fennálló konstelláció elleni lázadás vagy túl kockázatosnak, vagy hiábavalónak tűnhet, ami a tehetetlen pozíció szükségszerűként való elfogadásához vezet.

A depresszió előfeltételeinek (mint a bizonytalanság, a jutalom hiánya, a negatív, önvádoló szemantika, a kontrollvesztés) a mezők, az illúzió és a habitus szintjén történő újraértelmezése alapján folytathatjuk a bourdieui normatív bázis kiegészítését. A depresszió azokban a konstellációkban jelenik meg, amelyekben a versengő, erőforrás nélküli vagy méltánytalan versenyfeltételekkel működő mezők; nem konvertálható tőkékkel; traumatizált, transzcendentális, hübriszes vagy közönyös illúziókkal; és szegregált, tekintélyelvű, rettegő vagy felügyelt habitusmintákkal párosulnak. Ha a mezők, illúziók és a habitus torzulásai a szenvedés hasonló mintázatának irányába mutatnak, akkor egy koherens társadalmi valóságot hoznak létre, csapdába ejtve az egyént. Mivel egyaránt az öröm lehetetlenségének tapasztalatát nyújtják, anélkül, hogy lehetővé tennék alternatív élmények felbukkanását, együttesen hozzájárulnak az ágencia felszámolódásához. Ha azonban a mezők, az illúziók és a habitus nem alkotnak koherensen torzult mintázatot, akkor fokozatosan csökken az esélye annak, hogy a szenvedés egy szélsőséges – depresszió alakját öltő – formáját hozza létre. Ha eltérő torzulások jellemzik mindhárom szintet, akkor akár a mezők, akár az illúziók, akár a habitus kompenzáló hatásai megoldást nyújthatnak a többi szinten felmerülő problémára. Ennek megfelelően a Bourdieu által inspirált kritikai elméletnek ezen – alapértelmezésben egymástól potenciálisan független – torzulásoknak az összekapcsolódására kell összpontosítania, ahelyett, hogy pusztán az egyenlőtlenségek burkolt újratermelődésének általános tendenciájára hivatkozna.

Habermas szemszögéből a társadalmi szenvedés a kommunikatív cselekvés stratégiai, nem-szándékolt vagy rendszergyarmatosításból fakadó torzulásaira hivatkozva magyarázható. E diagnózis pontosabb árnyalásához a bizonytalanság fogalmát az alrendszer szintjén kell újraértelmezni; a negatív és önvádoló kollektív reprezentációkat az életvilág szintjén; a pozitív visszacsatolástól való megfosztottságot és naturalizált kontrollvesztést pedig a kommunikatív cselekvés szintjén. Ebben a megközelítésben a bizonytalanság a szimbolikusan általánosított

kommunikációs médiumokon alapuló rendszerek diszfunkciójaként értelmezhető. Ezt egyaránt okozhatja a rendszerkomplexitás kontrollálhatatlan növekedése (ami a cselekvőt összezavarja és dezorientálttá teszi), vagy a rendszert szervező médiumokba és szemantikákba vetett bizalom megingása (ami a cselekvőt gyanakvóvá teszi). A mediatisált interakciók mindkét diszfunkció esetén kiszámíthatatlanok, mely esetlegesség a társadalmi tér általános bizonytalanságaként kerül értelmezésre.

A kommunikatív cselekvés során átélhető elismerési tapasztalatok hiánya a közös valóság létrehozásából való kirekesztettség tapasztalatát implikálja. Ez lehet akár egy stigmával jellemezhető szerep következménye (ami megakadályozza, hogy a cselekvő véleményét komolyan vegyék), akár az adekvát tudás vagy a megfelelő érvelési kompetencia hiánya (ami megakadályozza az érvényességi igények megvédését). Az ilyen hiányosságokkal jellemezhető kommunikációs folyamatban a cselekvőknek nincs lehetőségük mások befolyásolására, ami a motiváció elvesztését eredményezi.

Bizonyos esetekben a pozitív megerősítés hiányát az interakciók feletti kontroll elvesztésének érzése, valamint a torzult interakciós viszonyok megváltoztatására vonatkozó remény feladása váltja fel. A beszédaktusokhoz kapcsolódó kontrollvesztés egyaránt előállhat a hallgatólagos előfeltevések szélsőséges divergenciája (inkompenzálható életvilágok), vagy az érvényességi igények logikájának megsértése (adott álláspont dogmatikus fenntartása indoklás nélkül) miatt. A kölcsönös megértés elérése mindkét esetben ellehetetlenül, miközben ezzel kapcsolatban a cselekvők tehetetlennek érzik magukat. A *status quo* megváltoztatására vonatkozó remény feladása egyaránt összefügghet az interakcióból történő önkéntes kivonulással (félelem a kudarctól és a megaláztatástól), vagy a nyilvánosságból való kirekesztettséggel (mások elutasítják az együttműködést). A cselekvők mindkét esetben elveszítik a beszédaktusok gyakorlásának lehetőségét, ami a kommunikatív inkompetencia megszokását és természetessé válását eredményezi.

A negatív, önvádoló kollektív reprezentációkat az életvilág szintjén a valóság természetes, mindennapi jelentéshorizontjának elemeiként írhatjuk le. A baljós eseményekre irányuló kizárólagos fókusz egyaránt kialakulhat a célélérés gyakori kudarcainak (az instrumentális racionalitás működési zavarai) vagy az erőforráshiányos társadalmi és természeti körülményeknek (az alapvető szükségletek kielégítésének nehézségei) a következményeként. A mindennapi cselekvés sikere mindkét esetben esetlegessé válik, ami a várakozási horizontot beszűkítő, túlzott elővigyázatossághoz vezet. A kudarc önvádoló magyarázatai egyaránt megjelenhetnek az erős kötelességtudat (az az érzés, hogy az egyén hibái az egész közösséget veszélyeztetik) vagy a magas fokú professzionalizáció (az a meggyőződés, hogy a siker az egyén szakértelmétől függ) miatt. A kudarcot a cselekvő mindkét esetben saját felelősségének tartja, így a negatív következményekre a kötelességzegés vagy az inadekvát szakértelem perspektívájából tekint.

A depresszió előfeltételeinek a rendszer, kommunikatív cselekvés és életvilág fogalmi segítségével történő újraértelmezése lehetővé teszi, hogy a habermasi kritikai elmélet normatív bázisát is kiegészítsük. A depresszió azokban a konstellációkban alakul ki, ahol az értelmezhetetlenül komplex vagy diszkreditált rendszerek; stigmatizált, inkompetens, fragmentált, inkoherens, kivonuló vagy kizáró kommunikatív cselekvéssel; valamint nem hatékony, veszélyeztetett, moralizáló vagy túlprofesszionizált életvilággal párosulnak. Ha a rendszer, a kommunikatív cselekvés és az életvilág torzulásai a szenvedés hasonló mintázatát valószínűsítik, akkor egy koherensen torzult társadalmi valóság születik, ami homogén szenvedésmintázatot okoz. Amennyiben az életvilág és a rendszer torzulásai nem alkotnak összefüggő mintázatot, úgy a kommunikációs zavarok negatív következményei a komplementer

szinteken kompenzálhatók. Ennek megfelelően a Habermas által inspirált kritikai elméletnek e különböző integrációs zavarok összekapcsolására kell összpontosítania, ahelyett, hogy egyszerűen a kommunikatív cselekvés racionalitáspotenciáljának korlátjaira hivatkozna.

A depresszió mint társadalmi szenvedés átfogó modellje

A depresszív szenvedés dimenzióinak a különböző kritikai elméletek szemszögéből történő kontextualizálása nemcsak az egyes kritikai elméletek horizontjának kitágítását, hanem azok összekapcsolását is lehetővé teszi. Mivel a szenvedés adott mintázata – esetünkben a bizonytalanság, a pozitív visszacsatolás megvonása, a negatív, önvádoló kollektív reprezentációk és a kontrollvesztés kombinációja – a társadalmi integráció különböző mechanizmusai által szervezett társadalmi terekben egyaránt megjelenhet, nincs okunk arra, hogy a kritikai elméletek normatív bázisát akár az egyenlőtlenség reprodukciójának (Bourdieu), akár a kommunikáció torzulásának (Habermas) dimenziójára korlátozzuk. Ehelyett tér nyílik egy olyan kritikai elmélet előtt, ami a szenvedés empirikus szintjén van megalapozva, ilyenformán képes szintetizálni a különböző integrációs modellek belátásait. Az alábbi, harmadik táblázat szemlélteti, hogyan képzelhető el egy ilyen vállalkozás.

a társadalmi integráció logikája/depresszió dimenziói	bizonytalanság (pszichoanalízis)	pozitív visszacsatolástól való megfosztottság (behaviorizmus)	negatív kollektív reprezentációk (kognitív)	önvádoló kollektív reprezentációk (kognitív)	kontrollvesztés (tanult tehetetlenség)	ellenállásra való képtelenség (tanult tehetetlenség)
versengés logikája (Bourdieu)	túlversengő mezők, nem-konvertábilis tőkék	erőforráshiányos, méltánytalan mező	traumatizált, nem evilági illúzió	arrogáns, közönyös illúzió	szegregált, autoriter habitus	rettegő, túlkontrollált habitus
kooperáció logikája (Habermas)	túlságosan komplex, diszkreditált alrendszerek	stigmatizáló, inkompetens kommunikatív cselekvés	sikertelen, veszélyeztetett életvilág	moralizáló, túl-professzionizált életvilág	fragmentált, inkoherens kommunikatív cselekvés	ki-illeszkedett, kizáró kommunikatív cselekvés

3. táblázat: A depresszió társadalmi tényezői Bourdieu és Habermas társadalomelméleti modelljei alapján

A depresszió mint társadalmi szenvedés akkor alakul ki, ha a társadalmi integráció torzulásai – amelyekért a mező, az illúzió és a habitus logikája, illetve a rendszer, a kommunikatív cselekvés és az életvilág logikája közösen felelős – olyan koherens mintázatot alkotnak, amiben megvalósulnak a szenvedés kiüresítésének feltételei. A hasonlóképpen torzult társadalmi terek egyszerre járulnak

hozzá a bizonytalansághoz, a pozitív visszacsatolástól való megfosztottsághoz, a negatív, önvádoló kollektív reprezentációkhoz, valamint a kontrollvesztés totális tapasztalatához. Ilyenformán a társadalmi szenvedésként felfogott mentális zavarok szintjén megalapozott kritikai elmélet számára nem az integráció logikája, hanem a hozzá kapcsolódó szenvedésmintázat strukturális komponensei a döntőek. Az „üres szenvedés” strukturálisan heterogén, de fenomenológiailag homogén mintázatai (pl. amikor a túlversengő mezők, stigmatizált kommunikatív cselekvéssel, nem evilági illúzióval, moralizáló életvilággal és autoriter habitussal párosulnak) ugyanolyan veszélyesek, mint az egyenlőtlenség vagy kommunikatív torzulás strukturálisan homogén mintázatai. A harmadik táblázat olyan komplementer strukturális konstellációkat vázol fel, amelyek hasonló szenvedésélményekhez vezetnek. Ha e torzult konstellációk bármely kombinációja – az individuumot körbevevő ego-hálózatként – egy összefüggő társadalmi környezetet hoz létre, az egyén csapdába esik: egy olyan társadalmi konstelláció foglya lesz, ami a szenvedés depresszív tapasztalatát állandósítja az életvilág totalitásának szintjén. Ennek fényében a társadalomkritika sem korlátozódhat pusztán a társadalmi versengés egyenlőtlenségeire, vagy a kommunikáció demokratikus potenciáljának korlátozására – ehelyett a torzult interakciók feltérképezésére és arányának megállapítására kell törekednie.

Még ha ezen elméleti következtetés empirikus kutatásokkal történő, célzott tesztelése még várat is magára, számos korábbi kutatási eredmény közvetve alátámasztja relevanciáját. A depresszióval kapcsolatos korábbi szociológiai vizsgálatok számos olyan konstellációt azonosítottak, amit a bizonytalanság, a pozitív visszajelzések megvonása, a negatív, önvádoló kollektív reprezentációk és a különbözőképpen integrált társulásokban megjelenő kontrollvesztés komplex mintázatai jellemeznek. Bár az empirikus kutatások szerint a gazdasági nehézségek a legfontosabb depressziót valószínűsítő tényezők közé tartoznak, azok a kutatások mégis hiányoznak, amelyek a deprivációt depresszióba átfordító mechanizmusokra rámutatnának. A fentiekben kidolgozott modell lehetővé teszi a materiális depriváció és depresszió közti kapcsolat ilyen értelemben mélyebb megértését. Egyes tanulmányok az adópozíció strukturális hatását hangsúlyozzák, ami a gazdasági helyzettől független tényezőként járul hozzá a depresszió kialakulásához (Drentea és Reynolds, 2015). E megállapítást mélyíthetjük el azáltal, hogy rámutatunk: adósnak lenni annyit jelent, mint túlságosan összetett rendszerekhez kapcsolódni (a globális pénzügyi szektorhoz, annak bonyolult banki szabályaival), ami egyrészt merev, mediatizált intézményi kommunikációval és közönyös illúziókkal egészül ki (mivel a bankok nem feltétlenül magyarázzák el a hitelkonstrukciók minden lényeges részletét), másrészt egy túl-professionalizált életvilágot és jó eséllyel rettegő habitust eredményez (ami a hitelek visszafizetésére való képtelenséggel kapcsolatos aggodalmakból ered). Az ilyen társadalmi pozíciókat olyan torzulásmintázat jellemzi, ami a szenvedés koherens, depresszióval fenyegető tapasztalatát hozza létre.

Hasonlóképpen a depresszió jól ismert nemi különbségeire vonatkozó magyarázatok is elmélyíthetők: a nők a pszichiátriai ellátórendszerben felülreprezentáltak betegszerepben (Roberts, 1985) és pszichotróp gyógyszerekkel kezelt betegként egyaránt (Ettore és Riska, 1993). A feminista társadalomkritika ezen empirikus megfigyeléseket a nőket sújtó kulturális és strukturális egyenlőtlenségekkel magyarázza: az alárendelt szerepek és pozíciókban könnyebben elvitatják a racionalitás lehetőségét (Busfield, 1996). A fent bemutatott modell segíthet az ehhez hasonló megfigyelések elmélyítésében is, azáltal, hogy azonosítja azokat a társadalmi mechanizmusokat, amelyek az absztrakt strukturális egyenlőtlenséget lefordítják a hétköznapi interakciók és cselekvéskoordinációs mechanizmusok szintjére, így módon tartva fenn egy depressziós horizontot. Ebben az értelemben a mentális zavarok feminista kritikája számára az a döntő kérdés, hogy a nők jobban ki vannak-e téve a harmadik táblázatban jelzett olyan ideáltípusok

társadalmi torzulásoknak, mint például az erőforráshiányos pozíció, vagy rettegő, túlkontrollált habitus.⁵¹

Bár a fenti elemzés elsődleges célja az volt, hogy áttekintse azokat a társadalmi konstellációkat, amelyek hozzájárulnak a depresszió kialakulásához, az első fejezet következtetéseire is érdemes röviden visszautalni ezen a ponton. Az abszolút domínium logikája elsősorban azokban a bourdieui értelemben vett mezőkben válik depresszív potenciállá, amelyeket többek között konvertálhatatlan tőkék, méltánytalan versengés és megrettent habitus jellemez. E konstellációkban az anyagi és szimbolikus tőkékért folytatott – elkerülhetetlen, de nem feltétlenül torzult – küzdelem dehumanizáló módon zajlik, hiszen a riválisok minden erkölcsi kötelezettséget alárendelnek a remélt személyes sikernek. Egy ilyen versenyben veszíteni nem csupán partikuláris kudarcot jelent, hanem az életvilág összeomlását is. E mezőkben megtapasztalat kudarc, az abszolút domínium interiorizált horizontjának perspektívájából, nemcsak a szenvedés feletti kontroll elvesztését implikálja, hanem – a személyes alkalmatlanság és tehetetlenség totalizáló tapasztalata által okozott – másodlagos szenvedést is magában foglal. E következtetés a kommunikáció különböző formáin alapuló modell alapján is kiegészíthető. Az abszolút domínium logikája elsősorban azon interakciókban veszélyeztet depresszióval, amelyek vagy túlságosan bonyolult, diszkreditált médiumokra, vagy inkompetens, fragmentált, exkluzív beszédaktusokra támaszkodnak, a személyes érdek logikája szerint optimalizálva az együttműködést. A cselekvők e konstellációkban, annak ellenére, hogy látszólag kommunikálnak egymással, valójában feladják a kölcsönös megértés igényét. Ahogy a kommunikáció pszeudo-megértéssé alakul át, az instrumentális célélérés elkerülhetetlen kudarcai nemcsak a bizalomvesztés vagy dezorientáció élményét eredményezik, hanem az inadekvátság általános érzésével párosuló reményvesztettséget is.

⁵¹ Hasonlóképpen, a depresszióval kapcsolatos osztály-, életkori (Bierman és Pearlin, 2011) vagy etnikai különbségekre (Miller et al., 2013) vonatkozó kritikai magyarázatokat is elmélyítheti a fenti modell.

Ötödik fejezet: A szorongás hálózatai – a késő modern társadalmak torzulásaitól a szorongás társadalmi összetevőig

Modernizációelméleti szempontból, korábban úgy érveltem, hogy a félelem a cselekvők igazodás motivációjának kiüresedése miatt válik általános tapasztalattá a késő modernitásban (lásd a második fejezetet). A negatív integrációval jellemezhető konstellációkban a félelem nem pusztán gyakori tapasztalat, hanem az életvilág általános textúrája – ez teremt lehetőséget a generalizált szorongás szociológiai magyarázatára. Miközben e kordiagnózis a makro struktúrákra összpontosít, figyelmen kívül hagyja a szorongásteli életvilág újratermeléséért felelős mikro mechanizmusokat. Ahhoz, hogy ezeket feltárhassuk, a szorongást az interszubjektivitás alapvető szintjén, a torzult társadalmi interakciók következményeként kell újraértelmezni. Az alábbi elemzések elméletstratégiája hasonló a negyedik fejezetben alkalmazotthoz: a szorongás pszichológiai modelljeinek áttekintését és az interszubjektivitás torzult formáinak szociológiai tisztázását követően kísérletet teszek a két megközelítés összekapcsolására. A szorongást a társadalmi szenvedés egy olyan formájaként értelmezem újra, amit a félelem dekontextualizált, diffúz mintázatát megidéző társas viszonyok stabilizálnak.

Az első szakaszban kísérletet teszek a szorongás legfontosabb fenomenológiai komponenseinek azonosítására a pszichoanalitikus, kognitív és egzisztencialista leírások alapján. Ezek az elméletek a szorongást olyan nem reaktív, nem célzott félelemként magyarázzák, ami a konkrét referenciák hiánya miatt korlátlanul terjed az életvilágban. Ezt követően azokat a társadalmi konstellációkat rekonstruálom, amelyek a szorongásteli fenomenológiai horizont kialakulásával függenek össze. A második fejezet következtetései alapján a szociabilitás azon formáira fókuszálok, melyek meghatározó szerepet játszanak a késő modernitás flexibilitási követelményeihez való alkalmazkodásban, és ennyiben kulcsfontosságúak a negatív integráció szempontjából. Elsődleges fogalmi eszközként White hálózatelméletére támaszkodom, mely megközelítés a szüntelen össze- és szétkapcsolódásból eredő identitás- és kontrollküzdelmek dinamikájára összpontosít. E formális hálózatelméletet olyan szubsztantív elemzésekkel egészítem ki, melyek az ontológiai biztonságra (Giddens) és a bizalomra (Honneth) összpontosítanak – vagyis két olyan területre, amit a negatív integráció megjelenése különösen veszélyeztet. E meglátásokat egy „kritikai hálózati fenomenológiában” kapcsolom egymáshoz: ettől remélhető, hogy képes megragadni mindazokat a társadalmi torzulásokat, amelyek hozzájárulnak a – késő modern társadalmi szenvedés egy a eseteként felfogott – generalizált szorongás elterjedéséhez.

A félelem dekontextualizálódása: a szorongás pszichológiai és egzisztenciális leírásai

A generalizált szorongás több pszichológiai megközelítés alapján magyarázható. Ezek közül három különösen fontos a fenomenológiai áttekintés szempontjából: a pszichoanalízis a tudattalan, preintencionális aspektusokat emeli ki; a kognitív elmélet az intencionális szint feltárásában segíthet; az egzisztencializmus pedig azokat a dimenziókat tárgyalja, amelyek az emberi lét általános tapasztalatával kapcsolatosak. A generalizált szorongás klasszikus pszichológiai elemzése Freud munkáiban található. Ő a szorongás „reális” (tényleges veszélyekkel való szembenézésből fakadó), „neurotikus” (az ösztönkésztetések kiélésének szisztematikus megakasztásával összefüggő) és „morális” (szankcionált ösztönkielégítés következményeként megjelenő) fajtái

között tett különbséget. A generalizált szorongás az utóbbi két okra vezethető vissza: ha a gyerekeket megakadályozzák vagy büntetik az ösztönimpulzusaik kifejezéséért, ők veszélyesként tekintenek azokra. Mivel még a vele való kísérletezést is túl kockázatosnak tartják, így az ösztönök elfojtásra kerülnek. Ennek következtében egy a horizontról száműzött, ám oda újra és újra betörő, félelmetes tárgy élménye születik meg, ami függetlenedik a próbálgatáson (trial and error) alapuló tanulási logikától (Freud, 1933).

A pszichoanalitikus megközelítést sok tekintetben kiegészíti a kognitív, ami a negatív eseményekkel kapcsolatos, irracionális automatikus gondolatokra összpontosít. Ezek következtében a szubjektum még a hétköznapi cselekvéshelyzeteket is veszélyesnek érzékeli, ami túlzottan óvatos énvédő stratégiákhoz vezet (Beck et al., 1985). Gyakran korábban átélt, váratlan negatív események képezik az ilyen kényszeres automatikus gondolatok alapját: mivel szabálytalanul és ellenőrizhetetlenül bukkannak fel a tudat horizontján, gyanakvásra és defenzív attitűdökre ösztönöznek. Az újabb kognitív elméletek szerint az elővigyázatosság és aggodalom pozitív és negatív megerősítése egyaránt hozzájárulhat a folyamatos és differenciálatlan félelemérzet kialakulásához. A pusztán elővigyázatosságra többnyire a felelősségvállalás jeleként, ilyenformán a közösség által jóváhagyott magatartásként, tekintenek. Ha azonban ez normatív nyomássá fokozódik, úgy a potenciális fenyegetések jeleinek megszállott keresése válik meghatározóvá. Amennyiben a túlzott elővigyázatosságot a közösségi szabályok helytelenítik, úgy az aggodalomtól való félelemből fakadó, másodlagos szorongás alakul ki – az ennek elkerülésére törekvő cselekvők önmagukat monitorozzák, aminek eredményeként öngerjesztő spirálba kerülnek (Wells, 2005). A behaviorista elméletek kiegészítik ezeket az érveléseket azzal, hogy az aggodalmaskodás rítusai kényelmet nyújthatnak a felfokozott izgalmi alapszinttel rendelkező szubjektumok számára: ha a kellemetlen helyzeteket úgy kezelik, hogy a figyelmüket átterelik az aggodalom ismerős – és ennyiben paradox módon relatíve megnyugtató – pályáira, ez az eljárás pozitív megerősítést nyerhet, és általános attitűddé válhat (Borkevic et al., 2004).

A klinikai pszichológia mellett a szorongást különböző egzisztencialista megközelítések is elemezték. Bár a normális és patológikus közötti határvonal sosem egyértelmű, a szorongás esetében különösen elmosódott (López-Ibor és Zappino, 2019). Míg a klinikailag orientált elméletek a szorongást a szenvedés kiküszöbölendő formájának tekintik, addig a filozófiai elemzések kiemelik annak funkcionális szerepét az egzisztenciális önmegvalósításban: szerintük a szorongás az értelem hiányára adott reakció. Kierkegaard a szorongást az emberi létezés központi jelenségeként elemezte: a félelemmel ellentétben, aminek határozott tárgya van, a szorongás meghatározható cél nélküli félelem. Azokban a pillanatokban jelentkezik, amikor az „esztétikai” vagy „etikai” alapokon nyugvó lét paradoxonnak bizonyul. Ennek megfelelően a szorongás – annak ellenére, hogy nincs konkrét célja – korántsem céltalan: önmegvalósításra motivál. A szorongással kapcsolatos kellemetlenség arra ösztönzi a cselekvőket, hogy az anyagi (élvezetek) és a társadalmi világ (normák) horizontján túllépve, egy „hitbéli ugrásra” (Kierkegaard, 1980) támaszkodva, keressenek transzcendentális célokat önmaguk számára.

Míg a legtöbb egzisztencialista gondolkodó elutasította Kierkegaard arra vonatkozó következtetését, hogy a hitben található a szorongás végső feloldása, az önmegvalósítás folyamatában betöltött szerepét többen is tovább gondolták. Heidegger szerint a szorongás mint hangoltság a halálnak való kitettségre utal, amennyiben a jelentéktelenség érzését fejezi ki. E tapasztalat ugyanakkor nem csak a kétségbeesés, hanem az énhez való újfajta viszonyulás lehetőségét is magában rejt. A szorongás egzisztenciális döntés elé állítja a szubjektumot: ha a másokkal való kritikátlan azonosulásba menekül előle, akkor az inautentikus létet választja; ha szembe néz vele és komolyan veszi, akkor az autentikus lét felé vezető – a semmivel való állandó

szembenézésem alapuló – fejlődés megkezdődhet (Heidegger, 2012). Sartre szerint a szorongás szorosan összefügg a társas viszonyokkal: a másik tekintete által okozott szorongás teszi hozzáférhetővé, az egyéni szabadság és ágencia – mások jelenléte általi – fenyegetettségét. A hasonló próbatételekkel való szembenézés ugyanakkor konstruktív potenciállal is bír: segíthet értelmet találni, anélkül, hogy mások túszává vagy ellenségévé válna az egyén (Sartre, 1984).

Bár a legtöbb egzisztencialista elmélet egyetért a szorongás tárgy nélküli félelemként való meghatározásában, néhány ellenérv is ismert. Lacan szerint ahelyett, hogy a szorongást teljesen tárgynélkülinek értelmeznénk, inkább úgy kellene felfogni, mint ami egy, a dolgok birodalmán kívüli tárgyra irányul. A szorongás megkülönböztető jegye a félelem tárgyának felfoghatatlansága, ami nem egyenlő a tárgy hiányával. A szorongás arra motiválja a szubjektumot, hogy felfedezze a forrását, ami valójában egy szokatlan, nyomasztó benyomás értelmezésének folyamata (Robertson, 2015: 11). Az egzisztencialista érvekkel szemben azonban Lacan szerint ez a folyamat nem tart semmilyen konkrét irányba: sem a hit, sem a hitelesség, sem a másik nem rejt magában végső tanulási potenciált. A szorongás személyes kihívás, amely mindig a szubjektum sajátos életébe ágyazódik. E kihívások általában nemcsak a belső kognitív és érzelmi folyamatokhoz kapcsolódnak, hanem a személyközi kapcsolatokhoz is. A szorongás bizonytalanságát gyakran a másik „hangja” vagy „tekintete” idézi elő, aki képes a mindennapi helyzeteket váratlan módon átformálni, és ezáltal megkérdőjelezni az ontológiai biztonságot (Robertson, 2015: 187).

Ezen elemzések alapján úgy érvelhetünk, hogy a generalizált szorongás fenomenológiai struktúráját a félelemnek a ténylegesen veszélyes események konkrétságától való elszakadása jellemzi. E folyamat egyrészt torzult szocializációs mintázatokkal hozható összefüggésbe, melyek a félelem elfojtását eredményezik. Ha a szülők megtiltják gyermekeiknek, hogy kísérletezzenek ösztön-impulzusaikkal, vagy kifejezzék azokat, a tabuk olyan zónája születik meg, ami egyszerre félelmetes és empirikusan megközelíthetetlen. Másrészt a szorongás maladaptív önfegyelmzés eredményeként is értelmezhető: a kiszámíthatatlan eseményeknek való kitettség és a ritualizált aggodalom következtében a félelem részévé válik a világ horizontjának és a cselekvő habitusának. Mivel a félelem különválik az empirikus visszacsatolástól, határai elmosódnak, és korlátlanul terjedni kezd. Végül az egész élet eköré épül, különösen miután az ember képtelenné válik az ellentétes impulzusok befogadására: ahogy a túl sok aggodás szekunder félelemhez vezet, a generalizálás spirálja válik meghatározóvá. Ezen a ponton a félelem önállóan kezd létezni: már nem a negatív eseményekre adott reakcióként, hanem a várakozási horizont alapjaként funkcionál. A félelem konkrét eseményekről való leválasztásának harmadik módja, ha olyan kihívásoknak vagyunk kitéve, amelyeknek nincs meghatározott, felismerhető forrása, mégis a szubjektum egzisztenciális horizontját érintik: az élvezetek túltengése, az elnyomó normák, a halál lehetőségével való szembenézés, a mások általi megítélés – mindez csak néhány példa az ilyen élményekre.

Bár e leírások a szorongást elsősorban belső folyamatként magyarázzák, érdemes megjegyezni, hogy valamilyen társadalmi komponens mindegyikükben megjelenik: a pszichoanalízis esetében a másik hatása explicit (az ösztön-impulzusok elfojtását a konkrét mások motiválják); a kognitív-viselkedésemélet esetében egyaránt lehet implicit (a szorongás a ritualizált aggodalom alternatíváját biztosító kollektív értelmezések hiányából ered) és explicit (a szorongást a kiszámíthatatlan, bizonytalan társadalmi világ implikálja); az egzisztencializmus esetében kulturális kontextushoz kapcsolódik, ami hedonista, moralizáló, nihilista vagy stigmatizáló környezetet teremthet, egyaránt szorongásteli élményeknek téve ki a szubjektumot. A társadalmi komponens révén lehetőség nyílik a szorongás individualista és társadalomfenomenológiai megközelítései közti távolság áthidalására. Míg a pszichológiai diskurzusok a világhoz való viszony

e torzult mintázatait a társadalmira való elnagyolt hivatkozással írják le, addig a szociológiai elméletek lehetőséget nyújtanak e döntő szint kidolgozására: a szubjektumközpontú modelleket a hálózati fenomenológia szempontjaival egészíthetjük ki. A következő szakaszban azt a kérdést vizsgálom, hogy miként járulnak hozzá a torzult társadalmi hálózatok a félelem nem reaktív, nem célzott mintázatának kialakulásához. A válasz kidolgozása közben olyan társadalomelméletekre támaszkodom, amelyek képesek megragadni a szorongás interszubjektív komponenseit: a tabusító interakciókat, a kiszámíthatatlan társas konstellációkat, az aggodalom kezelésének hiányzó interaktív formáit, a félelmek értelmezését ellehetetlenítő tevő kulturális mintázatokat.

Az ontológiai biztonság és a bizalom hálózatai

A klasszikus modernitás társadalomelméletei szerint a társadalmi integráció mechanizmusai felelősek a „kettős kontingencia” – azaz a minden társadalmi interakcióban benne rejlő kölcsönös kiszámíthatatlanság – kihívásának megoldásáért (Parsons és Shils, 1951: 16).⁵² Ebből a perspektívából a modernizáció olyan evolúciós folyamat, melynek során újabb és újabb cselekvéskoordinációs mechanizmusok bukkannak fel és terjednek el. A társadalomelméletek a szociológia kialakulása óta próbálják a cselekvéskoordináció tartalmi és formai jellemzőit konceptualizálni: míg a klasszikus elméletek hajlamosak voltak meghatározott jelenségekre összpontosítani (pl. Marx a piacokra, Durkheim a munkamegosztás rendszerére, Weber a cselekvők motivációira), a kortárs elméletek átfogóbb megközelítést dolgoznak ki. Ezek következtetései szerint, a – minden interakciós helyzetben benne rejlő – kettős kontingenciát, preintencionális szinten a cselekvők által nem reflektált motivációk; intencionális szinten a kölcsönösen megosztott kollektív értelmezések; strukturális szinten pedig a társadalmi cselekvés nem szándékolt következményeként reprodukált társadalmi kényszerek hivatottak kezelni.

A cselekvéskoordináció e három szinten párhuzamosan működő mechanizmusai a késő modernitásban átalakulnak: az olyan fogalmak, mint a közös habitus, a legitimitás közös narratívái vagy a stabil társadalmi rendszerek átadják helyüket a cselekvéskoordináció átmeneti, rugalmas mechanizmusainak. A társadalmasulás ezen új formái újfajta integrációs modelleket igényelnek: White hálózatelméletére (2008) úgy tekintek, mint ami ilyen alternatívát kínál. E megközelítés dekonstruálja a klasszikus társadalomelméletek által kidolgozott általános cselekvéskoordinációs mechanizmusokat (mint például az életvilág, a rendszer vagy a mező), miközben alulról építkezve vezet be alternatív fogalmakat, a cselekvők és az intézmények egymáshoz kapcsolódásának mechanizmusaira fókuszálva (Fuhse, 2015). Ebből a szempontból a hálózat morfológiai jellemzői, a kötések szerkezete, a hálózaton belüli pozíció, a kapcsolódás és szétkapcsolódás dinamikája kiemelt figyelmet kap, mivel ezek határozzák meg a társadalmi cselekvés kereteit és mértékét.

White szerint a legalapvetőbb társadalmi dinamika, adott helyzet feletti kontroll megszerzésére irányuló kísérletekből fakad. A kontrollt az eltérő pozícióban lévő cselekvők különbözőképpen próbálhatják megszerezni; ennek módja egyúttal körvonalazza a cselekvők identitását is adott hálózati konfigurációban. Ha a hálózat bővül vagy szűkül, a korábbi egyensúly helyét új bizonytalanság veszi át, ami egyúttal új identitások kialakításának szükségességét is implicálja – ezeket pedig a kontroll új csatornáin keresztül lehet kidolgozni. Ilyenformán a hálózati keretek

⁵² Minden „cselekvésrendszer” úgy írható le, mint amiben a cselekvők egymást „fekete dobozként” érzékelik, és kölcsönösen képtelenek megjósolni a másik reakcióit. Ennek a kölcsönös kiszámíthatatlanságnak a megoldása minden társadalmi cselekvés előfeltétele (Parsons-Shils, 1951: 16).

között egymáshoz kapcsolódó cselekvők szüntelenül alkalmazkodnak nem csak egymáshoz, hanem a folyamatosan változó hálózati környezet egészéhez is: kísérletet tesznek az újabb és újabb konfigurációk kontrollálására, csatlakozva vagy leválva róluk, miközben új identitásokat építenek. E premissák alapján a társadalomelmélet feladata is megváltozik: univerzális integrációs mechanizmusok helyett, azon mechanizmusok azonosítása a cél, amelyek képesek stabilizálni a kontroll mintázatait („hálózati tartományokat” létrehozni) és az ebből következő identitásokat (White, 2008: 2).

Az ilyen mechanizmusok legalapvetőbb kifejeződései azok a „történetek”, amelyek a kontrollt a hétköznapi cselekvéshelyzetek magától értetődő szintjén alapozzák meg. E narratívák képezik a hálózatok alapját, mivel a vitás kérdések és identitások horizontját ezek szabják meg. Az általános relevanciájú történetek mellett, a stabilitás további zálogjai a „diszciplínák”, amelyek a kapcsolódás és lekapcsolás elemi szabályait jelölik ki. A különböző szabályrendszerek – amelyek interfész (instrumentális logikán alapuló), tanács (deliberatív logikán alapuló) vagy aréna (versengő logikán alapuló) típusú hálózatot alapoznak meg – lehetőséget biztosítanak a különböző kontrollkísérletekre, miközben különböző identitásokat tesznek lehetővé (White, 2008: 63). A diszciplínákat a „stílusok” – mint például a „racionalitás” fogalma – egészítik ki, melyek az identitások és a kontroll ideáltípusainak részletes paradigmáit definiálják. A történetek, a diszciplínák és a stílusok alapvető fontosságúak a közvetlen kapcsolatokból álló hálózatokban – azonban nem képesek magyarázatot adni az indirekt hálózatok stabilizálására. Az utóbbi konfigurációk egy bizonyos „retorika” által legitimált intézményekre és a hierarchikus interakciókat szabályozó „kontrollrezsimekre” (pl. szakértő-kliens, patrónus-munkavállaló) támaszkodnak (White, 2008: 171).

E hálózati fogalomkészletre támaszkodva, White paradigmaváltást javasol: ahelyett, hogy a minden társadalmi cselekvésben benne rejlő kettős kontingencia kérdésére összpontosítana, a hálózatokban rejlő kontingenciák kiterjesztett terére irányítja figyelmét. Ebben az értelemben nem a kettős kontingenciát megoldani képes mechanizmusokat keres, hanem a „hálózati kontingenciát” megoldani képes mechanizmusokat próbál modellezni. E paradigmaváltás rávilágít a klasszikus integrációs modellek korlátjaira: mivel a társadalmi cselekvések hálózatokba ágyazódnak, koordinációjuk minden érintett cselekvő közreműködésétől függ, nem csak azoktól, akik közvetlenül részt vesznek egy-egy interakcióban. A cselekvéskoordináció azon modelljei, amelyek elhanyagolják a társadalmi cselekvés hálózati beágyazottságát, figyelmen kívül hagynak egy alapvető magyarázati szintet: megközelítésük szerint, az interakciók folyton változó, komplex hálózatai, az integráció homogén logikáira redukálhatók. Az interakciós és a hálózatalapú megközelítések közötti alapvető különbség a figyelembe vett társadalmi kapcsolatok kiterjedtségében rejlik: a hálózatelmélet a cselekvéskoordináció bármely szinguláris logikája helyett, az integrációs logikák többdimenziós teréből indul ki – ezek a pillanatnyi hálózati konstellációnak megfelelően versengenek vagy erősítik egymást.

E paradigmaváltás a társadalmi szenvedés elemzését célzó társadalomfenomenológia integrációelméleti alapjait sem hagyja érintetlenül. Minthogy a klasszikus modernitás legtöbb társadalomelmélete a jelentés-konstrukció általános mechanizmusait, és ebből következően a világhoz való viszonyulás uniform kereteit tételezi fel (mint például Durkheim kollektív reprezentációi vagy Weber legitimitástípusai), így ezek nem operacionalizálják a különböző integrációs mechanizmusok egyazon hálózaton belüli együttélésének lehetőségét. Azáltal, hogy a cselekvéskoordinációs mechanizmusokat a töredezett, diffúz hálózatokon belüli pusztán „kötésként” értelmezzük újra, e hiányosságok kiküszöbölhetőek. Egy olyan társadalomfenomenológia horizontja nyílik meg, ami képes kezelni a különböző integrációs

logikák egyazon hálózaton belüli szinergiáit és ellentmondásait. E konceptuális keret alkalmas a késő modern negatív integráció sajátosságainak megragadására. Segítségével hozzáférhetővé válnak azoknak a flexibilis társadalmi egységeknek a jellemzői, amelyek szüntelenül tágulnak és zsugorodnak; összekapcsolódnak és szétkapcsolódnak; átalakulnak és stabilizálódnak.

Mindezen előnyök ellenére White elmélete kevés érdemi adalékkal szolgál, amikor a szorongás szubsztantív kérdéseiről van szó. Még ha a hálózatok dinamikusan változó, ennyiben kiszámíthatatlan társadalmi struktúrát alkotnak is, ami az aggasztó, nyugtalanító környezet egyik legfontosabb előfeltétele – önmagukban nem képesek megmagyarázni a szorongás fenomenológiai komponenseit (beleértve a tabusítás, a bizalom vagy az aggodás kulturális mintázatainak mechanizmusait). Ahhoz, hogy e szempontokat lefedjük, ki kell dolgozni azokat a sajátos hálózati konstellációkat, amelyek kulcsszerepet játszanak a biztonságérzet és a bizalom konstituálásában, miközben a mindennapi interakciókat irányítják. E célból Giddens reflexív modernizációs elméletét és Honneth elismeréseméletét hívom segítségül: a hálózatok formális modelljét az ő szubsztantív következtetéseikkel egészítem ki.

Giddens szerint a cselekvéskoordináció a rutinok, valamint a cselekvők és az intézmények reflexivitásának fogalmain keresztül érthető meg. A társadalmi cselekvés alapvető szintjét azok a rutinok alkotják, melyeket a hétköznapi életben maguk a cselekvők alakítanak ki. Ezek felelősek az „ontológiai biztonság” – vagyis a belakott világ ismerőségének, kiszámíthatóságának – biztosításáért, a mindennapi cselekvések szabályszerűségének fenntartásáért. A rutinok nemcsak a szorongás megelőzésének egzisztenciális szükségleteit elégítik ki, hanem a „strukturáció” (Giddens, 1984) folyamatában az intézmények kialakulásához is hozzájárulnak. Míg a tradicionális társadalmakban az intézményeket „őrzők” irányítják (azáltal, hogy a kollektív emlékezet és a köznapi kihívások között hidat képeznek), addig a késő modernitásban az intézményeket „szakértők” működtetik. Az ő tekintélyük nem szokások által szabályozott szelekción, hanem formális képzés során elsajátított tudáson alapul. Éppen ezért a szakértők nem képesek általánosságban orientálni a cselekvőket, csak a kompetenciájukhoz tartozó speciális kontextusokban (Giddens, 1994). Még ha a modern intézmények ki is ágyazódnak a személyes ismerőség kontextusából, az általuk nyújtott integráció soha nem pusztán automatizált, „rendszerű” folyamat: mind az egyéni, mind az intézményi cselekvők reflektálnak önmagukra és környezetükre, miközben igyekeznek befolyásolni a körülöttük zajló folyamatokat. E reflexivitás különösen fontossá válik a késő modernitásban, ahogy a szakértői tudásban való bizalom meggyengül (Giddens, 1990). Az ön- és környezeti reflexivitás alapvető komponensévé válik mind az egyéni cselekvésnek (például az identitáskonstrukciónak, az egyéni életutak tervezésének, a fogyasztás és az intim kapcsolatok kezelésének), mind az intézményi eljárásoknak (vö. „generatív politika”). Miközben ez az átalakulás új távlatokat nyit, új kihívásokat is felszínre hoz: az ontológiai bizonytalanság, elbizonytalanodó identitáskonstrukció és a kockázatokat rosszul kezelő intézmények jelzik az egyéni és intézményi reflexió inadekvát alkalmazásának következményeként (Giddens, 1991).

Részben e felismerések foglalják össze azokat a fogalmi eszközöket, melyek segítségével a szorongást valószínűsítő hálózati modellek szubsztantív elemekkel egészíthetők ki. Giddens következtetése alapján megkülönböztethetünk rutinizált és reflexív hálózatokat. Az előbbiek a társas interakciókat a le- és hozzákapcsolódás ismétlődő mintázatai révén szervezik. Ezek függetlenek a reflexivitástól, cserébe magától értetődő ontológiai biztonságot nyújtanak. A rutinizált hálózatokban a cselekvők nem keresik a kapcsolódások egyéni módjait, ehelyett egy centrális pozíciójú kvázi-őrzőként eljáró figura tekintélyét követik, aki a le- és hozzákapcsolódás ismétlődő mintázatait kontrollálja. A cselekvéskoordináció rutinizált logikájával szemben, a

reflexív cselekvők több nézőpontot is figyelembe vesznek interakcióik során: hálózataik több szakértői perspektíva reflexív értékelésén keresztül integrálódnak. Ez azt jelenti, hogy az ilyen kapcsolódások szabadabb, flexibilisebb struktúrában épülnek fel, és nem egyetlen központi cselekvő irányítja őket. Ennek megfelelően e hálózatokra sokkal kevésbé jellemző a megkérdőjelezhetetlen dogmák jelenléte vagy az ismétlődés, ami más konstellációkhoz képest decentralizáltabbá teszi őket. A reflexív hálózatokban a laikus és szakértői cselekvők közötti interakció általában kétirányú: a szakértői szemantikán alapuló interakciókat a laikusok kritikai kompetenciája egészíti ki.

Az ontológiai biztonságra és reflexióra vonatkozó belátások kiegészíthetők Honneth, a bizalom genezisére vonatkozó meglátásaival. Eszerint a cselekvéskoordináció az elismerés különböző formáin keresztül értelmezhető: ezek a szeretet, a szolidaritás és a jogok. Az interakciók alapvető szintjén az elismerés iránti vágy lelhető fel: az autonóm, magabiztos, morálisan kompetens, bizalommal teli én kialakulása a másik elismerésétől függ. Az elismerést azonban ritkán adják ingyen: a legtöbb esetben ki kell érdemelni vagy meg kell érte küzdeni. Ez az „elismerésért folytatott küzdelem”, amelyben az én konstitúciója a tét, keretezi a cselekvéskoordináció mechanizmusait (Honneth, 1996: 82). Az elismerés első formája, a szeretet, úgy érthető meg, mint az egyéni tulajdonságok elismerése a konkrét másik által (akár a szélesebb társadalmi nyilvánosság értékeivel szemben is). A szeretet központi szerepet játszik az intim kapcsolatokban azáltal, hogy megalapozza a másik iránti alapvető bizalmat (és az ettől elválaszthatatlan, önbizalmat). A szolidaritás az egyéni érdemeknek a közösség általi elismerése. Ez központi szerepet játszik az egyéni érdemesség, vagyis az önbecsülés fenntartásában, valamint a különböző státuszcsoportokhoz kötődő bizalom megalapozásában. Az univerzális jogok az emberi méltóságnak a közösség egésze általi elismerését fejezik ki. Ez központi szerepet játszik a formális kapcsolatokban azáltal, hogy lehetővé teszi az erkölcsi autonómiát, valamint a társadalom egésze iránti bizalmat. Az elismerés e különböző fajtáitól való megfosztottság a szenvedés eltérő formáit eredményezi: ezek rendre a fizikai erőszak, a megvetés és a diszkrimináció fogalmaival írhatók le. Az elismerésmegvonás tapasztalatai kettős beágyazottságúak: egyrészt egyénileg élik át őket, másrészt potenciálisan kollektív traumákat fejeznek ki. Ennek megfelelően egyaránt kiválthatják az elismerés (újra)elnyerésének egyéni vagy kollektív kísérleteit (Honneth, 1996: 135). E küzdelmek az interakciók konstitutív elemei: közvetlenül vagy közvetve hozzájárulnak a cselekvéskoordináció folyamataihoz. E perspektívából úgy érvelhetünk, hogy a hálózati torzulások az elismeréstől való megfosztottság különböző formájaként is leírhatók, amennyiben ezek az autonómia korlátozását, valamint a konkrét és általánosított másik iránti bizalom megvonását eredményezik.

E felismerések további elméleti eszközöket kínálnak a hálózati modellek szubsztantív dimenziókkal történő kiegészítéséhez. Mivel a szeretet és az intimitás hálózatait a kölcsönös feltárulkozás és az érzelmi támogatás logikája szervezi, e hálózatokat a tényleges másokról és az intézményekről való lekapcsolódás próbáját is kiálló, erős belső kohézió jellemzi. E konstellációkban a cselekvők kizárólag egymáshoz viszonyulnak, vagyis „klikkeket” hoznak létre (más szóval olyan hálózati zárványokat, melynek tagjai egymással kölcsönös kapcsolatban állnak, de a környezettől relatíve függetlenek). E klikkek képesek megerősíteni a bizalmat és az önbizalmat, méghozzá azáltal, hogy olyan interszubjektív teret biztosítanak, ami felett az érintettek kizárólagos kontrollt gyakorolnak. A szolidaritás a teljesítményen vagy a státuszon alapuló jutalmak révén integrált hálózatokra utal. Mivel a jutalmak nem lokális jellegűek, hanem széles körben elfogadottak, e hálózatokat kiterjedt, indirekt kötések alkotják. E kötések fontos jellemzője a horizontális szerveződés: hasonló strukturális helyzetben lévő cselekvőket kapcsolnak egymáshoz, akik hasonló tapasztalatokkal rendelkeznek, saját – egymástól független – hálózataikon belül. Ha ezek a megbecsülési

szimbólumok stabil, kiszámítható kontrollt biztosítanak a különböző, egymástól független hálózatokban, akkor képesek az identitás megalapozására és a bizalom megteremtésére, még a folyamatosan változó környezetben is. A harmadik elismerési típust kifejező hálózati logika a jogi eljárásrendet követi. E hálózatokat univerzalitásigény, azaz az egyedi attribútumoktól való függetlenség, és általános hatókörű kontrollrezsimekhez való igazodás jellemez. A joguralom ígérete az, hogy minden társadalmi pozícióban érvényes kontrollmechanizmusokat hoz létre, méghozzá azáltal, hogy mindenkit egyforma formális szabályoknak rendel alá. A jogon alapuló hálózatoknak megvan a lehetőségük arra, hogy bizalmat teremtsenek az általánosított másik iránt, amennyiben a szabályokat és eljárásokat nem jellemzik önkényes félreértelmezések és kivételezések. Az elismerésemélet kontextusában a társadalmi torzulások a cselekvőket a szeretettől megfosztó, szolidaritáshiányos vagy az univerzális jogrenddel visszaélő hálózatokból eredhetnek.

A szorongás hálózati fenomenológiája

A szorongás fenomenológiai komponenseinek, valamint a – tapasztalatok interszubjektív elemeinek megragadására alkalmas – társadalomelméleteknek az áttekintése után, immár kísérletet tehetünk e két szál összekapcsolására. Az alábbiakban a rutin, a reflexivitás, illetve a szeretet, szolidaritás és jogi elismerés logikáján alapuló hálózatok azon torzulásai kerülnek azonosításra, amelyek tabusító, kiszámíthatatlan, a félelmetes tapasztalatok megvitatását nem támogató társadalmi kapcsolatoknak, továbbá aggasztó kulturális mintázatoknak adnak teret. Ezekre, a generalizált szorongás kialakulásának – formális, integrációs szempontból különböző, ám szubsztantíve hasonló – tényezőiként tekinthetünk: minél több figyelhető meg belőlük az egyén társadalmi környezetében, annál nagyobb az esélye a szorongás kialakulásának (lásd: negyedik táblázat). Míg csupán néhány torzult kötésnek kevésbé jelentős a hatása, ha egy egohálózat döntően torzult kötésből áll, úgy a szubjektum körül egy diffúz, kontrollálhatatlan félelemélményekkel fenyegető környezet stabilizálódik: az aggodalom ilyenkor elszakad a konkrét eseményektől, és generalizált szorongássá változik.

Mivel a rutinok hálózatait a kapcsolódás és szétkapcsolódás adott mintázatának ismétlődése jellemzi, amit egy központi autoritás (őrző) kontrollál, a kiszámíthatatlanság alapvetően összeegyeztethetetlen az ilyen hálózatokkal. A potenciális torzulások első fajtája az ismétlődés merevségéből ered: ha a repetitív logika kizárólagossá válik, akkor nem alakulhatnak ki alternatív hálózati konfigurációk, ami csökkenti az új identitások és a világ új értelmezéseinek esélyét. Az interakciók ilyen korlátozott tere növeli annak esélyét, hogy elhallgatásra kerülnek azok a kérdések, amelyek a meglévő keretek között nem kommunikálhatók. Ennek eredményeként a rutinizált hálózatokban megvitathatatlan tabuk születnek, amelyekről annak ellenére sem lehet beszélni, hogy egyesek veszélyesnek tartják őket – ez fejezi ki a rutinizált hálózatokban rejlő tabusító potenciált. A rutinok logikája szerint szerveződő hálózatok második potenciális torzulása az ismétlődés sebességéhez kapcsolódik: ha a rutinszerű összekapcsolódás és szétkapcsolódás üteme túl gyors, a cselekvőknek nincs idejük ápolni azokat a hagyományokat, amelyek a megnyugtató narratívákért felelősek. A kollektív rítusok tere nélkül a cselekvők magukra maradnak a nyomasztó élményekkel – ez fejezi ki a hiányzó támogatás veszélyét a rutinizált hálózatokban. A harmadik potenciális torzulás a hálózat túlságosan centralizált struktúrájához kapcsolódik: ha az őrzők kizárólag vertikális kapcsolatokat tartanak fenn, melyek a szigorú kontroll csatornájaként szolgálnak, akkor mindenki az ő felügyeletük alá kerül. Ebben a konstellációban az

erkölcsi megítélés miatti aggodalom olyan szintre emelkedhet, hogy a megvetés miatti félelem állandósul – ez a túlzott moralizálás, rutinizált hálózatokra jellemző, szorongáskeltő torzulása.

A reflexivitás hálózatai komplementer konstellációt alkotnak: minthogy a decentralizáció és az új konfigurációkkal való kísérletezés logikáján alapulnak, a tabusítás esélye esetükben minimális. A reflexív hálózatok első potenciális torzulása a vertikális struktúrák teljes hiányára vezethető vissza: még ha a szakértelem a horizontális kapcsolatokat feltételező kritika esélyén alapul is, ha másra nem is, legalább tudáson alapuló hierarchiákra mégis támaszkodik. Amennyiben még ilyen hierarchiák sem állnak rendelkezésre, úgy a laikus cselekvők elveszítik az ontológiai biztonság reflektív módon történő megalapozásához szükséges orientációs pontokat. Még a reflexivitáshoz is szükség van – jobb híján a szakértők által szavatolt – relatív bizonyosságra. Egy teljesen szabadon lebegő konfigurációban nincs esély a releváns és irreleváns félelmek megkülönböztetésére – ez a generalizált szorongásnak a reflexív hálózatok kiszámíthatatlanságával összefüggő forrása. A torzulás második fajtája a kötések kölcsönösségéhez kapcsolódik: bár a reflexió látszólag az egyes cselekvők feladata, valójában egy olyan deliberatív folyamaton is múlik, mely során a laikus és a szakértői tudás gyümölcsözően ötvöződik. Ha hiányzik a kölcsönös megértés eleme, és a kommunikatív kapcsolatok kizárólag egyirányúak, akkor kicsi az esély a félelmek megnyugtató megvitására – ez a reflexív hálózatokon belüli, szorongáskeltő magára hagyottság veszélye. A harmadik lehetséges torzulás a kontroll szélsőséges decentralizációjával függ össze: ennek következtében a hálózatok annyira széttöredezetté válhatnak, hogy semmiféle közös háttérismeret nem áll rendelkezésre a tagok számára. Ebben a konstellációban a világ kollektív értelmezésének teljes hiánya meggyőzi a cselekvőket bármiféle értelemtili, közös jelentéshorizont lehetetlenségéről, ami egyfajta nihilista kultúra kifejeződése – e reflexív hálózatokat veszélyeztető ontológiai bizonytalanság egyúttal a félelemtili tapasztalatok egzisztenciális átdolgozását is megakadályozza.

Az intim hálózatok a kölcsönös feltárulkozás, támogatás és felelősségvállalás logikája köré épülnek, klikkek formájában, olyan hálózatokként, amelyeket a belső kapcsolatok nagy sűrűsége és a külső kapcsolatok csekély sűrűsége jellemez. A szeretet hálózatainak első lehetséges torzulása a klikkek teljes elszigeteltségéből ered. Ha a cselekvőknek nincs lehetőségük arra, hogy tapasztalataikat más hálózatból származó, hasonló pozícióban lévő társakkal megosszák, akkor bezáródnak a saját partikuláris kontextusukban kidolgozott jelentéshorizontba. Ezekben a hálózatokban a tabusítás esélye megnő, minthogy egy elszigetelődő intimitásban a megmagyarázhatatlan veszélyek elhallgatása könnyen kivitelezhető – ez a szereteten alapuló hálózatok tabusítási veszélye. Az intimitás hálózatait fenyegető torzítások második típusa a kapcsolat tagjainak eltérő szocializációs háttéréhez kapcsolódik. Ha a cselekvők háttérhálózatai egyáltalán nem fedik egymást, akkor identitásuk alkotóelemei jó eséllyel eltérnek egymástól, így relatíve kölcsönösen kiszámíthatatlanok (különösen azokban a cselekvéshelyzetekben, amelyek a korai szocializációs folyamatok függvényei). Az együttműködés folyamatos megakadásának tapasztalata nemcsak az ontológiai biztonságot ássa alá, hanem a másikba vetett bizalmat is – ez a szeretet típusú hálózatok kiszámíthatatlanságával összefüggő szorongáspotenciál forrása. A harmadik fajta torzulás az intimitás-klikk hedonista belakásából ered: ha e kötelekeket csak az élvezetek idejére tartják fenn, majd a kielégülés után azonnal felbontják, akkor a cselekvők nem támaszkodhatnak rájuk megbízhatóan. Ebben az értelemben az efemer klikkek valójában egy bizalomhiányos társadalmi környezetet alkotnak: ha azok a kapcsolatok is kudarcot vallanak, melyeknek a bizalmat és az önbizalmat kellene megalapozniuk, a cselekvők egy szélsőségesen kiszámíthatatlan világgal szembesülnek – ez a diffúz félelem hedonizmussal összefüggő forrása.

A szolidaritási hálózatokat horizontális struktúra jellemzi, amely felelős mind a társak általi elismerésért, mind az ebből következő támogatásért. Az első típusú torzulás a kapcsolatok túlzott homogenitásából ered: ha egy hálózatot döntően hasonló attribútumokkal jellemezhető cselekvők alkotnak, akkor megnő az esélye annak, hogy a többség tulajdonságait naturalizálják a normalitás vagy adekvátság kritériumaként. Ebben a konstellációban az alternatív érdemességi paradigmák nemcsak elismerés nélkül maradnak, hanem gyanakvással és előítéletekkel is tekintenek rájuk – következésképpen a tényleges vagy virtuális kisebbségekre tabusított, félelmetes előítéletekkel terhelt csoportként tekintenek. A szolidaritási hálózatok torzulásának következő típusa a horizontális kötések széttöredezettségéhez kapcsolódik: ha a hasonló strukturális helyzetben lévő cselekvők közötti kapcsolatok alacsony sűrűsége miatt hiányoznak a lokális hálózatokon túlmutató kollektív tapasztalatok, akkor nemcsak a kollektív cselekvés válik valószínűtlenné (az „osztálytudat” látens marad), hanem az azonos státuszú cselekvők közötti rivalizálás is kiéleződik (a „hamis tudat” jelentősége megnő). Ennek következtében a szolidaritást a társakkal szembeni általános gyanakvás légköre váltja fel. A cselekvők egymást nemcsak kiszámíthatatlannak, hanem potenciálisan ellenségesnek is tartják – a bizonytalan szolidaritási hálózatok ebben az értelemben hordozzák magukban egy diffúz félelem általánossá válásának veszélyét. A torzítás harmadik típusa a szegregáló dinamikához köthető: ha a horizontális kapcsolódás az azonosság attribúciójának függvénye, akkor az idegenként, másként érzékelt cselekvők automatikusan elszigetelt pozícióba kerülnek, ami megakadályozza az integráció további esélyét. Az ilyen értelemben stigmatizáló kulturális keretek között a különbségtéves (othering) folyamatai esszenciális határt húznak a „mi” és az „ők” között, lehetővé téve a szubjektumok végleges kirekesztését – ez fejezi ki a szolidaritási hálózatok generalizált szorongáshoz való hozzájárulásának kizárási dinamikáját.

A jogi elismerés hálózatai azon a törekvésen alapulnak, hogy a normatív döntések transzparens eljárásokban szülessenek és kerüljenek alkalmazásra (ennek megfelelően a jogi hálózatok kizárják a tabusítás lehetőségét). A jogilag integrált hálózatok első fajta torzulása az alapelvek és eljárások változásának üteméhez kötődik: ha a változások túl gyorsak, a csatlakozás és lekapcsolódás legális rendjéhez senki sem tud alkalmazkodni. A hálózatok szervezéséért felelős kontrollrezsimek ilyesfajta kudarc nemcsak elemi bizonytalanságot szül, hanem egyúttal naturalizálja az instabilitást, és ezáltal diffúz félelmekhez is vezet. A jogi hálózatok torzulásának második típusa a vertikális kapcsolatok alacsony sűrűségével hozható összefüggésbe. Ebben az esetben a kontrollrezsimek diszfunkcionálissá válnak amiatt, hogy nem képesek ténylegesen érvényt szerezni akarataiknak: megfelelő vertikális beágyazottság nélkül még az egyébként legitim jogszabályok is alkalmazhatatlannak bizonyulnak. Ilyenkor az intézmények iránti bizalom olyannyira leromlik, hogy átadja a helyét a rend lehetetlensége miatti generalizált félelemnek. A jogi hálózatok torzulásának harmadik típusa a diszkriminációhoz kapcsolódik: ha az univerzális jogok által integrált hálózatokon belül „holt” – vagyis a kontrollrezsimek által nem felügyelt – zónák jönnek létre, ez azt jelenti, hogy bizonyos csoportok ki vannak zárva a jog védelméből. Az általánosíthatóság elvének megsértése mélyen aláássa a jogrendbe vetett bizalmat: mivel a törvények biztonsága az egyetemességre épül (arra az ígéretre, hogy a szabályokat kivétel nélkül mindenkire alkalmazzák), a diszkrimináció tapasztalata az általános bizalmat károsítja (mivel senki sem lehet biztos abban, hogy nem őt fogják-e legközelebb diszkriminálni). Ennek megfelelően a diszkriminatív jogalkalmazás hozzájárul a társadalmi rend általános megrendüléséhez – a jogi hálózatok e stigmatizációs torzulása nem csak a kirekesztett csoport, hanem mindenki számára egy diffúz félelemmel jellemezhető várakozási horizontot teremt.

	tabusítás	kiszámíthatatlanság	hiányzó támogatás a félelemteli események értelmezéséhez	hiányzó kulturális keret a félelemteli események értelmezéséhez (hedonista, nihilista, moralizáló, stigmatizáló)
rutinok által szerveződő hálózatok	a kapcsolódás és szétkapcsolódás merev mintázatai (nincs hely alternatív kapcsolatoknak)	-	rítusokat ellehetetlenítő hálózati dinamika (nincs idő a kollektív narratívák rituális megújítására)	túlságosan centralizált kontroll, a felügyelet sűrű kötéseivel párosulva (moralizálás)
reflexív hálózatok	-	a vertikális kapcsolatok hiánya (hiányzik a szakértelem hierarchiája)	a reciprok kapcsolatok hiánya (a kötések csak az egyik fél kezdeményezi)	túlságosan decentralizált kontrollrendszer (nihilizmus)
szeretet által szervezett hálózatok	a különböző klikkek tagjai közötti kapcsolatok hiánya (az intimitás-tapasztalatok nem megoszthatók)	klikkek kialakulása távoli hálózati pozíciók között (a másik ismeretlen)	-	a klikkek ideiglenesek (hedonista)
szolidaritási hálózatok	alacsony hálózati heterogenitás (a méltóságot a többségnek tulajdonítják)	széttöredezett hálózati struktúra (hiányzó kollektív tapasztalatok)	-	szegregáló hálózati dinamika (stigmatizáló)
jogi hálózatok	-	a kontrollrendszer gyakori változása (az indirekt kapcsolatok stabilitásának hiánya)	a vertikális kapcsolatok alacsony sűrűsége (alacsony esély a megfelelő szakértői támogatásra)	vakfoltok a kontrollrendszer működésében (stigmatizáló)

4. táblázat: A szorongás hálózatai

Természetesen mindezek a különböző hálózatok nem külön-külön, hanem párhuzamosan fejtik ki hatásukat. Ez azt jelenti, hogy a generalizált szorongás társadalmi komponensei azokban a cselekvéshelyzetekben vannak jelen, ahol a rutin és a reflexió alapú hálózatok, valamint a szeretet, a szolidaritás és a jog alapú hálózatok egyformán – egy diffúz, dekontextualizált félelemérzetet eredményezve – torzulnak. A félelem abban az esetben válik le a rémisztő eseményekről és lesz generalizált szorongássá, ha a rutinokat a merevség, a túlhajszolt rítusok vagy a túlságosan központosított kontroll torzítja; a reflexivitást a hierarchiák, a kölcsönösség vagy a stabilitás hiánya akadályozza; a szeretetet az elszigeteltség, a társadalmi távolság vagy a hedonista instrumentalizálás torzítja; a szolidaritást a kizárólagosság, a széttagoltság vagy a szegregáció korlátozza; a jogokat az instabilitás, a hatékonyság hiánya vagy a szelektivitás torzítja. Társadalomfenomenológiai szempontból azt mondhatjuk, hogy a generalizált szorongás akkor

születik meg, amikor az értelemadás olyan homogén módon torzult hálózatokban történik, amelyek egységesen diffúz, beláthatatlan félelemélményeket implikálnak.

Hatodik fejezet: A függőség cselekvőhálózatai – az eldologiasodástól a késő modern hibrid szubjektivitás kialakulásáig

A depresszióhoz és a generalizált szorongáshoz hasonlóan, az addiktív viselkedésminták általánossá válása is szorosan kapcsolódik a késő modernitáshoz. Még ha a tudatállapot megváltoztatását célzó szereket (akár rituális, orvosi vagy rekreációs céllal) a legtöbb ismert civilizációban fogyasztottak is (Crocq, 2007), a velük való visszaélés csak a korai modernitás óta vált közérdeklődésre számot tartó problémává (Hirschfelder, 2014). A modernitás különböző szakaszaiban az addikciót különböző módokon keretelték: a vallási, erkölcsi, büntetőjogi vagy biomedikális értelmezések hol kiegészítették, hol háttérbe szorították egymást (Lynn, 2009). Bár a biomedikális értelmezés fokozatosan uralkodóvá vált, a függőség soha nem szűnt meg összetett morális és egzisztenciális konnotációkkal bíró jelenség lenni. Ennek megfelelően a normális szenvedély és a patológus „szenvedélybetegség” közötti határ elmosódott: az akaratgyengeségre utaló erkölcsi ítéletek és a testi betegség narratívái egyaránt szerepet játszanak az addikció megítélésében.

Még ha az addikcióra a korai és a klasszikus modernitásban többnyire egyéni devianciaként vagy társadalmi anomáliaként tekintettek is, a közelmúltbeli diskurzusa átalakult: megjelent egy új narratíva, ami a függőséget a késő modern lét elkerülhetetlen elemeként értelmezi újra (Brodie és Redfield, 2002). E hangsúlyeltolódást jelzi az addikció új formáinak robbanásszerű megjelenése a nyilvánosságban: a függés immár nemcsak konkrét szerekhez (pl. alkohol, nikotin, kávé vagy kábítószer) kötődik, hanem szinte bármilyen konkrét viselkedésforma kapcsán felmerül (pl. számítógépes játék, sorozatnézés, evés, szexualitás stb.). E diszkurzív robbanás jelzi az úgynevezett „függőségi kultúra” megszületését (Shelby, 2016), ami az énhez való objektíváló viszonyon alapul. Az öröm és a fájdalom kontrollját – ami eredetileg a gondviselést, később a biohatalom képviselőit illette – a cselekvők saját magukra kezdik alkalmazni. Hangulatukat instrumentális módon alakítják – akár önpusztító következmények árán is. Több elemzés szerint a függőség kultúrája a „farmakológiai forradalomban” csúcspontot ér el, amely számos új legális drog (pl. Prozac, Xanax stb.) bevezetésével, kibővítette a széleskörben hozzáférhető szerek palettáját. E technológiák ugyanazt a célt szolgálják, mint a hagyományos tudatmódosító szerek: a szenvedés eliminálását. Illegális társaikkal szemben azonban a biohatalom jóváhagyja ezeket, így normalizált én-technológia keretében kerülnek alkalmazásra (Golub et al., 2015).

Mindezek alapján azt lehet állítani, hogy az addikció mára kettős jelenséggé vált: nem egyszerűen patológia, hanem a késő modern állapotban mélyen gyökerező életforma is. Ezen átalakulás ellenére, a függőségre irányuló legtöbb kortárs elemzés nem veszi egyidejűleg figyelembe mindkét szempontot: vagy pusztán önpusztító viselkedésmintaként kutatja az addikció okait, vagy a függőséget normalizáló kulturális gyakorlatokat elemez. Az egyoldalúság elkerülése érdekében a következő fejezetben arra teszek kísérletet, hogy az addikcióra egyszerre tekintsek a késő modernitás társadalmi torzulásainak következményeként, valamint az ágenciáját visszanyerni próbáló, késő modern cselekvő szubjektivációs kísérletekét. A függőség egy „hibrid szubjektivitásra” utal, ami egyaránt magán hordozza az eldologiasodás, valamint a cselekvőképességtől való megfosztottság meghaladására tett ambivalens kísérletek nyomait. Ennek feltérképezéséhez olyan társadalomfenomenológiai elemzést végzek, ami egyaránt lefedi az ágenciára, a felelősségvállalásra, az integrációs zavarokra, valamint az élvezet és a fájdalom

technológiáira vonatkozó kérdéseket.⁵³ Ahhoz, hogy feltárjuk azon társadalmi konstellációkat, amelyek konstitutív szerepet játszanak a függőség kialakulásában, e dimenziókat egyidejűleg kell figyelembe venni.

Az „addiktológia” interdiszciplináris vállalkozásként való megalapozására tett különböző kísérletek ellenére, a legtöbb elemzés még mindig kizárólag a biológiai, pszichológiai vagy társadalmi dimenziók egyikére összpontosít, miközben figyelmen kívül hagyja a jelenség többszörös beágyazottságát (Rhodes, 2010). E diszciplináris megosztottság nemcsak vakfoltokat, hanem „antinómiákat” is eredményez. Egyfelől a fiziológiai folyamatokra összpontosító biomedikális megközelítések megfelelnek magának a testnek a kulturális komponenseiről: a test nem egyszerűen kulturális környezetben létezik, hanem eleve társadalmi struktúrák köré épül. Másfelől a társadalomtudományi megközelítések hajlamosak egy „immateriális kognitivisták” pozíciót elfoglalni, figyelmen kívül hagyva a preintencionális, fiziológiai szinten működő értelemadást (Weinberg 2002). Az egyoldalúság meghaladásának különös tétet ad, hogy a diszciplináris megosztottság messzemenő következményekkel jár a terápiás gyakorlatokra és a társadalompolitikára nézve. A redukcionista modellek az intervenciók korlátozott hatékonyságával vagy teljes elhibázottságával fenyegetnek. E csapdák és leegyszerűsítések elkerülése érdekében a függőség megfelelő modelljére van szükség, ami képes túllendülni az olyan, hagyományos ontológiai megkülönböztetéseken, mint például az anyagi-immateriális, a test-elme vagy a dolog-szubjektum. Amint azt mások is javasolták (Fraser et. al., 2018), a cselekvőhálózat elmélet megfelelő alapot nyújthat egy ilyen vállalkozáshoz.

Az első szakaszban az addikció különböző fenomenológiai leírásait tekintem át, hogy hozzáférhetővé váljanak a „motivációs rendszer patológiáját” fenntartó ideáltipikus mechanizmusok. Ezen elemzések szerint a függőség alapvetően a világban való lét torzulásával függ össze: a szubjektum feloldódik valamely tárgyban, kizárólag „passzív szintézis” keretében viszonyulva hozzá maga is dologgá válik (Husserl); eközben képtelen másokra „arcként” tekinteni (Lévinas), ami összességében egy „inautentikus létezést” fejez ki. Miközben a cselekvő megpróbál megoldást találni erre a – késő modernitásban egyre gyakoribb – egzisztenciális határállapotra, olyan technológiákhoz fordul, melyek eredetileg a fájdalom és az élvezet kezelésére szolgálnak. Minthogy ezek nem alkalmasak az – alapvetően egzisztenciális – probléma megoldására, csupán a megtapasztalt tünetek kezelésére, így csapdába ejtik a cselekvőt, aki választhat az eredeti szenvedése és az ideiglenes megoldást kínáló technológiáktól való függés között. A második szakaszban különböző társadalomelméletek kerülnek áttekintésre, amelyek fogalmi eszközöket nyújtanak az addikció késő modern társadalmi komponenseinek feltárásához: ezek Latour cselekvőhálózat-elmélete, Honneth eldologiasodás-elmélete, Lash információs társadalomra és Rosa gyorsulás társadalmára vonatkozó elmélete. A harmadik szakaszban e rekonstrukció eredményeit az addikció fenomenológiájával kapcsolom össze: az eredeti egzisztenciális torzulást az eldologiasodás következményeként, vagyis a cselekvőhálózatokon belüli „intermediátor” pozícióban való megrekedésként értelmezem újra; a menekülést ígérő technológiákat olyan „mediátorként”, ami lehetővé teszi az intermediátor és mediátor szerepek közötti átmenetet; e technológiák használatának normalizálódását végül az információs és a gyorsulási társadalom modelljein keresztül értelmezem (mindkettő az intermediátor és mediátor szerepek határán egyensúlyozó hibrid szubjektivitások normalizálódását példázza). Ezen elemzések alapján amellet érvelek, hogy a késő modernitásban az addikció a létezés naturalizált formájává válik: az

⁵³ Az addikcióval foglalkozó kortárs szociológiák három fő témára összpontosítanak: az addiktológia metaelméleti átvilágítására; a szerek ágenciájára; és a megtestesülés (embodiment) technológiáinak fenomenológiai elemzésére (Fraser 2014: 9). Az alábbi elemzések az utóbbi két részterülethez tartoznak.

eldologiasodással összefüggő „üres szenvedésből” ered, mely állapotot a cselekvők egy – relatív javulást ígérő – hibrid szubjektivitást kultiválva kezelnek.

Egyensúlyozás a szubjektum-lét határán: a függőség fenomenológiai leírásai

Bár az addikciónak sok arca van (annak megfelelően, hogy milyen tevékenység vagy szer áll a középpontjában), mégis azonosítható néhány alapvető jellemző, ami a legtöbb előfordulásánál megfigyelhető. Még ha nem is lehet az addikció általános elméletéről beszélni (mivel a pszichológiai, biológiai és társadalomtudományi megközelítések különböző elemekre összpontosítanak), mégis kidolgozható egy átfogó fenomenológiai leírás. A következőkben egy ilyen ideáltipikus modell felvázolására teszek kísérletet.⁵⁴ Ez segíthet az – üres szenvedés egy dimenziójaként felfogott – addikcióval összefüggő látens társadalmi torzulások azonosításában.

Ahogy West és Brown, egy pszichológiai kutatásokat összefoglaló meta-analízise megállapítja, az addikció a motivációs rendszer patológiája, ami a rezponzivitásért, impulzusgátlásért, evaluációért és tervezésért felelős kompetenciák működési zavaraiából ered (West és Brown, 2013: 8). Ezek az elemek a tudatosság különböző szintjeit fejezik ki a – cselekvés kiindulópontjának tekintett – motivációs bázis vonatkozásában. Amit a cselekvők egy bizonyos viselkedést megelőző „szándékként” érzékelnek, az olyan tudatosuló (pl. evakuáció) és nem tudatosuló (pl. impulzusgátlás) elemekből áll össze, amelyek kölcsönhatásban vannak egymással és a tágabb környezettel egyaránt (pl. bizonyos impulzusokat hasznosnak, míg másokat elfojtandóként tartanak számon, amit az egyéni preferenciák és a társadalmi környezet egyaránt befolyásol). A motivációs rendszer eleve instabil: rugalmasnak kell maradnia, hogy az egyén a változó környezethez alkalmazkodni tudjon. Az addikciót e motivációs rugalmasság elvesztése jellemzi: ha azok a visszacsatolási mechanizmusok hiányoznak, amelyek azért felelősek, hogy megakadályozzák valamelyik motivációs forma kizárólagossá válását (akár belső, akár környezeti okok miatt), a cselekvésmotiváció egyetlen mintázatra szűkül, ami elkezd uralni a szubjektum horizontját (West és Brown, 2013: 9).

Az addikció különböző elméletei e diszfunkció okait kutatják. A rendelkezésre álló magyarázatok listája, a teljesség igénye nélkül, a következő: tanuláselméletek (ezek a pozitív és negatív megerősítő mechanizmusokra fókuszálnak), ösztön-elméletek (a tudattalan motivációs erőkre utalnak), gátlási diszfunkció elmélete (az impulzusoknak való ellenállás képtelenségére összpontosít), utánzáselmélet (a társas minták interiorizálására fókuszál), döntéseméletek (a viselkedés költségeinek és jutalmainak racionális mérlegelésére utalnak), pozitív megerősítés elmélet (az átélt örömök iránti sóvárgást hangsúlyozza), szükségletelméletek (meglévő vagy szerzett szükségletekre utal), identitáselméletek (a függőség bizonyos tárgyai köré épített életvilágot hangsúlyozza), biológiai elméletek (diszfunkcionális vagy megváltozott agyi

⁵⁴ Természetesen minden ilyen ideáltipikus modellt fenyeget a túlzott általánosítás veszélye. Igaz, e probléma mindenekelőtt magával a függőség fogalmával kapcsolatban fogalmazható meg, ami különböző jelenségeket – a dohányzástól a heroinhasználatig – egyazon címke alá sorol. A túlzott leegyszerűsítés veszélyének elkerülése érdekében szem előtt kell tartani, hogy az ideáltipikus modellek elméleti célokat szolgálnak: amikor szakpolitikai vagy terápiás alkalmazásról van szó, differenciált megközelítésre van szükség (Kaye 2012). Azt is fontos szem előtt tartani, hogy maga az „addikció” koncepciója elválaszthatatlan a társadalmi, politikai, gazdasági komplexumtól, ami e kategóriát saját érdekei szerint használja (Fraser et al. 2014: 236). Ezért a fogalom dekonstruálására van szükség ahhoz, hogy függetlenítsük magunkat a hozzá kapcsolódó egyoldalú „megismerés-érdekektől”.

folyamatokra fókuszálnak) és társadalmi elméletek (a releváns mások szerepét, a kereslet-kínálat egyensúlyát, a marketing és kommunikációs elemeket vagy a szervezeti elemeket állítják középpontba – West és Brown, 2013: 153). Ez az áttekintés a motivációs rendszer torzulásának kialakulásához hozzájáruló – tudattalan, tudatos, társadalmi és biológiai – tényezők széles skáláját tárja fel. Ahhoz azonban, hogy egy olyan egységes modell felé haladjunk, ami képes szintetizálni ezeket az eredményeket, közös nevezőre van szükség.

Ennek érdekében olyan fenomenológiai modellt vázolok fel, ami képes közvetíteni az eltérő megközelítéseken alapuló kutatási eredmények között, azáltal, hogy eredményeiket egy közös prediszciplináris nyelvre fordítja le. Husserliánus perspektívából kiindulva azt mondhatjuk, hogy a függőség az értelemadás elemi szintjén hat a szubjektumra. Alapértelmezésben a jelentéskonstrukció passzív szintézis (azaz az idealizációk és sémák preintencionális működése) és aktív értelemadás (azaz a figyelem háttérből kiemelkedő tárgyakra való ráirányítása) kombinálása révén történik. Míg a legtöbb jelentéskonstrukciós aktus mindkét elemet magában foglalja, az addikció esetében az előbbi domináns. A függők nem egyszerűen egy bizonyos tárgy felé fordulnak, miközben megtartják a reflexióhoz szükséges távolságot; ehelyett teljesen elmerülnek a tárgyban, ami az értelemadás kizárólagos forrásává válik, kiszorítva a reflexív ént (Copoeru, 2014). Ennek megfelelően, a fenomenológia perspektívájából az addikció nem más, mint a tudatos én alárendelődése a jelentés kizárólagos forrásává váló tárgynak: azáltal, hogy nem vesznek aktívan részt a jelentés konstruálásában, a szubjektumok feladják magukat és beleoldódnak a tárgyba. Ez az önfeladáson alapuló, egyoldalú egyesülés a tárggyal, az én és a dolog közötti határ felszámolását eredményezi: a szubjektum a tárgyra fixálódik, annak kezd élni. Fokozatosan az egész életvilág a függőség tárgya köré szövődik, ami immár a világ középpontjában áll: az egyetlen, kizárólagos viszonyítási pont, minden más személy és dolog értékelésének alapja. Összefoglalva, a függőséget a szubjektum világ értelmezésében betöltött aktív szerepének feladása jellemzi – az értelemadás passzív szintézisre korlátozódik, amelyben a tárgy válik a jelentés egyedüli forrásává.

Lévinas etikai fenomenológiája szempontjából e megfigyelések további fontos pontokon kiegészíthetők. Szerinte nem mindenfajta fixáció vezet függőséghez: ez a veszély különösen a „tárgyasult szubjektumokkal” való interakciókban bukkan fel. A világot kétféle entitás alkotja, aszerint, hogy azok részt vesznek-e az értelemadás folyamatában: a „dolgok” nem képesek értelmezni önmagukat, míg az „arc” képes ellenállni a külső szubjektum értelmezési kísérletének, egyúttal értelmet adni önmagának (Lévinas, 1969). A dolgoktól eltérően, amik alapértelmezésben semmiféle kapcsolatot nem kezdeményeznek (még kevésbé implikálnak fixációt), az arc „abszolút etikai felelősséget” implikál, azaz a másiknak való teljes odaadást.⁵⁵ Az arccal való interakció és az ebből fakadó felelősség azonban elemi szinten különbözik a függőségtől: a másik egy állandóan változó horizontot alkot, amihez kizárólag hermeneutikai módon (a kölcsönös megértés szándékával), nem pedig instrumentálisan (a fogyasztás vagy a használat céljával) lehet közelíteni. Ennek megfelelően a másakra irányuló fixáció korántsem jelenti az ágencia és autonómia feladását – a feloldódás és önfeladás csak egy dolog (vagy dologként kezelt másik) viszonylatában fordulhat elő. Mivel az archoz való etikai viszonyulás megelőzi a dolgokhoz való ontológiai viszonyulást (Lévinas, 1969), azt lehet mondani, hogy a függőség fenomenológiai struktúrája elválaszthatatlan az interszubsztivitás torzulásától (Peperzak, 2009). Akkor következik be, ha a cselekvő

⁵⁵ Ebből a perspektívából az addikció a felelősséggel párosuló élvezet ellentéte. Azokban a konstellációkban jelenik meg, ahol az életvilág horizontja nem tartalmaz semmilyen utalást az arcra mint az etikai viszonyulás forrására. A másik perspektíváját nélkülöző életvilág a szubjektum ön-elvesztésével is együtt jár: az interszubsztivitástól megfosztott szubjektum csak a tárgyakkal való passzív szintézis révén képes a világhoz viszonyulni, ennyiben önmagához sem fér hozzá (Duyndam 2009).

kategóriahibát vét: amikor egy szubjektum azon az abszolút módon viszonyul egy tárgyhoz, ami eredetileg csak más szubjektumokra alkalmazható, nem csupán a másik arcát takarja ki, de az interszubsztantívitás révén történő szubsztantívációt is ellehetetleníti. Az addikció tárgya nem más, mint a hiányzó arc, amit a szubjektum – tévesen – abszolút, osztatlan figyelemmel kezel. Ez a kölcsönös megértést felváltó passzív szintézis eredeti értelme. E kategóriahiba óhatatlanul kudarcra van ítélve: az arc szükségleteivel való foglalatosságra vonatkozó szubsztantív felelősség a tárgy nem létező szükségletei esetében üres fixációvá alakul át.

Az interszubsztantívitás nemcsak az etikai kötelezettségek, hanem az én születési helye is: a másikért vállalt felelősség etikai folyamatában az én autonóm szubjektumként konstituálódik. Következésképpen a „másik iránti elemi felelősségnek” a „tárgyban való feloldódással” való felváltása átfigurálja az egész életvilágot. A függő cselekvőperspektívája három, egymással összefüggő modalitásra tagolódik. A „high” modalitását a tárgyban való teljes feloldódás jellemzi: az autonóm tudat felfüggesztődik, ahogy az ágencia a tárgyhoz való ragaszkodásra redukálódik. A mámoros feloldódás végét a „sóvárgás” megjelenése követi. Ezt dezorientáció és a „high” helyén támadó új betöltésének vágya jellemezi. Ebben a fázisban az ismétlés célja kizárólagossá válik. Amennyiben e törekvés nem jár sikerrel, megkezdődik a „megfosztottság” szakasza, amit egy megdermedt, depressziós életvilággként írhatunk le. Semmilyen tevékenység nem tűnik többé értelmesnek, miközben a feleslegességérzés válik uralkodó élménnyé (di Petta, 2019). E fázisok együttesen az időtudat plaszticitásának torzulását eredményezik: a szubjektum elveszíti a nyitott jövő horizontját, beleértve a távoli célokra törekvés képességét, és a világ jövőorientált belakásának kompetenciáját. A függő életvilág keretei között a szubjektum elvesz a folyamatos jelenben, amit kizárólag a mámor iránti sóvárgás szervez. Miközben a sóvárgás és a mámor meghatározza a jövő rövid távú horizontját, ahogy e ciklus újra és újraindul, a hosszútávú lineáris idő felfüggesztődik. A függő kiesik az időből, ami folyamatosan ismétlődő ciklusokra töredezik (Kemp, 2009), egyaránt felülírva a világ egyéni identitás szerinti belakásának, és a morális felelősségvállalásnak az alternatív szempontjait.

Mindezek alapján azt lehet mondani, hogy az addikció abból a lehetőségből fakad, hogy a szubjektumok tárgyakká válhatnak azáltal, hogy hagyják magukat fixálódni és feloldódni egy dologban. Ilyenformán a függőség nemcsak a szubjektum horizontjától függ, hanem a felhasznált vagy elfogyasztott tárgyak által körvonalazott lehetőségtértől is (Schalow, 2017). Ahhoz, hogy megértsük az ágensként felfogott dolgok hatását, tisztázni kell a – természet társadalmasításának eszközeként felfogott – technika fenomenológiai státuszát. Heidegger elemzése szerint a technika a modern lét alapvető elemévé vált, mivel a mindennapi élet egyre több aspektusát közvetítik azok a specifikus funkciót betöltő tárgyak, melyek célja a külső és belső természet meghatározott célok szerint történő manipulálása (Heidegger, 1977). A technológiai eszközök kontrollt ígérnek azokban a természettel való interakciókban, amiket eredetileg kontingens kimenet jellemez – vagyis az élvezet és a fájdalom uralását helyezik kilátásba.⁵⁶ Ahogy a kontroll kézzelfogható lehetőséggé válik, az élvezet és a fájdalom – legalábbis a technológiák hozzáférhetőségének keretei között – kizárólag a szubjektum akaratának függvénye lesz.⁵⁷ Ezért a technológia korában

⁵⁶ Bár gyakori elképzelés, hogy a szerek objektív, uniform hatást gyakorolnak fogyasztóikra (mivel szigorúan testi szinten működnek), különböző kutatások azt mutatják, hogy még a pszichoaktív drogok hatása sem egységes. Mivel a szerek által előidézett tapasztalatok megélésének módját meg kell tanulni, a tudatmódosító technológiák elkerülhetetlenül társadalmi és kulturális kontextusba ágyazódnak. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az általuk biztosított kontrollt is be kell gyakorolni (Hartogsohn 2017).

⁵⁷ Nem meglepő, hogy az akaraterővel kapcsolatos kételyek az addikció modernitásbeli történetét végig kísérték (Melley 2002).

nem az a valódi kérdés, hogy miért válnak a cselekvők bizonyos, örömet okozó tárgyak rabjává, hanem az, hogy miért nem lesz mindenki függő (Schalow, 2017: 32).⁵⁸

Még ha úgy tűnhet is, hogy a materiális eszközökkel kontrollált vágykielégítés (illetve fájdalomcsökkentés) elsősorban a cselekvők döntésén múlik, az egyéntől független struktúrák szintén konstitutív szerepet játszanak a kapcsolódó technikák alkalmazásában: az addikció lehetőségét magában hordozó dolgok eleve egy társadalmi és kulturális kontextusba ágyazódnak. A modernitásban a természet és a technológia közti határvonal elmosódik, ahogy az egyre hatékonyabb eszközök a várakozási horizont naturalizált elemévé válnak. Ezekhez a cselekvők immár nem erkölcsi vagy etikai mércék szerint viszonyulnak, hanem a természet olyan kiterjesztéseként, amit evidens módon joguk van – az anyagi lehetőségeikhez képest – korlátlanul használni és kihasználni. Mivel adott technológia pusztá léte magában foglalja a használatának implicit imperatívuszát, az erre vonatkozó kritikai reflexió külön erőfeszítést igényel. A technológia kritikátlan használata az „akárki” (das Man) jellemzője – ennyiben a vágykielégítés potenciálisan addiktív technikáinak reflektálatlan alkalmazása valójában az „inautentikus lét” egy aspektusa (Schalow, 2017: 38). Az élvezetek feletti kontrollt biztosító technológiák csábításától való szabadulás egyetlen módja az „akárki” befolyásától való függetlenedés, és az autentikus létmódra való törekvés, amit az érzékek instrumentális kontrollálásától való önkéntes tartózkodás jellemez.

Ez az önmegtartóztatás azonban nemcsak az „akárki” csoportnyomása miatt különösen nehéz, hanem a technológiák által indukált affektus ereje miatt is.⁵⁹ A mámor pillanataiban abban az értelemben eksztatikusak, hogy a teljes gondtalanság és biztonság egyedülálló élményét nyújtják, ami éles ellentétben áll a mindennapi élet aggasztó és bizonytalan tapasztalatával (Leneghan, 2011). Az ehhez hasonló élmények hatására a függőség tárgyai „fétisként” értelmeződnek át: még ha közvetlenül nem is hatnak a cselekvőre, a kellemes vagy fájdalommentes létezés kizárólagos kulcsaként, szüntelen sóvárgást implikálnak. Ennek köszönhető, hogy a fétissé vált technológia teljesen kitölti a függő cselekvő időhorizontját, akinek egész világa a vágyott tárgy köré épül (Schalow, 2017: 52). Paradox módon, ezen a ponton a kontroll lehetősége (ami eredetileg a technológia ígérete volt), a kontroll tényleges elvesztésének okává válik. Ha az öröm és fájdalom technológiáit kritikátlanul, inautentikus módon használják, a szubjektumok nemcsak az időszervezés vagy az interszubbektivitás autonómiáját veszítik el. Egy szigorúan funkcionális rend részévé válnak, amiben az élvezetek és a fájdalom kontrollálható ugyan, de csak egy szűk térben, ami ráadásul közönyös a szubjektum összetett szükségletei iránt. Az alkalmazott technológia révén a cselekvők egy funkcionális rendbe integrálódnak, ahol fájdalmuk és élvezetük az infrastruktúra részeként létezik. Ezért a fájdalom és élvezet kezelésére irányuló technológiák naturalizált fogyasztása, végső soron a szubjektum funkcionális rendszerekbe való beágyazódását,

⁵⁸ Deleuze megközelítése szerint, az ember definíció szerint „vágyakozó gép”. A függőség tehát nem bizonyos tárgyakra való fixálódás, hanem a vágy dimenzióinak redukciója miatt értelmezhető speciális állapotként. Vagyis a függők a vágyakozás monomániás mintázata miatt különböznek a hétköznapi cselekvőktől – így a kezelés a vágyakozás erejének csökkentése helyett a horizontjuk tágítására kell fókuszáljon (Oksanen 2013). Hasonló szellemben a újabb elemzések Zizek kapitalizmuselméletére támaszkodva azt állítják, hogy a függőség úgy keletkezik, hogy a kommodifikáció és a túlintenzív fogyasztás eltorzítja a szubjektum „vágy-ökonómiáját” (Bjerg 2008).

⁵⁹ A lacani perspektívából kiindulva úgy érvelhetünk, hogy – a kontingens, nem technológiai forrásból származó örömmel (például a társas élvezetek) ellentétben – a materiális technológiák egy rigid, monologikus rendet követnek. Minthogy valójában képtelenek differenciálni a kielégülést megelőző és azt követő állapotok között, így kizárólagosan az ingerek fokozását implikálják, ami végső soron túladagolással fenyeget (Malone et al. 2015).

vagyis az ágencia részleges elvesztését eredményezi. A szubjektum végső soron azon eszközök foglyává válik, melyek eredetileg a kontroll ígérletét hordozzák magukon.

Ez a veszély nem új: már a modernitás legkorábbi kritikái, nevezetesen Marx kapitalizmus-elemzése is rávilágítottak (Schalow, 2017: 62). A kapitalista újratermelési logika következményeként a bérmunkások (a munkaerő áruvá válása miatt) tárgyakká válnak. Élvezetük és szenvedésük is áruvá lesz, aminek objektív, beárazott technológiája (fogyasztási cikkek) és helye („szabadidő”) van, amelyek mind a piac működési rendjétől függenek.⁶⁰ Ebben a konstellációban nincs szükség a hatalom transzcendentális legitimációjára (amire az alábbi mondás is utal: „a vallás a nép ópiuma”) – a hatalmat közvetlenül a fájdalom és az élvezet technológiai rendszer-szerűen működtetik (amit a következő parafrázis fejez ki: „az ópium a nép ópiuma” – Schalow, 2017: 63).

E tágabb társadalmi kontextus a modern addikció társadalmi fenomenológiájának központi eleme: az inautentikus létezés a mámor és a sóvárgás naturalizált körforgásának illúziója legitimálja. Mivel a fájdalom és az élvezet felhalmozható technológiai lehetővé teszik a „hangoltságok” ideiglenes felülírását, nemcsak a kontroll élményét teremtik meg, hanem az – elfogyasztott javak köre épített – értelem és identitás horizontját is. Ezek az értelemadások azonban csak addig tarthatóak, amíg folyamatos a fogyasztás egyszerre eltárgyasított és hedonista dinamikája. A kontroll technológiáinak nincs olyan inherens, szubsztantív hatásuk, ami a fogyasztás aktusa után is megmaradna. Ennek megfelelően a megtapasztalt kontroll olyan illúzióknak bizonyul, ami a folyamatos fogyasztás egzisztenciális csapdáját hivatott elfedni. A hangulat-technológiák felhalmozásával és elfogyasztásával az egzisztenciális kihívások nem oldódnak meg, inkább elhalasztódnak – hogy aztán a fájdalomcsillapító hatás megszűnte után megállíthatatlanul, még súlyosabb formában térjenek vissza (Schalow, 2017: 72). Ezek az elemzések rávilágítanak a „hiábavaló birtoklás” és az „indirekt fájdalomból származó hatalom” tágabb következményeire, amelyeket az első és harmadik fejezetben dolgoztam ki.

Az addikció a kontroll illúziójára épül, amit a kapitalista termelés és fogyasztás társadalmi praxisai és intézményei tartanak fenn. E strukturális nyomás olyan erős, hogy az addikció azon ritka mentális zavarok közé tartozik, amit – mindaddig, amíg a hétköznapi életet ellehetetlenítő extrém formát nem ölt – sokszor sem az érintettek, sem környezetük nem érzékel problémaként. Mivel a dolgokhoz és a többiekhez való viszonyt alapvetően a felhalmozás és a fogyasztás logikája határozza meg, az addikció hétköznapi formái a késő modernitásban kulturálisan normalizáltak (Schalow, 2017: 77). Csak azokban az esetekben tekintik aggályosnak őket, ha a szenvedélybetegség magának a kapitalizmus struktúrái által megszabott életmódnak az alapjait veszélyezteti: ha az öröm- és fájdalomcsillapítás technológiáját olyan mértékben használják, hogy az fenntarthatatlanná válik (vagy azért, mert a beszerzésük nem megfizethető, vagy azért, mert a fogyasztásuk nem kifizetődő). Ezekben az esetekben a technológiák által elfedett egzisztenciális kihívások láthatóvá válnak, ráadásul a kielégítetlen vágyak következményeivel (sóvárgás) együtt.

Ennek megfelelően az addikció sohasem kizárólag az egyén mentális zavara, hanem egy kulturális válság tünete is (Schalow, 2017: 117). Következésképpen, a függőség kezelése sem alapulhat kizárólag egyéni terápiás gyakorlatokon. A biomedikális paradigma paradoxonja, hogy miként lehet a technológia (és a kapitalizmus) expanziójával összefüggő torzulásokat további technológiákkal kezelni (lásd a harmadik fejezetet). Ehelyett egy fenomenológiailag informált intervenciónak a világban való lét alapvető struktúráiból kell kiindulnia, beleértve az

⁶⁰ Azt mondhatjuk, hogy a késő kapitalizmust nemcsak az emberi munka kizsákmányolása jellemzi, hanem a vágyak kizsákmányolása is. Ez jelzi a sikeres „rendszer-gyarmatosítás” folyamatát (Stiegler 2013: 81).

interszubjektivitás, az időtudat és a kontroll horizontjának, valamint a kultúrának a torzulásait (Schalow, 2017: 162).⁶¹

A jelen szakaszban ismertetett megközelítések közös nevezője az ágencia újrakonfigurálódása: sok mentális zavarral (például depresszióval vagy szorongással) szemben az addikció nem a tehetetlenség egy formája (ami vagy a hangulat kilátástalanságából, vagy a jövő bénító félreértelmezéséből ered), hanem a cselekvőképesség ambivalens beszűkülése. Azok, akik függőségben szenvednek, nem veszítik el ágenciájukat: hasonlóképpen bármely más szubjektumhoz, a lehető leghatékonyabb módon, az elérendő céljaikra összpontosítanak. A fő különbség a megszállottság szintje: a függő életvilág esetében egy központi cél teljesen kitölti a horizontot, felülírva minden más megfontolást. Mivel a függő szubjektumok elveszítik a potenciális célok közötti választás képességét, autonómiájuk az eszközök differenciálására korlátozódik. Ennek megfelelően a függő ambivalens helyzetben van: egyfelől fenntartja az ágenciáját (azáltal, hogy egy bizonyos cél felé törekszik, nem ritkán megszállottan), másfelől szenved attól, hogy egy döntő ponton elveszíti azt (amennyiben nem tud választani alternatív célok közül).

Mivel a modern szubjektivitás az akaratszabadság feltételezésén alapul, e paradox állapot megkérdőjelezi az én alapjait: az autonómia elvesztésének megtapasztalásával maga a szubjektivitás is kontingenssé válik. Ebben az értelemben a függőség tétje a cselekvő ontológiai státuszát érinti: a küzdelem kimenetelétől függően vagy visszanyeri szubjektivitását, vagy egy tárgy pusztá kiterjesztésévé válik. Mivel a szubjektum-objektum metamorfózis áll az addikció középpontjában, nem meglepő, hogy elsősorban olyan konstellációkban alakul ki, ahol ez az átalakulás nem pusztá véletlen, hanem funkcionális szükségszerűség következménye (pl. szubjektumként elviselhetetlen, de tárgyként átmenetileg túlélhető konstellációk; vagy liminális állapotok és rítusok, ahol a szubjektum státusza átkonfigurálódik).

E fenomenológiai elemzések kiegészítik azokat a különböző pszichológiai modelleket, amelyek a függőséget a motivációs rendszer patológiájaként írják le. A függőség azokban az élethelyzetekben alakul ki, amikor a szubjektummá válás vagy szubjektumként való létezés nehézségekbe ütközik (lásd a társadalmi és az imitációs elméleteket), így az én módosul: ahelyett, hogy megnyugtató interszubjektív kapcsolatokba bocsátkozna, a világot egy közvetítő technológiát bevonva lakja be (lásd a döntéseméleteket). Miközben ez átmeneti megoldást teremt az élvezet és a fájdalom kontrollálásának kihívásaira (lásd a megerősítés- és tanuláseméleteket), megszületik az értelemtehi identitáskonstrukció illúziója (lásd az identitáseméleteket). A szubjektumok ebben a helyzetben csapdába esnek, amennyiben egy egzisztenciális szempontból nélkülözhetetlennek tűnő technológiára támaszkodnak (lásd szükséglet- és biológiai elméletek). Ennek következtében a cselekvők nemcsak autonómiájukat veszítik el (és az autenticitás kilátását), hanem – egy tárgyhöz igazított világot belakva – megszűnnek szubjektumok lenni (lásd az ösztön-elméleteket). A mámor és sóvárgás szüntelen ciklusait követve, körkörös pályán mozognak, mintha maguk is automatákká váltak volna. Összességében úgy érvelhetünk, hogy a különböző empirikus elméletek az addikció általános fenomenológiai mintázatainak egyes elemeit emelik ki. E megfeleltetések nemcsak az ideáltipikus fenomenológiai leírás megbízhatóságát erősítik meg, hanem a modell szociológiai irányba történő továbbfejlesztését is megalapozzák.

Az addikció olyan társadalmi konstellációkban alakul ki, melyeket egy kezdeti egzisztenciális nehézség jellemez: a cselekvő arra kényszerül, hogy ágenciáját és autenticitását külső kényszerek

⁶¹ Ebből a szempontból nem meglepő, hogy az egyik legismertebb addikció-terápiás módszer, a „12 lépés program”, egyszerre célozza meg ezeket a szinteket (Schalow 2017: 173).

hatására feladja. Amennyiben a környezetben rendelkezésre állnak olyan technológiák, amelyek – egy tárgyban való elmerülés révén – menekülést biztosítanak e nehézség elől, úgy a cselekvők potenciálisan élnek is e lehetőséggel. Ha e technológiák használatát társadalmilag támogatják, vagy egyszerűen csak nem kontrollálják, miközben az eredeti egzisztenciális nehézségek fennállnak, akkor a menekülés habitualizálódik. Következésképpen, a cselekvő a „megváltó” technológia keresésének és a hiánya miatti rettegésnek a körforgásában megreked. E kiszolgáltatottság fokozatosan őt magát is átalakítja: ahogy a technológia, ami korábban a nehézségek átmeneti megoldása volt, létszükségletté válik, a cselekvők elveszítik a világhoz való kapcsolódás passzív és aktív modalitása közötti váltás képességét – a létfenntartás eszközeként használt technológia passzív kiterjesztéseivé válnak. Ezért a torzult fenomenológiai mintázatként felfogott addikció társadalmi komponenseinek rekonstruálásakor három tényezőre kell összpontosítani: a szubjektum-lét és az interszubjektivitás egzisztenciális megakadásaira; az elvesztett autenticitás pótlása feletti kontrollt ígérő technológiákra; továbbá a részben tárgyiasult, hibrid szubjektivitás normalizálásának hétköznapi gyakorlataira, valamint kulturális és strukturális összetevőire.

Az eldologiasodás, az információs társadalom és a gyorsulás cselekvőhálózatai

A depresszió esetében a legrelevánsabb társadalomelméletek az anyagi vagy szimbolikus tőkékhez és a nyelvi vagy mediatizált kommunikációhoz kapcsolódnak, mivel ezek segítségével ragadhatók meg az átalakuló tulajdon és interszubjektivitás késő modern jellemzői (lásd a negyedik fejezetet). A generalizált szorongás esetében a legrelevánsabb társadalomelméletek az ontológiai biztonság és a bizalom hálózataira vonatkoznak, mivel ezek magyarázzák a negatív integráció késő modern aspektusait (lásd az ötödik fejezetet). A függőség esetében azok a társadalomelméletek relevánsak, amelyek az élvezetek és fájdalom kontrollján alapuló biomedikális hatalom eldologiasító következményeit képesek magyarázni (lásd a harmadik fejezetet).

Mivel a legtöbb társadalomelmélet a cselekvők motivációira és valóságértelmezésére vagy a strukturális és intézményi környezetükre összpontosít, a materiális dolgok pusztán marginális tényezőként jelennek meg horizontjukon, a szubjektumok instrumentális céljaihoz igazodó jelenségként. Ez az általános vakfolt megakadályozza azoknak a társadalmi jelenségeknek az adekvát elemzését, amelyeket a tárgyak és a szubjektumok közötti határok elmosódása, valamint a cselekvők ontológiai státuszának oda-vissza változása jellemez. E szociológiai rövidlátás leküzdése érdekében először Latour cselekvőhálózat-elméletét tekintem át, ami a társadalomelméletek immateriális fókuszának kritikáján alapul, miközben egy alternatív megközelítést mutat be. Még ha az addikció szociológiai elemzése különböző elméleti forrásokra támaszkodnak is, egy közös vonás jellemző legtöbbjükre: a téma elkerülhetetlen normatív konnotációja miatt valamilyen kritikai álláspontot magukban foglalnak (Netherland, 2012). Latour megközelítése azonban nem nyújt ilyen normatív alapot – ezért azt további elméletekkel kell kiegészíteni. Elemzésemben e célt szolgálják Honneth, Lash és Rosa késő modernitásról szóló elméletei.

Latour szerint a mainstream szociológia a – durkheimi hagyomány által kijelölt úton haladva – indokolatlanul szűk keretek között mozog: a normákat és kollektív reprezentációkat egyaránt magába foglaló „társadalmi erőket” ugyanis immateriális oksági keretben értelmezi. Ennek következtében, a Durkheim nyomdokain haladó társadalomelméletek az integráció olyan univerzális modelljeit dolgozták ki, melyek figyelmen kívül hagyják a szociabilitás anyagi

összetevőit. E vakfolt leküzdése érdekében egy szándékoltan „naiv” megközelítést kell kidolgozni: ennek perspektívájából láthatóvá válnak a szociológiai hagyomány által evidenciaként kezelt fogalmi apparátusok alternatívái (Latour, 2005: 30). Szubjektumok és objektumok redukálhatatlan hálózatai tárulnak fel: mindazok a jelenségek, melyeket a klasszikus szociológia, saját integrációs modelljei alapján túlegyszerűsítve magyaráz, e két komponens összetett kölcsönhatása által meghatározottként, új értelmet nyer. Az olyan fogalmak, mint a „cselekvés”, „társadalom”, „közösség”, „értékek” vagy „normák” indokolatlanul redukálják a társadalmi jelenségek komplexitását, így megakadályozzák a megértést. Ezek valamiféle immateriális társadalmi fakticitást feltételeznek, amihez a cselekvők önként igazodnak – magukat a társadalmi jelenségeket paradox módon, anyagtalan, vagyis objektív formában megragadhatatlan, kényszerek hivatottak magyarázni. Még ha az effajta társadalomelméletek a szociológia születésekor kulcsszerepet játszottak is, azóta kontraproduktívá váltak: azáltal, hogy az interakciókat uniform, univerzális társadalmi erőket posztulálva magyarázzák, empirikusan fenntarthatatlan általánosításokba torkollnak (Latour, 2005: 9).

Az ilyen általánosító modellek korlátjainak leküzdése érdekében új alapokra kell helyezni a társadalmi integráció megértésének módját. Ahelyett, hogy olyan szilárd struktúraként tekintenénk az integrációs mechanizmusokra, melyek – immateriális mivoltuk ellenére – képesek ráerőltetni magukat az egyénre, inkább humán és nem humán „aktánsok” (azaz olyan szubjektumok vagy tárgyak, melyek oksági viszonyok kezdőpontjává válhatnak) ideiglenes együttállásaként érdemes rájuk tekintenünk. Az állandóan változó konfigurációkban a humán és nem humán entitások egyaránt játszhatnak aktív vagy passzív szerepet. Ebben az értelemben a cselekvőhálózatok hibrid konfigurációk, melyek nem igazodnak semmilyen univerzális sémához. Ehelyett a tágabb környezethez és egymáshoz egyidejűleg alkalmazkodó aktánsok kölcsönhatásaiból épülnek fel (Latour, 2005: 52). A cselekvőhálózatok „intermediátorokból” (az oksági hatásokat passzívan továbbító aktánsok) és „mediátorokból” (az oksági hatások kezdőpontjaként funkcionáló aktánsok) állnak. Ahhoz, hogy bármiféle hatást gyakorolhassanak a környezetükre, a humán és nem humán aktánsoknak egyaránt be kell ágyazniuk tevékenységüket a materiális világba. Az anyagi manifesztáció az, ami a hálózat befolyásolásának lehetőségét, tényleges kényszerítő erővel bíró oksági hatássá alakítja. Bár e felismerés kézenfekvőnek tűnhet, mégis messzemenő következményei vannak: a szociológia figyelmét azokra a materiális tárgyra irányítja, amelyek a legtöbb interakcióban, nélkülözhetetlenségük ellenére, láthatatlanok (Latour, 2005: 82).

A cselekvőhálózatok nem humán elemeit általában az autonóm szubjektumok egyszerű kiterjesztésének tekintik, mely felfogás mélyen beágyazódik a szubjektum-objektum dualizmus hosszú történetébe. Még ha egy emberi cselekvőnek világos elképzelései vannak is egy bizonyos eszközzel kapcsolatban (használatának módjáról és céljáról), ez nem jelenti az ezekre épülő szándékok maradéktalan érvényesülését. A tárgyak a tervezésükből fakadó direktívákat is implikálnak, amelyek vagy alkotóik szándékát közvetítik, vagy nem szándékolt következményként jelennek meg (Latour, 1992). Ennek megfelelően egy cselekvőhálózatban mindig nyitott kérdés, hogy az emberi vagy a nem emberi aktánsok játszanak-e döntő szerepet: a tárgyakat használhatják a szubjektumok és fordítva, a szubjektumok intermediátorrá, vagyis a tárgyak kiterjesztésévé is válhatnak. Továbbá az is lehetséges, hogy a „transzláció” folyamatában egész hálózatokat képvisel egy adott aktáns (Callon, 1986). Fenomenológiai szempontból azt mondhatjuk, hogy a cselekvőhálózatok olyan jelentéshorizontot teremtenek, ami nem egyszerűen az interszubjektív interakciókban épül fel, hanem egyúttal „interobjektivitáson” is alapul. A társadalmi cselekvést motiváló és koordináló értelmezések nem kizárólag az egyéni reflexióban és a kommunikatív

cselekvésekben születnek, hanem azok a hatások is alakítják őket, amelyek a mediátorként működő tárgyakkól származnak (Latour, 2005: 195).

A cselekvőhálózatok interobjektív életvilága képes integrálni a szubjektumok és objektumok összességét, annak ellenére, hogy az egyes aktánsoknak potenciálisan eltérő céljaik és világértelmezéseik vannak. Ebből a szempontból az, amit az immateriális szociológia „univerzális társadalmi erők által integrált cselekvésként” értelmez, átértelmezhető a – gyakran egymásnak ellentmondó – mediátorok és intermediátorok kapcsolódásaként előálló hálózati konfigurációként. Bár ezt az elméleti modellt elsősorban a mikroszintű jelenségek értelmezésére dolgozták ki, eszközöket nyújt a makroszintű konstellációk értelmezéséhez is. Az olyan fogalmak, mint a normák vagy az univerzális érvényességű jog, a társadalmi kapcsolódások ismétlődő mintázatainak tapasztalatán alapulnak. Annak ellenére, hogy a lokális kontextusokon átívelő integrációs mintázatok empirikus nyomaiból nem következtethetünk azok általános mivoltára, az ismétlődő mintázatok fontossága nem hanyagolható el. A lokális kontextusokon túlnyúló jelenségeket a cselekvőhálózat-elmélet a párhuzamos konstellációban egyaránt jelen lévő materiális mediátorokra és transzlátorokra hivatkozva magyarázza. Még ha ezek a kiterjedt hatású „plug-in”-ek lehetővé is tesznek valamiféle makrointegrációt, egyáltalán nem univerzálisak: ehelyett olyan elterjedt technológiákra utalnak, melyek hasonló módon befolyásolják a független konstellációk interobjektív szerkezetét. A széleskörben elterjedt kulturális jelenségek és a strukturális kényszerek egyaránt magyarázhatók azokra a kapcsolódó technológiákra (mint materiális mediátorokra) való hivatkozással, amelyek különböző környezetben hasonló oksági hatást fejtenek ki (Latour, 2005: 239).

Bár Latour olyan társadalomelméleti fogalmakat kínál, melyek segítségével elemezhetők a szubjektum és a tárgy közötti határok elmosódásával jellemezhető konstellációk, a cselekvőhálózat-elmélet nem képes megmagyarázni a modernizáció azon szubsztantív tendenciáit, amelyek az addikció késő modern terjedéséért felelősek.⁶² Ehhez olyan további elméletek bevezetésére van szükség, amelyek képesek megragadni az autentikus létezés nehézségeit; a világhoz való viszonyulás fenomenológiai erőzióját; és az időtudat beszűkülését. E célból három elméletet tekintek át: Honneth az eldologiasodásról, Lash az információs társadalomról és Rosa a társadalmi gyorsulásról szóló kordiagnózisait. A cselekvőhálózat elméletet ezekkel a meglátásokkal kiegészítve kidolgozhatók egy addiktív világban való lét társadalmi komponensei.⁶³

Az eldologiasodás gazdag fogalomtörténete Marxszal kezdődik. Az ő diagnózisa szerint, ahogy a kapitalizmus átrendezi a használati- és csereérték egyensúlyát (az utóbbit abszolutizálva), a keresleti és kínálati dinamikához igazodó piac törvényei a cselekvők számára determinisztikus, kvázi természeti törvényekké válnak, miközben ők maguk áruvá degradálódnak a kizsákmányoló strukturális viszonyok között (Markus, 1982). Lukács, Weber az instrumentális racionalizációra vonatkozó elemzéseire utalva egészíti ki ezt a kordiagnózist: mivel a kalkulatív racionalitás nemcsak a gazdaságot, hanem az élet szinte minden szféráját szervező elvé válik, következményei is általánosak lesznek. Az egész világot a hasznosság és profitabilitás formális logikája szerint alakítja át: mivel az egyes dolgok és szubjektumok egyedi minőségét felülírja a

⁶² Nem véletlen, hogy a Latourral szemben megfogalmazott legfontosabb kritikák némelyike a cselekvőhálózat elmélet hatalom és az egyenlőtlenségek kérdéseivel kapcsolatos vakfoltját említi (Harris 2005, Hornborg 2013).

⁶³ Ez a szintézis lehetővé teszi az addikció „társadalmi-materiális patológiaként” (Birk 2016) történő újraértelmezését, vagyis a torzulások olyan komplex formájaként, ami kizárólag a társadalmi és a materiális aktánsok párhuzamos elemzése felől érthető meg.

mennyiségi értékelés, minden – beleértve magukat a cselekvőket is – lecserélhető dologgá redukálódik (Arato, 1972). Míg Marx és Lukács az eldologiasodást leginkább a kapitalizmussal magyarázta, Habermas szerint a komplex társadalmak korában immár nem a piac torzulásaiból fakad – sokkal inkább az életvilág funkcionalista ész általi gyarmatosításának következménye. Ahogy a beszédaktusok tere a mediatisált interakciók expanziójával fokozatosan beszűkül, nem egyszerűen a szubjektumok, hanem maga az interszubsztivitás struktúrája torzul: ahelyett, hogy lehetővé tenné az identitás és egzisztencia kommunikatív megalapozását, a szubjektumok pusztán dolgokként történő újratermeléséhez járul hozzá (Habermas, 1987: 318).

Bár az eldologiasodás különböző konceptualizációi a fogalom értelmezési tartományának kiszélesítésére törekcsenek, a legtöbb kortárs változat még mindig a kapitalizmus, a racionalizáció vagy a rendszerdifferenciálódás következményeként magyarázza a jelenséget. Ezekkel szemben, Honneth veti fel azt a lehetőséget, hogy az eldologiasodásra mint a társadalmassulás univerzális torzulási potenciáljára tekintsünk. Álláspontja szerint a Marx eredeti diagnózisára támaszkodó kritikai elméletek mellett, az eldologiasodáshoz hasonló tapasztalatokat, más kiindulópontból is elemeztek: a legjobb példa erre Heidegger „létfeledésre” vonatkozó elmélete (Honneth, 2006: 111). Ezek az elemzések szintén a kényszerektől mentes, potenciálisan autentikus létet fenyegető veszélyekre utalnak. Igaz, nem a kapitalista piacra vagy az instrumentális racionalitásra összpontosítanak, hanem a tárgyiasító tekintetben rejlő elismerésmegvonás antropológiai lehetőségére. Akár tudományos, adminisztratív vagy gazdasági okok motiválják, ez a világhoz való viszony torzulását vonja magával: amikor a világ humán és nem humán elemeit sematikusán érzékeljük, egyéni tulajdonságaikat figyelmen kívül hagyjuk. Az elismerésnek ez a hiánya ugyanakkor sohasem az eredeti viszonyulás: abban a pillanatban, amikor egy jelenség feltűnik a horizonton, figyelemreméltóként, azaz különleges, egyedi tárgyként jelenik meg. Míg e kezdeti perspektíva elismerést feltételez, ami egyúttal minden későbbi megismerési folyamat előfeltétele is, addig a jelenség szisztematikus kiismerése egy generalizáló klasszifikációs perspektívát implikál. Az ilyen perspektíva a jelenséget sematikus, eltárgyasító módon keretezi át. Ennek megfelelően az eldologiasodás valójában egy univerzális fenomenológiai zavar: a kezdeti elismerés elfelejtése (Honneth, 2006: 125).

Ez az értelmezés kiegészíti a klasszikus megközelítéseket: rávilágít arra, miként jelenik meg az eldologiasodás a késő modernitás hétköznapi cselekvőhálózataiban. Még ha előfordulása valószínűbb is azokban a cselekvőhálózatokban, amelyek a kapitalista piac vagy a bürokratikus, adminisztratív intézmények meghatározó mediátorait foglalják magukban, szinte bármilyen konstellációban megjelenhet. Ha a mediátorok egy olyan konstellációba rendeződnek, amiben a cselekvőhálózat bizonyos elemeinek elismerése feledésbe merül, akkor eldologiasodásról beszélhetünk. Az elismerés-feledés nem szükségszerűen kapcsolódik valamilyen általános hálózati technikához („plug-in”-hez), mint amilyen például a pénz vagy a jog mint transzláció (még ha valószínűleg ezek is a legjellemzőbb eldologiasító technikák). Ehelyett az elismerést megakadályozó konfigurációk bármely olyan mediátor hatására létrejöhetnek, ami vagy blokkolja az aktánsok egyediként történő érzékelését; vagy a szubjektumokat intermediátorokká alakítja át, akik képtelenek az elismerés megadására és megtapasztalására. Ezekben az esetekben a cselekvőhálózat olyan környezetet von az egyén köré, melyben az autonóm, aktív szubsztivitás nehezen vagy egyáltalán nem tartható fenn.

Míg az eldologiasodás elmélete rámutat arra a veszélyre, hogy az elismerésmegvonás következtében a szubjektumot az a veszély fenyegeti, hogy pusztán tárggyá válik; nem vizsgálja azokat a technológiákat, amelyek képesek az elismerést szisztematikusán gátló cselekvőhálózatokat létrehozni. Ezen a ponton az információs technológia mint széles körben

használt, különösen nagy hatású mediátor példáját érdemes elemezni. Lash megközelítése szerint a késő modern cselekvéskoordináció az esztétikai reflexivitás és a technológia fogalmain keresztül értelmezhető. A modernitást a világ osztályozását és kontrollálását célzó instrumentális racionalitás, valamint az eldologiasodás következményei előli kitérésre tett kísérletek dialektikája jellemzi. A késő modernitásban az instrumentális racionalizálódás nemcsak a világ normatív szabályozását vagy az életvilág klasszifikációs sémáit érinti, hanem kiterjed a mindennapi tapasztalatokat szervező technikai környezet konstitutív elemeire is. E technikai mediátorok közé tartoznak az eszközként használt tárgyak és az épített környezet, amelyek együtt strukturálják a mindennapi cselekvések terét, a dolgok materiális szintjébe kódolt, látens normatív szabályokat közvetítve (Lash, 1999). Ebben az összefüggésben az információs hálózatok megkülönböztetett szerepet játszanak, mivel közvetlenül a szimbólumok és jelentéslétrehozás szintjén működnek. A személyes vagy személyközi reflexióban konstruált jelentésekkel ellentétben, a tömegkommunikációs hálózatokon keresztül áramló információ egyaránt korlátozza az értelemadást és a megértést. Ahelyett, hogy értelemteli narratívákra támaszkodna, a folyamatos stimulálás logikájára épül. Ahogy az efemer információk végtelen áradata kitölti a horizontot, úgy szűnik meg a feldolgozáshoz és megértéshez szükséges idő is. Ilyenformán a valós idejű információáramlás ára az értelmezés terének felszámolása, és a tapasztalatokat strukturáló narratívák eróziója (Lash, 2002).

E megfigyelések kiegészítik a cselekvőhálózat elméletet azzal, hogy kiemelnek egy sajátos késő modern technológiát, ami az instrumentális racionalizálódás logikáját a mindennapi cselekvőhálózatokba becsatornázza. Az információs társadalom mediátorai mind az egyének horizontját, mind az interakciók kereteit átkonfigurálják. A rajtuk keresztül áramló adatok az érzékelt életvilág riválisai: a figyelem minden pillanatban megoszlik a virtuális és a valós tárgyak között. Ráadásul, az információs mediátorok meghatározó szerepe, még azokban az esetekben sem szűnik meg, amikor nem a virtuális világ áll a figyelem középpontjában: a „kiterjesztett valóságban” információs filtereken keresztül férünk hozzá az érzékelhető tartományhoz. Ennek legjobb példái: a tér GPS-koordinátákká alakul át, a dolgokat online értékelések alapján értékeljük, az élményeket a közösségi médiareprezentációjuk szemszögéből konstruáljuk. Eközben az információs technológia mediátorai által szervezett interperszonális és nyilvános kommunikációs folyamatokat sajátos beszűkülés jellemzi: mivel a narratív jelentéskonstrukció lehetőségtere korlátozott, a továbbított és fogadott efemer adatok folyamatos áramlása aláássa mind a kölcsönös megértést, mind a kollektív deliberációt. Következésképpen az információs technológia mediátorai és translációi, miközben az értelmezés terének végtelen kitágítását ígérik, valójában normalizálják a világ bináris kódok szerinti, túlzottan leegyszerűsítő, sematikus érzékelésének és megvitatásának eldologiasító gyakorlatát (pl. a „like”-ok mennyiségi logikája válik az értékelés domináns szemantikájává az érdemi narratív interpretáció helyett).

Az eldologiasodással és az információáramlással kapcsolatos jelenségek nem hagyják érintetlenül a késő modernitás időbeli struktúráit sem. Bár az élet felgyorsulását már a klasszikus társadalomelméletek is észlelik, arra a racionalizáció, a funkcionális adaptáció, a profitmaximalizálás vagy az individualizáció következményeként tekintettek, így önálló tendenciaként nem elemezték (Rosa, 2009: 79). Rosa célja a gyorsulás dimenzióinak, okainak és következményeinek rekonstruálása. Legalapvetőbb szinten a technológiai (pl. a közlekedési és kommunikációs eszközök átalakulása), a társadalmi (pl. a piac kiszámíthatatlansága, az intézmények bizonytalansága és az atipikus család- és kapcsolati formák normalizálódása) és a mindennapi élet (pl. a pozitív élmények és a „flow” maximalizálása, a „multi-tasking”) szintjei különböztethetők meg, melyek a gyorsulás egymástól független forrásaként szolgálnak. Bár ezek többféleképpen is befolyásolják egymást, mégsem redukálhatók egymásra, mivel a gyorsulás

gazdasági vö. a termelés és a fogyasztás felgyorsulása a piaci verseny következményeként), kulturális (vö. a fejlődés ígérete, a változás mint önérték) és strukturális motorjai (vö. a társadalmi rendszerek komplexitásának – „adaptív javulás” evolúciós nyomása miatti – növekedése) különbözőképpen és különböző mértékben hatnak rájuk. Ez magyarázza a „deszinkronizáció” alaptapasztalattá válását (Rosa, 2009: 97). A divergáló időhorizontok nemcsak az intézmények működési kereteit alakítják át (pl. a politikai alrendszer túl lassúvá válik a sokkal gyorsabb gazdaságból származó információk megfelelő feldolgozásához, így feladja kontroll-igényét), hanem az identitáskonstrukció alapjait is érintik. A szubjektumok csak ideiglenes identitást tudnak kialakítani: mivel a múlt irrelevánssá, a jövő pedig kiszámíthatatlanná válik, kénytelenek a folyamatos jelenben élni (Rosa, 2013: 231).

E megfigyelések rávilágítanak a késő modern cselekvőhálózatok sajátos dinamikájára. Nemcsak a hálózati konfigurációk változnak felfokozott ütemben, hanem a cselekvőhálózat humán és nem humán komponensei is egy deszinkronizált interobjektív komplexumot alkotnak. Ezekre elemi szinten fragmentált életvilágok épülnek rá. Ebben a konstellációban a kiszámíthatóság és a stabilitás szűkös erőforrás. Ezért azok az aktánsok, amik ismétlődő mintázatokat képesek fenntartani, a cselekvőhálózatok megkülönböztetett elemévé válhatnak, mivel jó eséllyel referenciapontként ismerik fel őket. Ebben a versenyben a fragmentált identitású és az időben dezorientált humán aktánsok hátrányos helyzetből indulnak azokkal a nem humán technológiákkal szemben, amelyeket úgy terveztek, hogy minden konstellációban ugyanúgy működjenek. Következésképpen ez utóbbi aktánsoknak nagyobb esélyük van arra, hogy mediátorrá váljanak – ez pedig azt eredményezi, hogy a cselekvőknek nincs más választásuk, minthogy a kontrollkísérleteik során rájuk támaszkodjanak. Ahogy az élet ritmusa a technológia ritmusához kezd igazodni, nemcsak a gyorsulás fokozódik, hanem az autentikus személyes idő visszaszerzésének esélye is lecsökken.

A szubjektivitáson túl: az addiktív cselekvőhálózatok fenomenológiája

A fenomenológiai leírások, valamint a késő modern strukturális komponensek áttekintése után, immár kísérletet tehetünk az addikció társadalmi szenvedésként történő újraértelmezésére. E rekonstrukció három lépésből áll: először azokat a megterhelő cselekvőhálózati konstellációkat írom le, amelyek a cselekvőket egzisztenciális menekülési technológiák keresésére készítetik; másodsor azokat a mediátor technológiákat azonosítom, amelyek kiutat kínálnak az eredeti szenvedésteli állapotból; végül azokat a normalizáló mechanizmusokat mutatom be, melyek – a megterhelő tapasztalatok új formáinak megjelenése ellenére – igazolják és legitimálják a potenciálisan addiktív technológiák használatát.

Általánosságban a szubjektumok és a tárgyak passzivitása és aktivitása nem előre meghatározott: mivel különböző cselekvőhálózatokban mind a szubjektumok, mind a tárgyak mediátorokká és intermediátorokká válhatnak, a szerepek leosztása adott hálózati konfiguráció függvénye. A késő modernitásban ugyanakkor számos olyan aktáns és transzláció jelenik meg, ami szisztematikusan torzítja annak az esélyét, hogy egy szubjektum mediátorrá válhasson. Közülük elsősorban azokat kell kiemelni, amelyek az eldologiasodásért felelősek. A cselekvőhálózat-elmélet perspektívájából, azokra a mediátorokra és transzlátorokra utalhatunk, amelyek megakadályozzák minden olyan konfiguráció kialakulását és stabilizálását, amiben a humán aktánsok mediátorrá válhatnak.

A kapitalista piac vagy a bürokratikus közigazgatási rendszer jól példázza, hogyan működnek ezek a konfigurációk: az ilyen cselekvőhálózatokba belépő szubjektumok olyan kényszereknek rendelődnek alá, melyek pusztán munkaerővé vagy jogi személyé redukálják őket. Ettől kezdve ágenciájuk kizárólag a piac és a jogrendszer translációin keresztül, azok korlátaival igazodva fejződhet ki. Az eldologiasító mediátorok nem egyszerűen keretezik a cselekvéshelyzeteket, hanem sokkal inkább aktívan szervezik azokat. Saját hatásukat hozzáadják a cselekvőhálózathoz: alakítják annak lehetőségterét (a piac és bürokrácia esetében minden interakciót hozzászabnak az árak vagy a törvényesség mechanizmusaihoz); szabályozzák az interakciók rendjét (különbséget tesznek a munkás/ menedzser vagy a jogi szakértő/ laikus szerepek között); és meghatározzák a tevékenységek dinamikáját (elindítják és befejezik a piaci tranzakciókat vagy az adminisztratív eljárásokat). Ennek következtében azokon a cselekvőhálózatokon belül, ahol eldologiasító mediátorok jelennek meg – akár translációkon (pl. foglalkoztató vagy jogi autoritások), akár szimbolikus mediátorokon (pl. pénz vagy szerződések) keresztül – a szubjektumok pusztán intermediátor szerepre redukálódnak. Mozgásterük beszűkül: kizárólag más aktánsok akaratát közvetítik, miközben rendkívül korlátozott lehetőségük van arra, hogy saját szándékaikat kifejezésre juttassák.

A piaci és adminisztratív cselekvőhálózatok mellett ugyanakkor hasonló mechanizmusok működhetnek olyan nem specifikus konfigurációkban is, ahol az szubjektumok egyéni tulajdonságai feledésbe merülnek, azaz az elismerést akadályozó általánosító sémák takarják ki őket. Ez vagy a konkrét másik percepcióját felülíró értelmezések (pl. sztereotípiák, előítéletek), vagy a másik jelenlétét elfedő körülmények (pl. a túlszűfolt hálózatokban kialakuló közöny), vagy olyan liminális állapotok következményeként történhet meg, amikor a mediátor és intermediátor közötti határvonal eleve elmosódott (ilyenek például az „átmenet rítusok”⁶⁴).

Mind a pénz vagy jogszabályok mediátoraihoz kötődő, mind pedig a nem specifikus eldologiasító cselekvőhálózatok hasonló tapasztalatokat eredményeznek, mivel olyan környezetet teremtenek, ahol a szubjektum meg van fosztva ágenciájától. E konstellációk korlátozzák a humán aktánsokat: a cselekvés meghatározott formáit írják elő, miközben ellehetetlenítik a fennálló keretek módosítását. E tapasztalat heideggeri értelemben „inautentikus létet” fejez ki, mivel a szubjektum kizárólag a differenciálatlan, egymással felcserélhető „akárik” alkotta tömeg tagjaként létezhet, a többiekhez hasonló korlátoknak kitéve. E cselekvőhálózatokban a lévinasi értelemben vett arcélmény lehetősége is korlátozott, mivel a domináns mediátorok kitakarják az egyéni sajátosságokat. Ennek megfelelően az autonóm szubjektummá válás egyéni és interszubjektív pályái egyaránt korlátozottak. Ilyen körülmények között a humán aktánsoknak nincs más választásuk, mint hogy átalakuljanak azzá, amit a lehetőségtér megenged: külső szándékokat közvetítő intermediátorrá. Az ilyen átalakulás a cselekvőhálózat mechanikus logikájának, vagyis az eldologiasító instrumentális racionalitásnak az internalizálását jelenti. Az eldologiasított szubjektumok a humán és nem humán aktánsok alkotta tágabb komplexum funkcionális elemeivé válnak, miközben a domináns mediátorok szempontjaihoz igazodnak. Ennek következtében

⁶⁴ Az alkoholt különösen gyakran használják ilyen célokat szolgáló mediátorként. A serdülőkorban a fiatalok a gyermek- és felnőttkor közötti kétértelmű szerepben találják magukat. Ebben a helyzetben egy paradox kihívást kell megoldaniuk: ahhoz, hogy felnőtté váljanak, felnőtt habitust kell használniuk; ezt azonban csak a felnőtt szerepet megengedő cselekvőhálózatban gyakorolhatják; ahová viszont csak felnőtt habitus birtokában léphetnek be. A paradoxon úgy oldható meg, ha az alkoholra mint mediátorra támaszkodnak: hagyva, hogy az „cselekedjen helyettük”, ideiglenesen olyan intermediátorrá válnak, aki egyrészt nem felelős az esetleges kudarcokért, ugyanakkor jelen lehet a felnőtt szituációban és gyakorolhatja a felnőtt habitust. Ezekben a cselekvőhálózatokban az alkohol eldologiasító potenciálját instrumentális módon, a liminális állapot paradoxonainak leküzdése céljából használják (Demant 2009).

nemcsak mások használják őket, hanem önmagukhoz is instrumentálisan viszonyulnak: azaz funkcionális módon kezelik önmagukat, saját fájdalmukat és örömeiket kiszámítható technológiai közvetítőkön keresztül szabályozva.

Az éhez való instrumentális viszony interiorizálása mellett (ami az eltárgyasító mediátoroktól származik), az eldologiasító cselekvőhálózatokba beágyazott humán aktánsok az inadekvátság homályos érzése és az explicit szenvedés között húzódó széles skálán elhelyezkedő tapasztalatok különböző formáinak vannak kitéve. Még ha nem is mindig vannak tudatában egzisztenciális hiányérzetük okainak, időről-időre mégis megtapasztalják az ágencia iránti vágyuk (vagyis egy mediátor pozíció) és az alárendeltség fakticitása (vagyis egy intermediátor pozíció) között húzódó éles diszkrepanciát. Ennek megfelelően az eldologiasodás nyomai kényelmetlen vagy elviselhetetlen tapasztalatként jelennek meg a horizontjukon, menekülési utak keresésére motiválva. Ha az eldologiasító cselekvőhálózatoknak nincs alternatívája, vagy a róluk való leválás egyéb okokból lehetetlen, akkor a szenvedés leküzdésének egyetlen iránya az olyan mediátorok keresése, amik képesek az elviselhetetlen tapasztalatot, ha csak átmenetileg is, de kiiktatni. Ennek következtében az eldologiasított szubjektumok fogékonyvá válnak minden olyan technológiára, ami képes ideiglenesen felfüggeszteni kilátástalan intermediátor státuszukat.

Az eltárgyasított hálózati pozíció e két hatás együttállásakor válhat addikcióvá: ha egyrészt a szubjektumok ugyanazon az instrumentális módon viszonyulnak önmagukhoz, ahogy a cselekvőhálózatban használják őket; másrészt elkezdenek az intermediátor státuszukat ideiglenesen felfüggesztő technológiákra a menekülés eszközeként támaszkodni. Az ágenciától való megfosztottság megterhelő tapasztalatát legegyszerűbben oly módon lehet kiiktatni, ha a valóságértelmezést – tudatmódosító technológiák segítségével – egy kontrollált mederbe terelik. A tudatmódosító szerek nemcsak arra képesek, hogy felülírják az eldologiasodott létezéssel kapcsolatos szenvedést, hanem egyúttal a kontroll érzetét is biztosítják. Még ha a technológia hatása ideiglenes is – legalábbis kezdetben, amíg a sóvárgás nem válik elviselhetlenné – a szubjektum irányítja, hogy mikor használja. Ebben az értelemben a szubjektum visszanyeri az autonómia érzését: mediátorként lép fel, az elsődleges eldologiasító konstellációból való menekülési kísérlet során kiépülő, másodlagos cselekvőhálózatban.

Még ha ezek a helyettesítő cselekvőhálózatok lehetővé is teszik a szubjektum számára a mediátori szerepet (hiszen a cselekvő választhatja a menekülést biztosító technológia aktiválását), attól a pillanattól kezdve, hogy a technológia működésbe lép, a szubjektum ismét intermediátorra redukálódik. E másodlagos cselekvőhálózatokban a világhoz való viszonyulás többnyire a husserli értelemben vett passzív szintézisen alapul. Ahogy a szubjektum szándékosan aktivál egy olyan technológiát (az eldologiasító konstellációtól való átmeneti megszabadulás érdekében), amelynek fő célja, hogy leválassa az elviselhetetlen intermediátori szerepről, egyúttal össze is olvad egy új mediátorral. Ezúttal azonban az eldologiasítást nem teherként, hanem relatív emancipációként éli meg: az alkalmazott technológia az eldologiasodás egy alternatív fenomenológiai modalitását hozza létre, a megterhelő, szenvedésteli tapasztalat helyén. A tudatmódosító szerek fiziológiai hatása mellett, ilyenformán a technológia aktiválásának pillanataiban a mediátorra válás mozzanata is kulcsszerepet játszik. A szerek aktív használatával az intermediátor szerep tapasztalata alapvetően átkonfigurálódik: az elismeréshiány és ön-eltárgyasítás helyett, a mediátor és intermediátor szerep határán való lét kétértelműségét foglalja magában. Még ha ez sovány vigasz is, így is előnyösebb lehet az eredeti, ágenciától való totális megfosztottságból táplálkozó tapasztalatnál.

A hangulatot és tudatot közvetlenül, testi szinten megváltoztató mediátorok alkalmazása mellett az eldologiasodás felfüggesztésének egy másik módja az olyan alternatív cselekvőhálózatok

létrehozásához kapcsolódik, melyekben a cselekvők kiszámítható módon mediátor szerepbe kerülhetnek. Kizárólag a kontroll megtapasztalása céljából létrehozott cselekvőhálózatok egy olyan stratégia elemei, ami az eldologiasító hálózatok komplementer konfigurációkkal való ellensúlyozására támaszkodik az eltárgyasított tudatállapot felfüggesztése helyett. Miközben az ilyen alternatív, másodlagos cselekvőhálózatok olyan technológiákra támaszkodnak, amelyek kiszámíthatóan szavatolják a mediátor pozíciót, egyúttal mesterséges buborékokat is teremtenek, elszigetelve a cselekvőt a szélesebb, kontingenciákkal terhelt társadalmi környezettől. Az ilyen buborékok legjellemzőbb példái a (virtuális vagy élő) játékok, amelyek önkényes, de megvalósítható kihívások segítségével a szubjektumot mediátor szerepbe helyezik egy mesterséges környezetben. Bár e konstellációk, szemben a tudatmódosító szerekkel, nem fiziológiai szinten hatnak a szubjektumra, mégis hasonló logikát követnek: e másodlagos cselekvőhálózatot alkotó transzlációk nem az elsődleges konfiguráció megváltoztatásával, hanem egy izolált, biztonságos tér létrehozásával kezelik az eldologiasodás eredeti problémáját. Amíg a cselekvő elmerülhet bennük, e komplementer cselekvőhálózatok menedéket nyújtanak az eredeti konstellációkban átélt, megterhelő tapasztalatok elől – abban a pillanatban azonban, amikor a szubjektumok visszatérnek az elsődleges konstellációkba, nyilvánvalóvá válnak korlátaik. A másodlagos cselekvőhálózatokban fenntartott mediátor szerep illúziója ellenére a szubjektumok mégis intermediátor pozícióban maradnak, mivel függenek a tágabb környezettől (pl. a másodlagos hálózatok fenntartásának költségeit fedezni kell, amihez az eldologiasító, például piaci, hálózatokba való bevonódás szükséges). Mivel a mesterségesen elszigetelt cselekvőhálózat továbbra is beágyazódik az eldologiasító mediátorok hálójába, e tágabb perspektívából a mesterséges cselekvőhálózaton belüli aktánsok továbbra is intermediátornak bizonyulnak. Ezért a mesterséges menedékeket ugyanazok a korlátok jellemzik, mint azokat a tudatmódosító szereket, amelyek a fiziológiai szintű hangulatváltozás révén kínálnak kiutat. A tisztán eldologiasító cselekvőhálózatokkal szemben ezek is képesek ambivalens, egyszerre a mediátori és intermediátori szerepkörhöz tartozó pozíciókat létrehozni.⁶⁵

A szerepek ilyen ambivalenciája egy egzisztenciális kompromisszumot fejez ki, ami a függőség alapvető jellemzője: az eldologiasodás elviselhetetlen élményét olyan alternatív tapasztalatok váltják fel, amelyekben az eldologiasodás nem szűnik meg, hanem kiegészül az ágencia elemeivel (ez fejeződik ki a hangulatmódosító szerek kiválasztására és használatára vonatkozó ágenciában, valamint a mesterséges eszképpista cselekvőhálózatokban). E megoldás ugyan nem az eredeti probléma forrását célozza meg (azaz nem az eltárgyasító cselekvőhálózat megváltoztatására irányul), mégis lehetőséget teremt az attól való distanciálódásra. Az ilyen konstellációkban kivívott, korlátozott ágencia elkerülhetetlenül paradoxonokat is eredményez: ahogy a mediátori és intermediátori szerepek közötti határ elmosódik, a cselekvőknek nincs más választásuk, mint a kettő közötti egyensúlyozás. Arra törekedhetnek, hogy lehetőségeik körét egy olyan környezetben tágítsák, ami szüntelenül az intermediátor szerep felé tereli őket. Az információs és a gyorsulási társadalom késő modern jelenségei jól példázzák, hogy a cselekvő miként alakul át ezen ambivalens konstellációkban „hibrid szubjektummá”, aki az eldologiasodás ellen olyan technológiákkal küzd, amelyek részben őt magát is eltárgyasítják.

Az információs társadalom cselekvőhálózatait egyrészt az jellemzi, hogy a világ egy korlátlan adattenger alapján történő értelmezését ígéri, miközben a folyamatos információáradatban a narratív jelentésképzés tere feloldódik. E konstellációk egyfelől alapvető szinten lehetetlenítik el

⁶⁵ Érdemes megemlíteni, hogy a humán aktánsok sohasem pusztán intermediátorok: még akkor is, ha bizonyos tárgyakhoz (például drogokhoz, játékokhoz vagy zenéhez) kötődnek vagy függővé válnak, aktívan próbálják használni a környezetüket (Gomart és Hennion 1999).

az életvilág narratív konstrukcióját (ami az eldologiasodás egy aspektusa), másfelől eszközöket kínálnak e konstelláció belakásához. Olyan – hasznosítható vagy egyszerűen csak szórakoztató – adatokat továbbítanak valós időben, amit a cselekvők maguk szűrhetnek és fogyaszthatnak, a rendelkezésükre álló, korlátozottan szabad keretek között. A gyorsulás cselekvőhálózataira egyrészt a tapasztalatok sűrűségének növekedése jellemző, másrészt oly fokú deszinkronizálódás, aminek következtében a jövő és a múlt egyaránt bizonytalanná válik. E hálózatokban az időhorizont az örök jelenre korlátozódik, miközben a kontroll új formáit megalapozó technológiák (pl. az időmegtakarítás eszközei) egyre nagyobb kínálata lesz hozzáférhető. Mivel a késő modernitásban az információs és gyorsulási társadalom logikáját követő cselekvőhálózatok alkotják a humán aktánsok környezetének jelentős részét, egy hibrid szubjektivitás létrejöttéhez járulnak hozzá, ami se nem teljesen eldologiasított, se nem bír maradéktalanul ágenciával. Ahogy ezen ambivalens cselekvőhálózatok dominánssá lesznek a hétköznapi életben, úgy a – hibrid lét egzisztenciális kompromisszumaként felfogható – „menekülés az eltárgyasítástól” is megszűnik egyéni stratégia lenni. Ehelyett a késő modernitás elterjedt társadalmi mintázataként tekinthetünk rá. A mediátor és intermediátor szerepek közötti váltás technológiái a mindennapi cselekvőhálózatok naturalizált alkotóelemeivé válnak, ami azt jelenti, hogy normatív módon is jóváhagyják őket.

A tudatmódosító tárgyokban vagy a kontroll illúzióját hordozó tevékenységekben való feloldódás, egyaránt átmeneti menekülést kínálnak az eldologiasító cselekvőhálózatokból (azáltal, hogy olyan másodlagos konfigurációkat hoznak létre, amelyeket a mediátor és intermediátor közötti elmosódó határok jellemeznek). Ezek, egyrészt eksztatikus élményeket eredményeznek, másrészt ezen élmények megismétlése utáni sóvárgáshoz vezetnek. Az ilyen élmények ereje két forrásból ered: a eldologiasodás elől való menekülés a pusztán intermediátorra redukálás tagadását fejezi ki; továbbá a hibrid cselekvőhálózatokban átélt epizodikus mediátor-élmények olyan jelentésekre utalnak, amelyek autentikusnak tűnhetnek a teljesen inautentikus hétköznapi egzisztenciális tapasztalatokhoz képest (így például a rekreációs tudatmódosítás mámore értelemtelinek tűnik a hétköznapi unalmas munkához képest). Az elviselhetetlen létből való menekülés és a hibrid szubjektummá válás, e részben negatív, részben pozitív tapasztalatai azokban az esetekben vezetnek addikcióhoz, ha olyan alternatívát nyújtanak, ami összehasonlíthatatlanul élhetőbb, mint az eredeti cselekvőhálózatok. Ez azt jelenti, hogy a sóvárgás az elsődleges, eldologiasító horizont által jellemzett mindennapi cselekvőhálózatok és a – tudatmódosító szerek vagy virtuális valóságok – korlátozott mediátorszereppel jellemezhető másodlagos konfigurációk közötti relatív különbség következményeként alakul ki.

Az addikció társadalomfenomenológiai rekonstrukciója nemcsak a folyamat szempontjából meghatározó egzisztenciális váltások, illetve az addikció specifikusan késő modern komponenseinek pontosabb megértésében segít, hanem rávilágít a mámor és a sóvárgás végtelennek tűnő körforgásából kivezető potenciális pályákra is. Az addikció okai között központi jelentőséggel bír az az egzisztenciális szempontból beszűkült, elsődleges társadalmi környezet, ami a szubjektumot kontrollálható tárggyá redukálja, miközben a hasonló technológiára támaszkodó önkontroll eszközeit kínálja fel neki, az eldologiasodás negatív következményeinek kezelésére. Társadalompolitikai szempontból azzal érvelhetünk, hogy az addikció valószínűségének csökkentéséhez a cselekvőhálózatok totalitásának struktúráját (beleértve az olyan makrohálózatokat, mint a pénz vagy jog transzlációi által szervezett társadalmi terek) át kell alakítani ahhoz, hogy az ne eleve eldologiasított, inautentikus léttel fenyegetsen.⁶⁶ Minthogy az

⁶⁶ Hasonló következtetésre jutottak mások is a cselekvőhálózat elmélet szintjén megalapozott szociálpolitikák szükségességéről (Fraser 2018: 24).

ilyen horderejű átalakítások a késő modernitás alapvető struktúráit (mint például a kapitalista piac, a bürokratikus rendszerek) érintik, az e szinteken történő bármilyen intervenciót a kapcsolódó kockázatok és alternatívák gondos mérlegelése kell megelőzze. Ez magában foglalja a cselekvőhálózatok azon formáinak feltérképezését is, amelyek a lehető legkevésbé fenyegetnek eldologiasodással, miközben megőrzik a lehető legnagyobb funkcionális hatékonyságot. Az addikció ellen a mikro és makro cselekvőhálózatok átkonfigurálásával lehet küzdeni: a leginkább megterhelő, eltárgyasító konstellációkat minimalizálni kell, és ezzel párhuzamosan a menekülésre használt konfigurációkat az ártalomcsökkentés szempontjai szerint optimalizálni.

Ez azt jelenti, hogy amíg az addiktív cselekvőhálózatok társadalmi strukturális környezete nem változik drasztikusan (azaz az eldologiasodás általános szintje nem csökken jelentősen), addig a terápiás beavatkozásoknak azokkal a hibrid szubjektivitásokkal kell dolgozniuk, amelyeket az eltárgyasított cselekvők saját szenvedésük kezelésére alakítottak ki. E cselekvőhálózatokban a morális vagy biomedikális alapon elítélt, nem ritkán kriminalizált, mediátorok (pl. tudatmódosító szerek) sajátos hozzájárulását egy relatív javulást biztosító konstelláció elemeként kell elismerni. E mediátorok egyszerű szankcionálása vagy patológizálása, önmagában nem nyújt megoldást, mivel a cselekvőt magára hagyja az eredeti „üres szenvedéssel”, miközben megfosztja az annak csökkentését célzó eszközöktől. Ehelyett az elsődleges eldologiasító és a másodlagos hibridizáló cselekvőhálózatok közötti relatív távolság minimalizálására érdemes törekedni. A menekülés technológiáitól való függés csak a mindennapi cselekvőhálózatok eltárgyasító tapasztalatának párhuzamos csökkenésével orvosolható. A hozzáférhető terápiás beavatkozások számos ötletet kínálnak arra, hogy e folyamat miként képzelhető el. Ezeket azonban ki lehet egészíteni és meg kell alapozni a fent bemutatott társadalmi fenomenológiai perspektívából. Olyan cselekvőhálózatokra van szükség, amelyek nemcsak az élvezet differenciáltabb mintázatait és kevésbé elidgenedett tevékenységeket biztosítanak, hanem képesek a totális eldologiasodás és a részleges ágencia fragmentált cselekvőhálózatainak integrálására is. Ez egy olyan egzisztencia felé való konvergálás perspektívája, ami nem autentikus ugyan, de legalább tudatában van a késő modern társadalmi szenvedés elsődleges (eldologiasodás) és másodlagos (függőség mint az ágencia és eldologiasodás hibridje) kihívásaiból fakadó csapdáknak.

Az addikció példája nemcsak az üres szenvedés makro- és mikrostruktúrákba való komplex beágyazottságát mutatja, hanem a lehetséges válaszok irányait is. A harmadik részben kísérletet teszünk több kapcsolódó kérdés megválaszolására: milyen nehézségekkel szembesülnek a hibrid szubjektivitások, miközben új megoldásokat keresnek; miért nélkülözhetetlen eleme e folyamatoknak a szolidaritás; és hogyan járulhat hozzá az üres szenvedés társadalmi fenomenológiája a terápiás beavatkozásokhoz?

Harmadik rész: A szenvedésen túl – stratégiák a késő modern társadalmi szenvedés kezelésére

A depresszió, a szorongás és az addikció szociológiai elemzésével nemcsak a késő modern elterjedésük érthető meg pontosabban, hanem a lehetséges kezelési módok is. A második rész következtetései a társadalomkritika mellett, a társadalompolitika és a terápiás gyakorlatok horizontját is tágíthatják. Egyrészt új diagnosztikai lehetőségeket rejtenek magukban: a torzult hálózatok azonosítása a társadalmi szenvedés depresszív, szorongásteli vagy addiktív mintázatait még a mentális zavarok formáját öltő, patológikus határállapotok kialakulása előtt megragadhatóvá teszi. Másrészt az „üres szenvedés” társadalmi fenomenológiája hozzájárulhat az egyénre fókuszáló, kognitív vagy behaviorista megközelítések helyett, a szenvedő hálózatát célzó intervenciók kidolgozásához: a torzult fenomenológiai mintázatok, a torzítatlan mikro és makro hálózati kötések arányának növelésével dolgozhatók át, ami egyéni és közösségi szinten is „rezilienciát” biztosít. Természetesen e megközelítések nem helyettesítik, hanem kiegészítik azokat a pszichoterápiás és szociális intervenciókat, amelyek az egyéni összeomlást képesek ugyan (különböző hatékonysággal) kezelni, ám küzdenek a – társas környezettől elválaszthatatlan – visszaeséssel. A harmadik rész célja, hogy felvázolja az ilyen kritikai, diagnosztikai és terápiás lehetőségek alapjait.

Az üres szenvedés feltárása egyoldalú maradna a szenvedés kezelésére irányuló erőfeszítések elemzése nélkül. A szenvedés sohasem önmagában áll: mindig konkrét társadalmi kontextusba ágyazódik, ami az együttérzés vagy a közöny perspektívájából viszonyul hozzá. A hetedik fejezet az üres szenvedés kérdéséhez a szolidaritás lehetőségtere felől közelít. Míg a klasszikus modernitásban az organikus szolidaritás paradigmája volt meghatározó (amit legkiforrottabb formájában a jóléti állam eszménye példáz), a késő modernitásban ennek strukturális összetevői erodálódnak, miközben a szenvedés új típusai jelentek meg a horizonton. E premissák alapján vizsgálom – a globalizáció és negatív integráció kihívásait az eldologiasítás veszélyeire reflektálva kezelni próbáló – „posztorganikus” szolidaritás lehetőségét. A könyv gondolatmenetét lezáró, nyolcadik fejezetben kísérletet teszek egy átfogó, az üres szenvedést célzó kvázi-terápiás kritikai praxis alapjainak felvázolására. Az ilyen intervenció nem az egyénre, hanem magukra a torzult társadalmi hálózatokra összpontosít. Figyelembe veszi az üres szenvedés genealógiai hátterét és kortárs sajátosságait, miközben a hibrid szubjektivitás és a posztorganikus szolidaritás sajátosságaira is reflektál.

Hetedik fejezet: Az organikus szolidaritáson túl – a késő modern jóléti állam paradoxonjaitól a válságkezelés morális kihívásaiig

A szenvedés nem önmagában álló fogalom: azon – tényleges vagy potenciális – támogató kapcsolatok kontextusába ágyazódik, amelyek csökkenteni képesek. A társadalmi támogatás – tényleges, hiányzó és torzult – mintázatai kifejezik a szolidaritás adott paradigmáját, vagyis a szenvedésre adott kollektív válaszok horizontját. A szolidaritás nemcsak a szociológia számára kulcsfogalom, hanem a morál- és politikai filozófia számára is. Ennek megfelelően többszörös tétje van: mind a társadalmi integráció, mind a szubjektum méltósága, mind a társas kapcsolatok demokratikussága összefügg vele. A szolidaritás abban az értelemben is összetett jelenség, hogy egyszerre érinti a hétköznapi interakciók gyakorlati szintjét (vö. a másik anyagi vagy szimbolikus erőforrásokkal történő támogatása); a normák és értékek fenomenológiai szintjét (vö. az értékesség és a felelősség intézményesített diskurzusai); valamint az integráció strukturális szintjét (vö. a befogadás és a kirekesztés mechanizmusai). Mivel az „üres szenvedés” megjelenése mindezen tételekkel és szintekkel összefügg, ebben a fejezetben a szolidaritás átfogó koncepciójára támaszkodom. A redukcionizmus elkerülése érdekében egy többértékű modellt dolgozok ki, ami a modernizáció történelmi paradoxonjait (lásd első rész), valamint a társadalmi interakciók, illetve a személyközi és cselekvőhálózatok torzulásait is figyelembe veszi (lásd második rész).

A késő modernitás átalakulásai sokféle kihívás elé állítják a szolidaritás intézményeit. Strukturális szinten a globális kapitalizmus expanziója az egyenlőtlenségek új dimenzióit és a társadalmi integráció – a megnövekedett kontingenciára reagáló – új formáit eredményezi. A „szervezett kapitalizmus” (Lash-Urry, 1987) korszakában a nemzetállam adminisztratív rendszere volt felelős az életút kockázatainak kezeléséért. E konstelláció érett formája a jóléti állam intézményeiben öltött testet, melyek jogilag koordinált szakértői rendszerekként vállaltak felelősséget a társadalmi kihívásokért (Castel, 2002). E jóléti paradigma azonban a globalizált, információs érában (Castells, 2010) kérdésessé vált, ahogy a nemzetállamok fokozatosan elvesztették azt a képességüket, hogy a nemzetközi piac kilengéseit ellensúlyozzák. E negatív következmények mellett ugyanakkor új integrációs mechanizmusok is megjelentek, melyek lehetővé tették a megnövekedett bizonytalansághoz és esetlegességhez való alkalmazkodást. Miközben az integráció ezen új formái a „szervezetlenített” (Lash és Urry, 1987) vagy „cseppfolyós” (Bauman, 2000) jelzőivel jellemezhetők, a szolidaritás új kereteit is létrehozzák, melyek a reflexivitásra (Beck, 1992) és a hálózati rugalmasságra (Castells, 2010) építenek.

Fenomenológiai szinten mind a szolidaritást megalapozó értékek, mind a kapcsolódó gyakorlatok átalakulnak. Az igazolás erkölcsi narratívái megváltoznak: a korábban érvényes alapelveket – mint például a hatékonyság, a szakértelem, a tisztességes versenyen alapuló érdem és a kemény munka (Boltanski és Thévenot, 2006) – fokozatosan felváltják a rugalmasság, a valós idejű rendelkezésre állás, az önmarketing és a hálózati beágyazottság értékei, kifejezve a „projekt-kapitalizmus” – adaptív készségek kizárólagos dicséretén alapuló – szellemiségét (Boltanski és Chiapello, 2005). Az igazolások és értékrendek horizontjának átalakulása átformálja az igazságosság azon elveit is, amelyek az érdemesség és a felelősség megítélésének alapjául szolgálnak. Ennek következtében a kockázati- és morális közösségbe bevontak köre is megváltozik: a globalizáció következményeként a transznacionális felelősségvállalás mibenléte és határa alapvetően kérdésessé válik (Brunkhorst, 2008). A társadalmi gyakorlatok és technológiák szintjén a szolidaritás szintén ambivalens lesz,

ahogy a nemzeti keretekbe ágyazott jóléti állam szakértői rendszereinek működtetésével kapcsolatos kontingenciák és ellentmondások megnövekednek (Beck, 1992). Nemcsak a globális piaci versenyképesség, hanem a kiszolgáltatott (prekár) helyzetben lévő polgárok száma is növekvő nyomás alá helyezi a jóléti rendszereket (Standing, 2011), miközben a visszatérő világgazdasági és az egyre súlyosabb ökológiai válságok következményeiből eredő belső nyomás is nő (Giddens, 1990). E válságtendenciák mellett legalább annyira fontos, hogy a nemzetállam mellett megjelenjenek a szolidaritás alternatív aktorai is (például a nemzeteken átnyúló, államközi szervezetek és a globális NGO-k), amelyek a válságkezelés vészhelyzeti mechanizmusaival kísérletezve, rugalmasabb válaszokat próbálnak adni a globalizált világ kihívásaira (Castells, 2015).

Összességében a szolidaritás a késő modernitásban kontingenssé válik mind strukturális (mivel a jóléti állam meggyengül a globális kapitalizmus felemelkedése miatt), mind fenomenológiai (mivel az érdemesség és a felelősség normatív keretei elmosódnak), mind gyakorlati szinten (mivel a szolidaritás közösségei és jóléti intézményei fragmentálódnak). E tendenciák társadalmi dezintegrációval és a támogató kapcsolatok felbomlásával fenyegetnek egyidejűleg. Még ha ezek a zord kilátások az utóbbi időben valószínűbbé váltak is, korai lenne azt a következtetést levonni, hogy a szolidaritás a késő modernitásban teljesen reménytelené vált (pl. Crouch 2004). Nemcsak a nemzetállamok, a nemzetközi szervezetek vagy a globális civil társadalom szintjén tett különféle próbálkozások miatt – hanem a szolidaritási intézmények tovább élő maradványai miatt is, amelyek, még ha csak korlátozott mértékben is, de továbbra is rendelkeznek integratív és támogató potenciállal. E fejezet annak az ambivalens késő modern szolidaritásnak a feltérképezése vállalkozik, ami immár nem a felvilágosodás büszke és optimista lelkesedésére épül, hanem leginkább kompromisszumokra és hibrid formákra; miközben célja a szenvedés specifikus formáinak kezelése, anélkül, hogy hosszútávú, átfogó intézményi megoldásokat ígérne a nyomasztó kihívásokra és paradoxonokra.

E megfontolások jelzik a fejezet gondolatmenetének sarokpontjait. A redukcionizmust elkerülendő, kísérletet teszek a szolidaritás strukturális, fenomenológiai és gyakorlati szintjeinek elemzésére, miközben e szintek közti összefüggésekre is reflektálok. Első lépésben klasszikus és kortárs társadalomelméleteket tekintek át, a „posztorganikus szolidaritás” kialakulásához vezető átalakulások feltárása céljából. Ezek az elemzések bemutatják azokat a történelmi folyamatokat, amelyek az „organikus szolidaritás” széttöredezéséhez vezettek. E modellt nem csak tartalmi következtetései, hanem kivételesen összetett elméleti spektruma miatt is referenciaként használom. Durkheim összetett módon elemzi, ahogy a mechanikus szolidaritás premodern paradigmája fokozatosan átadta helyét egy új, organikus formának: ez utóbbi nem váltotta fel teljesen az előzőt, hanem kiegészítette és egyúttal átalakította azt. A posztorganikus szolidaritás modelljét hasonló módon mutatom be: megjelenését az organikus szolidaritás kiforrott változatának (azaz a globális kihívásokkal szembenező, nemzeti keretek között megszerveződő jóléti államnak⁶⁷) a funkcionális leromlásával magyarázom; fő jellemzőit („sziszifuszi” erőfeszítések az ártalomcsökkentésre, hosszútávú megoldások ígérete nélkül) a késő modern strukturális korlátokhoz (a globalizált információs kapitalizmus bizonytalanságai és egyenlőtlenségei) való alkalmazkodásként írom le; továbbá a mechanikus (vö. negatív kollektív tudat) és az organikus szolidaritás (vö. a jóléti állam intézményeinek dekonstrukciója) tovább élő elemeire gyakorolt hatást, átfogó modell formájában dolgozom ki.

⁶⁷ Természetesen az organikus szolidaritás durkheimi koncepciója és a jóléti állam fogalma közé nem tehető egyenlőségjel. Nem csak azért, mert az utóbbi a mechanikus szolidaritás elemeit is tartalmazza (pl. a nemzetállam „kitalált hagyományai”), de azért is, mert a jóléti államok az organikus szolidaritás történetének csak egy viszonylag kései pontján jelennek meg.

A posztorganikus szolidaritás strukturális háttérének társadalomelméleti átvilágítását a felelősség és érdemesség átalakuló normáinak elemzése követi. Míg az első szakaszban modernizációelméleti vizsgálódások játszottak főszerepet, addig a második szakaszban többnyire morál és politikai filozófiai elemzések áttekintésére kerül sor, ettől remélve a posztorganikus szolidaritás normatív bázisának tisztázását. Annak ellenére, hogy e filozófiai érvelések többnyire hozzáférhetetlenek a hétköznapi cselekvők számára, mégis kitüntetett forrásnak tekinthetők, amennyiben végső hivatkozási alapként szolgálnak a kortárs szolidaritási diskurzusokban. Az áttekintés lehetőséget teremt egy negatív normatív bázis felvázolására, mely a posztorganikus szolidaritás fogalmának pontosítására szolgál: azok a válságkezelő hálózatok rendelkeznek normatívan is igazolható szolidaritási funkcióval, melyek konzisztensek a felsorolt elvekkel.

A késő modern szolidaritás strukturális és normatív háttérének tisztázását követően a kortárs intervenciók gyakorlati szintjére térek rá. A harmadik szakaszban humanitárius intervenciók antropológiai elemzéseit tekintem át, hogy rávilágítsak a posztorganikus szolidaritás gyakorlati ambivalenciáira. A „vészhelyzet logikájára” támaszkodó hibrid szolidaritási hálózatok mindenfajta morális szempont felfüggesztésével fenyegetnek – beleértve azokat az elveket is, amelyek a minimalista negatív modellen alapulnak. Ennek megfelelően a vészhelyzet logikája olyan paradox tényezőnek bizonyul, ami veszélybe sodorja magát a posztorganikus szolidaritás lehetőségét is. E következtetéseket a zárószakasz foglalja össze: az elméleti és empirikus meglátások alapján kísérletet teszek egy olyan átfogó szolidaritási modell felvázolására, ami nemcsak szociológiailag megalapozott, normatívan tisztázott és empirikusan kifinomult, hanem képes az „üres szenvedés” kihívásainak kezelésére is.

Az organikus szolidaritástól a vészhelyzeti szolidaritási hálózatokig

Még ha a késő modernitás különböző elméletei sok tekintetben különböznek is egymástól, kordianózisaik egy ponton megegyeznek: általános konszenzus övezi a megállapítást, miszerint a társadalmi világ korábbi relatív stabilitását elemi bizonytalanság váltja fel. Bár a kontingencia kezdetétől fogva a modernizáció velejárója, a szakértői tudás és a hozzá kapcsolódó intézmények a klasszikus modernitásban szavatolták a várakozási horizont relatív kiszámíthatóságát (Giddens, 1994). Ahogy a kockázatkezelés tudományos logikája lépett a gondviselés fogalma helyébe, egy a vallásitól független biztonságérzet alapjai is megteremtődtek (Beck, 1992). A különböző kockázatok valószínűségével kalkuláló szakértelem lehetővé tette a biztosítás logikáján alapuló alrendszerek kialakulását, melyek a sebezhetőségek és felelőségek sajátos diskurzusait szőtték. A szolidaritás e klasszikus modern paradigmája a jóléti állam intézményeiben öltött testet. Ezek nemcsak a korábban a családok és közösségek által viselt felelősséget vállalták magukra, hanem a szociális kockázatok széles körű kezelésére is elkezdtek stratégiát kidolgozni a társadalombiztosítás jogilag koordinált, járulékokból finanszírozott rendszerén keresztül. Minthogy a társadalmi integráció összefonódott a kapitalista piaccal és a munkamegosztással, a legfontosabb kockázatok is ezekhez kapcsolódtak: a biztonságos munkakörülmények, a méltányos fizetések, a munkaképesség elvesztésekor juttatások és a munkanélküliség megelőzése jelentette a központi jóléti követeléseket (Castel, 2002).⁶⁸

⁶⁸ Természetesen sem a munkamegosztás, sem a kollektív kockázatok nem tekinthetők teljesen újak a modernitásban: mind a kapitalista piacgazdaság, mind a kapcsolódó kockázatok kezelésének társadalomtörténete a késő középkorig nyúlik vissza. A kettő együtt fejlődött: a piacokból eredő kihívások

Bár a társadalombiztosítási modell funkcionálisan differenciált alternatíváját nyújtotta a szolidaritás tradicionális paradigmájának, a közelmúltban a globalizációval és a környezet ipari kizsákmányolásával kapcsolatos új strukturális egyenlőtlenségek és kockázatok megjelenése aláásta alapjait. A globalizáció korában az egyenlőtlenségek nem redukálhatók egyetlen dimenzióra, mint például az igazságosság elveinek megsértése (Sandel, 1998); a képességek kiteljesedésének korlátozása (Sen, 1999); vagy az elismeréstől való megfosztottság (Fraser, 1997). Ehelyett az egyenlőtlenségek összetett problémaként jelennek meg: az osztály, az etnikum, a nem, a vallás, a nemzet, a nyelvi közösség, a munkaképesség, a szexuális irányultság és az életkor egyaránt az egyenlőtlenségek kitüntetett dimenziójának tekinthető – miközben e különböző dimenziók interszekcionalitása is kulcsfontosságú (Walby, 2009: 60). Ezek az egyenlőtlenségek nem nemzetállami keretek között konstituálódnak, hanem globális gazdasági, kulturális és politikai dinamikák alakítják őket. A globális léptékű felhalmozás, a kisajátítás (dispossession) és a környezeti károk a helyi közösségek mindennapi életének elemi szintjét érintik. Eközben a hierarchikus globális hálózati logikába ágyazódó autoriter tendenciák, valamint az információs társadalom technológiai által kiterjesztett felügyelet beszűkítik a helyi politikai cselekvés terét (Koch, 2018). Ahogy az egyenlőtlenségek összetettebbé és a globális struktúrákba beágyazottabbá válnak, a jóléti állam intézményei egyre kevésbé tudják kezelni őket a merev szakértői intézmények keretei között. Az egyenlőtlenség komplexitásának növekedését nem követte a társadalombiztosítási rendszer hasonló léptékű funkcionális differenciálódása – így az képtelenné vált az interszekcionális hátrányok kezelésére. Különösen úgy, hogy a globális piaci kilengések negatív hatásainak ellensúlyozásához szükséges fiskális eszközök is hiányoznak.

Még ha mindezek a diszfunkcionalitások önmagukban nem is felelősek a szakértői rendszerek (és az erre épülő szolidaritási paradigma) általános diszkreditálódásáért, mindenképpen hozzájárulnak e tendencia felerősödéséhez. Emellett legalább olyan fontos, hogy a társadalombiztosítási rendszerhez kötődő tudományos tudás és a hozzá kapcsolódó szakértői rendszerek – korábban magától értetődő – legitimitása meggyengült a gazdasághoz vagy emberi lét fenntarthatóságához kapcsolódó „irreverzibilis” kockázatok megjelenése miatt (Beck, 1992). Még ha a szakértelem tekintélyén alapuló diszkurzív hatalmi viszonyok nem is vesztek el teljesen érvényüket, mellettük új hatalmi struktúrák alakultak ki, mint például a „poszt-panoptikon” modellje, ami az elkerülhetetlenül merev lokális és a végtelenül rugalmas globális egyenlőtlenségéből ered (Bauman, 2000). Ebben az új konstellációban a globalizált világ flexibilitási követelményei az egyenlőtlenségek csökkentését célzó szolidaritás alapvető korlátjává váltak: mivel az intézményi merevség hátrány a rugalmasságon alapuló versenyben, a szolidaritás stabil szakértői rendszereinek kiépítésére tett kísérletek paradoxnak bizonyulnak. Ennek következtében megnő az esélye egy összességében defetista szolidaritásnak: ezen új paradigmát a társadalmi szenvedés – az egyenlőtlenségek különböző dimenzióival kapcsolatos – okainak szisztematikus kezeléséről való lemondás jellemzi, valamint a leglátványosabb, extrém károk csökkentésével való kiegyezés. E defetizmus kézzelfoghatóvá válik, ha a „régii” (klasszikus modern) és az „új” (késő modern) szociálpolitika eszköztárát szembe állítjuk: míg az előbbi közvetlen transzferekkel (pl. gyermekek után járó támogatás), munkahely-védelmi beavatkozásokkal és jövedelempótló juttatásokkal (pl. segélyek) operált, addig az utóbbi főként közvetett eszközökre támaszkodik, mint például a re-kommodifikált gyermek- és idősellátás, nyugdíjbiztosítás és reintegrációs projektek (Häusermann, 2012).

új szolidaritási gyakorlatokkal való kísérletezésre ösztönöztek, amelyek stabilizálták a piaccgazdaságot (Castel, 2002).

Ezek a strukturális átalakulások rávilágítanak a klasszikus modernitásban társadalombiztosítási rendszerként intézményesült szolidaritási paradigma legfontosabb kortárs kihívásaira. Még ha a jóléti állam klasszikus intézményei alkalmazkodóképesebbé is válnak, a kiszámíthatóság és a rugalmasság összeegyeztethetetlen követelményei miatt továbbra is paradoxonokkal terheltek. A szolidaritás a társadalmi egységek egyik legfontosabb kötőszöve abban az értelemben, hogy kijelöli az érdemesség, a közösségi felelősségvállalás és a támogatási kötelezettségek morális ökonómiáját. A szolidaritás ugyanakkor a bizalom minimális szintjére támaszkodik, amennyiben ez képes megalapozni bármiféle hosszútávú kollektív elvárást (Putnam, 2000). Ha egy ilyen értelemben vett „minimális bizalom” sérül, akkor a szolidaritás alapja – a kölcsönösség magától értetődő horizontja – is hiányzik. Ahogy a növekvő bizonytalanság (amit az extrém flexibilitási igény okoz) erodálja a szolidaritás (minimális bizalomra épülő) alapjait, paradox helyzet áll elő: a késő modern szubjektum egyik legmeghatározóbb sebezhetősége az instabilitásból és kiszámíthatatlanságból fakad; ezért fokozódik az igény a stabilitást erősíteni képes szolidaritási mechanizmusok iránt; azonban maguknak a szolidaritáson alapuló társadalmi kötéseknek a lehetőségfeltételei sérülnek, ahogy a magától értetődőként adott bizalom horizontja széttöredezik.

Mindent egybevetve, a késő modernitás paradox tendenciáit a klasszikus modernitásban kifejlesztett szolidaritási praxisok nem pusztán korlátozott hatékonyságuk, hanem alapvető inkompatibilitásuk miatt sem tudják kezelni. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a késő modernitást a dezintegráció küszöbön álló válsága fenyegeti. Ezt ellensúlyozandó, a szolidaritás korábbi formáihoz való visszatérés reális scenárió (ezt számos elemzés szerint az újnacionalista populizmus közelmúltbeli felemelkedése is jelez – Muis és Immerzeel, 2017). A regresszió és a dezintegráció azonban nem az egyetlen elképzelhető forgatókönyvek: folyamatos a szolidaritás új paradigmáival való kísérletezés is, melynek eredményei az integráció eddig ismeretlen formáinak lehetőségét hordozzák magukban (Castells, 2015; Olesen, 2004). Miközben a rendelkezésre álló szociológiai reflexiók – amelyek a szolidaritási válságból való regresszív vagy progresszív kivezető utakra összpontosítanak – kiemelik az ideáltipikus tendenciákat, hajlamosak egyoldalú diagnózisok felállítására. Az ilyen egyoldalúság elkerülése érdekében érdemes elkerülni, hogy csak a torzulásokat vagy az emancipációs tendenciákat vegyük figyelembe: ehelyett az elméleti vizsgálódás központi kérdésévé kell tenni ezek kölcsönhatását. Szerencsére egy ilyen összetett elméleti vállalkozás nem példa nélküli a szociológia történetében: egy hasonló liminális állapot, a mechanikus és organikus szolidaritás közötti paradigmaváltás újraértelmezése támpontokat adhat a késő modern szolidaritás kihívásainak és paradoxonjainak tisztázásához.

Több oka is van annak, hogy Durkheim klasszikus elemzése mind a mai napig számtalan reinterpretációs kísérletet inspirál – megannyi érdeme között a rendkívüli elméleti körültekintés minden bizonnyal központi szerepet játszik. A „munkamegosztásból” fakadó szolidaritás paradigmájának bemutatásakor összetett elméleti modellt alkotott (Durkheim, 2013): ebben kitért a történelmi előzményekre (vagyis a mechanikus, „hasonlóságok általi szolidaritásra”); a mechanikus szolidaritás felbomlásának okaira (vagyis a funkcionális differenciálódás által kiváltott individualizációra); az átalakulás torzulásaira (vagyis az anómikus vagy kényszerű munkamegosztásra); valamint az egyoldalú elméletek (például a spenceri szerződéselmélet) kritikájára. Mindezek a komponensek összefüggő egészé állnak össze az organikus szolidaritás kidolgozásának folyamatában: e fogalmat nem egy ahistorikus formaként, hanem komplex, nem ritkán ambivalens átalakulások eredményeként érthetjük meg. Miközben átalakítja a társadalmi integráció alapjait, az organikus szolidaritás mégis magán viseli a korábbi formák nyomait: mivel a szerződéses kapcsolatokat szükségszerűen a kollektív tudat szintjén kell megalapozni (a szerződés betartását nem szerződés, hanem csak erkölcsi elköteleződés biztosíthatja), a modern

társadalmakban is elengedhetetlen a mechanikus szolidaritás bizonyos szintje (Durkheim, 2013: 178). Ugyanakkor a modern szolidaritás kollektív tudati komponense nem egyszerűen a premodern mechanikus szolidaritás redukált változata, hanem egy tartalmilag megújított társadalmi forma: nem közvetlenül termelődik újra a „kollektív pezsgés” (Durkheim, 1995: 218) élményét nyújtó rítusokban, hanem közvetett reprodukciós mechanizmusok felelősek érte. Ahogy az individualizált cselekvők felismerik saját függésüket egymás teljesítményétől, úgy születik meg a funkcionális egymásra utaltság, szerződéses viszonyokat megalapozni képes moralitása.

Az organikus szolidaritás kollektív tudata nélkülöz mindenféle közös szubsztantív hagyományt; ehelyett a munkamegosztás rendszerének való általános kiszolgáltatottságon és azon az ebből következő tapasztalaton alapul, hogy az egyének egy társadalmi egész funkcionális elemeként tekintenek magukra. E konstellációban az egyéni érdekek részben átfednek a kollektív érdekekkel, így az individualizált cselekvők kollektív tudatának kialakítása közvetett módon oldódik meg: ahelyett, hogy azonos rítusokban vennének részt, a munkamegosztás által integrált cselekvők azonos funkcionális kényszereknek vannak alárendelve, ami egy kollektív tapasztalatot eredményez (Durkheim, 2013: 102). Ugyanez az elemzés világít rá az organikus szolidaritáson alapuló integráció törekvésére is, szemben a törzsi társadalmak rituálisan reprodukált kollektív tudatának robusztusságával. Az anomikus munkamegosztás a közvetlen rítusok helyett, közvetett kollektív kényszereknek való kitétségen – és ennyiben kontingens tapasztalatokon – alapuló erkölcsi rend instabilitásának bizonyítéka: a normák azért gyengülnek meg végzetes mértékben, mert már nem kollektív rítusokban újulnak meg, hanem különálló, egyéni értelmezésektől függenek (Durkheim, 2013: 288).

Metaelméleti szempontból ezek az elemzések példaértékűek, mert olyan módon sikerül egy jelentős strukturális átalakulást konceptualizálniuk, hogy közben elkerülik az egyoldalúságot. Ez a metaelméleti iránymutatás felhasználható magának az organikus szolidaritás jelenkori válságának és a „posztorganikus szolidaritás” lehetőségterének konceptualizálásához is. Ez utóbbi mintázatot történeti entitásként kell felfogni, ami a jóléti állam intézményeinek maradványain jön létre. Nem egyszerűen leépíti a jóléti intézményeket, hanem át is formálja azokat: olyan, új konstellációt teremt, amit a nemzetállam eredeti (biopolitikai) céljainak módosulása jellemez. Az eredeti biopolitikai eszköztárból azok az adaptív technológiák válnak dominánssá, amelyek illeszkednek az új globális környezet kihívásaihoz. A sajátos késő modern strukturális korlátokból és kényszerekből új formatív tapasztalatok születnek, melyek a kollektív tudat új formáját alapozzák meg. Ez már nem a funkcionális egymásra utaltságon, hanem egy globális kockázatközösségen (Ottmann, 2010) és egyúttal a globális egyenlőtlenségekből fakadó feszültségeken alapul (Talani és Roccu, 2019). Ebben az értelemben a posztorganikus szolidaritás szükségszerűen a „transznacionális térbe” ágyazódik be: soha nem kizárólag egy adott nemzetállamra értelmezhető, hanem a nemzetállamok egymásra utaltságából származó tényezők függvénye is.⁶⁹

Ha az organikus szolidaritás a kollektív tudat szubsztantív magjának elvékonyodásával járt (azáltal, hogy tényleges kollektív rítusok helyett egy kontingens, absztrakt tapasztalatra támaszkodik), akkor azt lehet mondani, hogy a posztorganikus szolidaritás ezt a tendenciát tovább fokozza. A globális kockázatokon alapuló kollektív tudat nem egyszerűen absztrakt, hanem – a negatív

⁶⁹ E párhuzam ellenére a posztorganikus szolidaritás nem azonos a „transznacionális szolidaritás” fogalmával (pl. Gloud, 2007; Nowicka et al., 2017): míg az előbbi fogalom társadalomelméleti hagyományban gyökerezik (az integráció funkcionális kényszerei felől közelítve a szolidaritást), az utóbbi az erkölcs- és politikai filozófiába ágyazódik (az erkölcsi kötelezettségek és jogi szabályozás felől közelítve a szolidaritáshoz – Krunke et al., 2020). Ennek megfelelően, bár a transznacionális szolidaritás fontos referencia a posztorganikus szolidaritás normatív megalapozásához, nem fedi le annak minden lényeges aspektusát.

integrációt kifejezve – ambivalens is. Míg az organikus szolidaritás esetében a másinak a saját jóléthez való hozzájárulása a szociabilitás pozitív komponensét fejezte ki, a posztorganikus szolidaritás esetében a munkamegosztásból származó kölcsönös előnyök tapasztalatát beárnyékolja a másik legyőzendő riválisként, kezelendő kockázatként vagy megfélemezendő fenyegetésként történő percepciója. Ennek megfelelően a posztorganikus szolidaritás morális bázisa szükségszerűen e két szempont keverékeként áll elő: a munkamegosztás helyi és globális láncából való profitálás, valamint a – lokális és a távoli – idegenre vonatkozó kölcsönös gyanakvás, félelem és ártalomcsökkentés perspektívája közötti egyensúlyozáson alapul. A másikkal való ilyen ambivalens viszony a posztorganikus szolidaritás fundamentális szintjébe épül be: a másikat soha nem egyszerűen a virtuális vagy tényleges közösség egy – erkölcsi kötelezettségeket és elvárásokat egyaránt implikáló – tagjaként, hanem potenciálisan veszélyes, ugyanakkor nélkülözhetetlen aktorként fogják fel. Ebben a morális keretrendszerben maga a szolidaritás elemi szinten összefonódik az ellenségességgel, ami a késő modernitás paradoxonjainak az életvilág evidenciái közé történő beépülését fejezi ki.

Ha az organikus szolidaritást az integráció mögöttes normatív bázisának az elvékonyodása (anómia) veszélyeztette, akkor a posztorganikus szolidaritást ez még súlyosabb válságpotenciállal terheli. A szolidaritás és az ellenségesség közötti ingadozás nemcsak a támogatás extrém kontingenciájával fenyeget (amennyiben potenciálisan a gyanakvás válik meghatározóvá), hanem azzal is, hogy a segítő interakciókra a visszaélés lehetőségének árnyéka vetül (hiszen a cselekvők soha nem lehetnek biztosak abban, hogy a látszólagos segítő szándék mögött valójában nem rejtett rosszindulat áll-e). Az ilyen torzulásokkal terhelt késő modern szolidaritásnak számos – korábban nélkülözhetetlennek tartott – morális biztosítékról le kell mondania; ugyanakkor – működését szavatolandó – új intézményeket és mechanizmusokat kell létrehoznia. Ez az ambivalens átalakulás hasonló a mechanikus és az organikus szolidaritás közötti korábbi átmenethez. Korábban a közösségi moralitás és a cselekvők hasonlósága került feladásra, amit a – szolidaritást absztrakt és általános keretek között biztosító – funkcionális alrendszerek megjelenése ellensúlyozott. A posztorganikus szolidaritásra való átmenet során a jóléti állam működési módja alakul át: mivel intézményei már nem képesek egy stabil társadalombiztosítási rendszert működtetni, jobb híján, a válságkezelés rögtönzött kísérleteire törekszenek. Ahogy a stabilitás lehetetlennek tűnik, a „válság” perspektívája egyre inkább beépül a várakozási horizontba. Az állandósult, naturalizálódó válságkezelés egyfajta „sziszifuszi szolidaritást” teremt, ami az ártalom- és kárcsökkentés folyamatos erőfeszítésein alapul, a biztonságérzet megteremtésének igénye vagy reménye nélkül.

Miközben a szolidaritás ilyen kompromisszumos formája kevesebb elkötelezettséggel jár, olyan alternatív mechanizmusokat is magában foglal, amelyek ellensúlyozzák hiányosságait. Ahhoz, hogy egy állandó válságkezelésen alapuló rendszer működőképes legyen, a funkcionális differenciálódás további fokozására van szükség. A kortárs rendszerelmélet szerint bármely rendszer, így a társadalmi rendszerek evolúciós dinamikája is a környezet minél részletesebb és pontosabb megfigyelésére képes információfeldolgozó alrendszerek létrejöttén alapul. Ebben az értelemben a környezet korlátlan komplexitásának redukciójához a kulcs a belső komplexitás növelése, vagyis a másodrendű megfigyelés alrendszereinek funkcionális differenciálása (Luhmann, 1995). A késő modernitásban, az információs társadalom kialakulásával, az ilyen képességek széleskörűen kibővülnek: olyan technológiai és intézményi infrastruktúra válik elérhetővé, ami képes hatalmas mennyiségű adat valós idejű feldolgozására (Castells, 2010). Ráadásul ezek az adatok már nem korlátozódnak az összegyűjtött statisztikákra, hanem humán és nem humán elemekből álló hibrid cselekvőhálózatokban szüntelenül termelődnek (Latour, 2005). Az ilyen techno-szociális infrastruktúra eszközöket nyújt a posztorganikus szolidaritás

mechanizmusai számára is: ameddig a gyors eszkalációval fenyegető válságok jeleit adekvát módon megfigyelik, addig a tényleges, általános bizonytalanságot a valós idejű beavatkozás hatékonysága elleplezheti. Az ilyen rugalmas intervenciók stratégiák egyik legnyilvánvalóbb előnye a kiterjeszhetőség: mivel a technológiai infrastruktúrát csak részben korlátozzák a társadalmi és kulturális korlátok, az nemzetközi vagy globális szinten is alkalmazható. Ennek megfelelően a késő modernitás globális kockázatokkal kapcsolatos kihívásainak kezelésére is alkalmas.

A posztorganikus szolidaritás hibrid technikái ugyanakkor maguk is generálnak társadalmi kihívásokat és torzulásokat. Az organikus szolidaritás esetében a torzulások a kollektív tudatban lehorgonyozott morális bázis zsugorodásához kapcsolódtak; a posztorganikus szolidaritás esetében a jóléti állam intézményes biztosítékainak lebomlása lesz meghatározó. Míg a jóléti állam működése alkotmányos és jogi keretek közé ágyazódott (azaz a politikai közösség tagjainak politikai ellenőrzésén alapult), addig a válságkezelés technológiai már nem feltétlenül – e különbség pedig súlyos következményekkel jár. A jóléti állam – a jogi kötelezettségként definiált – szociális beavatkozást az arra érdemes szenvedésformákra hivatkozva határozza meg. Ebben az értelemben e szolidaritási paradigma a szubjektumok morális-jogi elismerésén alapul: a rászoruló állampolgárok nem kegyként (lásd: premodern jótékonyság), hanem kiszámíthatóan várhatnak rendszerszerű támogatást a társadalombiztosítási rendszer intézményeitől. Ezzel szemben a válságkezelés logikája a potenciálisan eszkalálódó fenyegetések megakadályozásának kizárólagos szempontjai szerint szerveződik, így az absztrakt erkölcsi igények figyelmen kívül hagyását eredményezi. A posztorganikus szolidaritásban a szubjektumok elveszítik megkülönböztetett szerepüket: többé már nem rendelkeznek az állampolgárságon vagy az egyetemes emberi méltóságon alapuló elidegeníthetetlen jogokkal. A válságkezelés logikája minden stabil, univerzális jogi keretet felfüggeszt a veszélyek megelőzésének végső érdekére hivatkozva. Következésképpen az érdemesség morális ökonómiaja is átfigurálódik: az egyetemes jogi státusz helyett csak a szenvedés azon formái számítanak, amelyek a válságkezelés szempontjából is relevánsak, vagyis gyors és széles körű eszkalációval fenyegetnek. A szenvedés azon formái, amelyek határok közé szoríthatók, illetve nem fenyegetnek kontrollálhatatlan terjedéssel, láthatatlanok maradnak. Mindez megnöveli a szenvedés olyan, klasszikus formáival szembeni közönnyt, mint például a szegénység, a munkanélküliség, a hátrányos helyzetű és szegregált népesség egészségügyi hátrányai. Még ha ezeket a jóléti állam ambivalens módon kezelte is, legalább központi helyen jelentek meg a szolidaritás horizontján, nem úgy, mint a válságmegelőzési technológiák esetében: minthogy nem fenyegetnek eszkalációval, a krízis-elhárítás perspektívájából érdektelennek minősülnek.

A posztorganikus szolidaritás hálózatainak további potenciális torzulásai az ártalomcsökkentő technológiákhoz való hozzáférés egyenlőtlenségeihez kapcsolódnak. Mivel a szolidaritás morális bázisa szinte láthatatlan szintre zsugorodik, a közelgő válságok detektálását és megelőzését ígérő technológiákhoz való hozzáférés kizárólag az anyagi erőforrások függvényévé válik. Azok a cselekvők kapnak esélyt a veszélyek előrejelzésére és potenciális elkerülésére, akik az információfeldolgozás sajátos cselekvőhálózataikhoz kapcsolódnak. Ez a tendencia – tovább fokozva a „hiábavaló tulajdonlás” hatását (lásd az első fejezetet) – új típusú egyenlőtlenséget teremt mind helyi, mind globális szinten: a populáció egy része csak mint megfigyelendő veszélyforrás kapcsolódik a válságkezelő hálózatokhoz, míg mások a válságkezelő technológiákból is profitálhatnak. Ezeket az egyenlőtlenségeket kiegészíti a válságkezelő hibrid cselekvőhálózatokba való beágyazódással fokozódó eldologiasodás – egy olyan potenciál, amelynek jelentősége az eltárgyasító biomedikális hatalom szemszögéből érthető meg (lásd a harmadik fejezetet). Ahhoz, hogy ezek a rendszerek működőképesek legyenek, a helyi és globális populáció tömegeit kell egységes technológiák által szervezett cselekvőhálózatokba integrálni: ez

nemcsak a magánélet és az autonómia feladását jelenti, hanem a megfigyelés expanzióját is, amit a – gyakran biomedikális szempontok alapján igazolt – válságkezelés hegemón, vitathatatlan diskurzusa indokol.

Természetesen a posztorganikus szolidaritás kialakulására nem szabad úgy tekinteni, mint aminek következtében az organikus mintázatok teljesen felszámolódnak (hasonlóképpen, az organikus szolidaritás kialakulása sem jelentette a mechanikus kollektív tudat és rítusok eltűnését). Ehelyett ezek az átalakulások a szolidaritás klasszikus modern paradigmájának egy komplementer réteggel való kiegészítésére utalnak, amely a már meglévő intézményeket és mechanizmusokat is átkonfigurálja. A posztorganikus szolidaritás logikájának kibontakozásával a jóléti állam által nyújtott preventív biztosítékokat a válságkezelés reaktív intervenciói váltják fel. A „menedzserizmus” elterjedése és a szociális szolgáltatások neoliberális átalakulása jól példázza az ilyen átrendeződés következményeit: egy olyan professzionális, de közönyös intézményi gyakorlat jön létre, ami alapvetően figyelmen kívül hagyja az egyéni szükségleteket (Harlow et al., 2013). A szakértői intézmények elidegenítő átalakulása a mechanikus szolidaritás maradványait is érinti. Ez immár nem egy besűkült és individualizált kollektív tudaton alapul, hanem egy negatív kollektív identitáson és a gyanakvás köré szerveződő, kiábrándult kollektív tudaton (ahogyan az a második fejezetben kifejtésre került).⁷⁰ Az ötödik táblázat a szolidaritás klasszikus és késő modern modelljének összehasonlításával foglalja össze mindezeket a következtetéseket:

	az organikus szolidaritás modellje	a posztorganikus szolidaritás modellje
történeti előzmény	mechanikus szolidaritás (hasonlóságon alapuló)	jóléti állam, mint a kiteljesedett forma
legjelentősebb strukturális átalakulás	funkcionális differenciálódás és vele párhuzamos individualizáció	globális kockázatok és egyenlőtlenségek megjelenése (gazdasági és egészségügyi komponenseket is beleértve)
kialakuló új szolidaritási forma	organikus szolidaritás (funkcionális egymásra utaltságon alapul) kollektív tudat redukált formájában lehorgonyozva	posztorganikus szolidaritás (sziszifuszi válságkezelés globális hálózatai)
a korábbi konstelláció átalakítása	a többiek teljesítményétől való függőség tapasztalata, valamint uniform funkcionális kényszerstruktúrának való kitettség	negatív kollektív tudat (az egymásra utaltság és ellenségesség keveréke) dekonstruálódó jóléti állam (ártalomcsökkentés, hosszútávú intézményi megoldások helyett)

⁷⁰ Alapvetően negatív jellege ellenére a mechanikus szolidaritásnak a posztorganikus szolidaritás megjelenésével történő átkonfigurálása új lehetőségeket is nyit a reflexív közösségek és identitások számára. Ezek már nem a hasonlóságokon, hanem az elkerülhetetlen pluralitás elfogadásán alapulnak (Bauman 2000: 176).

új lehetőségek	virtuális közösségek integrációja (pl. nemzetállam) a munkamegosztás és jóléti állam rendszerei révén	globális kockázatközösségek integrációja, flexibilis válságkezelő hálózatok segítségével
torzulások és patológiák	anomikus vagy kényszerített munkamegosztás	eldologiasodott szenvedéshez való viszony; a válságkezelő technológiákhoz való hozzáférés egyenlőtlenségei

5. táblázat: Az organikus és posztorganikus szolidaritás összevetése

Mindent egybevetve, társadalomelméleti szempontból a késő modern szolidaritás lehetőségterét az organikus szolidaritás intézményeinek visszaszorulása és torzulása, valamint a globális kockázatoknak való kitettség tapasztalata által legitimált válságkezelés, hibrid techno-szociális cselekvőhálózatainak megjelenése jellemzi. Miközben a szolidaritás ez utóbbi paradigmája – a korábbi organikus paradigmához hasonlóan – lehetővé teszi az integráció kiterjesztését akár a nemzetállami kereteken túl is, ennek ára a szolidaritás morális bázisának további elvékonyodása, illetve a szenvedés tényleges formáival szembeni növekvő közöny, az egyenlőtlenségek új típusai, valamint az eldologiasodás fokozódó veszélye. Ilyenformán a kockázat- és felelősségközösségbe bevontak körének – potenciálisan a nemzeten túli – kiterjesztése a szolidaritás morális bázisának kontingenciáját tovább növeli. Bár e kilátás első látásra aggasztónak tűnhet, a kapcsolódó morális megfontolások áttekintése segít tisztázni a posztorganikus szolidaritás normatív alapjait.

Az igazságosság korlátjai - a transznacionális szolidaritás kialakulása

A szolidaritás fogalmát az igazságosság univerzalista elvével foglalkozó legtöbb morálfilozófus gyanakvással szemlélte. Kant *Gyakorlati ész kritikája* óta az „erkölcsi törvény” elsősorban negatív módon kerül kidolgozásra: mivel az egyén eredendően korlátlan szabadságát mások hasonlóan elidegeníthetetlen szabadsága korlátozza, azokat a maximákat tekinthetjük igazolhatónak, amelyek kiállják az univerzalitás próbáját. A legnagyobb hatású morálfilozófiák elsődleges feladatuknak a további implikációk meghatározását tekintették, akár a „tudatlanság fátyla” mögött megkötött hipotetikus szerződés (Rawls, 1971), akár a tényleges nyilvános vitákban kiérlelt demokratikus intézmények formájában (Habermas, 1996). A szolidaritás kérdésének beillesztése a Kant által kijelölt úton haladó erkölcsfilozófia keretei közé sosem volt magától értetődő feladat: mivel a szolidaritás konkrét másokra irányuló szubsztantív kötelességeket és affektív felelősségvállalást is feltételez, elsőre összeegyeztethetetlennek tűnik a szabadság negatív fogalmával, az univerzalizmussal és a tisztán racionális megalapozással. E nehézségek ellenére, a különböző komunitárius kritikák – amelyek az igazságosság elméleteit azzal vádolják, hogy az erkölcsfilozófiát az univerzális princípiumok kérdésére szűkítették – gyakran inspirálóan találják a szolidaritás fogalmát. Ennek eredményeként a kortárs morálfilozófiában számos kísérlet történt arra, hogy az univerzális princípiumokat és a partikuláris kötelezettségeket komplementereként kezelő, komplex megoldást dolgozzanak ki (Bayertz, 1999). Mivel e kísérletek reflektív módon magukba foglalják az ellentétes megközelítések feszültségeit és paradoxonjait, különösen

alkalmasnak tűnnek az olyan kétértelmű jelenségek normatív bázisának megalapozására, mint amilyenek a posztorganikus szolidaritás késő modern hálózatai.

A szolidaritás és moralitás viszonyát vizsgáló elemzések első típusa arra összpontosít, hogy a szolidaritás milyen különböző módokon járulhat hozzá vagy teheti lehetővé az igazságosság kialakulását. A modernitásban az individualizált cselekvők saját érdekeiket követik – így a szolidaritás nem jelenik meg horizontjukon általános, eleve adott társadalmi normaként. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a szolidaritás akár instrumentálisan is nélkülözhető lenne: az egyéni célok elérése érdekében a cselekvők továbbra is igényt tartanak társadalmi támogatásra, amit maradéktalanul soha nem képes az állam által működtetett társadalombiztosítási rendszer megadni (legyen bármilyen differenciált is). Ilyenformán megmarad egy funkcionális rés az – univerzális logikán alapuló – állami intézményeken túli, partikuláris segítői intézményekre. Annak ellenére, hogy a szolidaritást az egyetemes igazságosság elveire épülő jogrendszeren keresztül nem lehet általános előírássá és köteleességgé tenni, e kiegészítő mechanizmusok univerzálisan hasznosulnak. A jogilag nem kötelezett mások által nyújtott segítség tapasztalata szocializációs funkcióval bír: „erényként” keretezi a rászorulókat – jogilag egyébként kötelezővé nem tehető – támogatását (Baumann, 1999). Az ilyen erény kétféle értelemben is közjő: erősíti az erkölcsi törvény iránti elkötelezettséget, miközben kiegészíti a társadalombiztosítás szakértői rendszerét, amit elkerülhetetlenül tökéletlenségek, diszfunkciók és hiátusok jellemeznek.

E következtetésekkel összhangban számos elmélet igyekszik szintetizálni a liberális és a kommunitárius álláspontot (pl. Forst, 2002). E szintéziskísérletek egyik legnagyobb hatású irányzata az igazságosság fogalmát az elismerésemelvények segítségével igyekszik kitágítani. Eszerint nemcsak az anyagi javakat és a negatív szabadságot, hanem az elismerés lehetőségét is igazságos módon kell újraosztani. Más szóval, az igazságosság univerzális elveit a szolidaritás interszubjektív terére is vonatkoztatni kell (Juul, 2010). Alternatív megközelítések, az igazságosság határterületeire összpontosítva, arra kérdeznak rá, hogy mit tud nyújtani az igazságosság elmélete a társadalmi szerződésből kizárt személyek (pl. értelmi fogyatékkal élők, állampolgárságtól megfosztottak) és egyéb entitások (pl. érző állatok) számára (Nussbaum, 2007). Miközben e példák feltárják az igazságosságon alapuló szerződéselméletének korlátait, az „érző lények képességeire”⁷¹ is ráirányítják a figyelmet, ami alapján kiegészítők a szabadság univerzalizálható aspektusai. Érvelésük szerint az igazságos politikai rendet valójában e képességek szintjén lehet megalapozni: csakis ezekre hivatkozva biztosítható az emberi (és az élővilágra értelmezett) méltóság, ami minden, az egyetemes igazságosságon alapuló társadalmi szerződés végső célja. E megközelítés szerint az igazságosság lehetősége (mint az erkölcsi törvényt biztosító egyetemes jogok rendszere) összefonódik a szolidaritással (mint a méltósághoz nélkülözhetetlen képességekre vonatkozó partikuláris felelősségvállalással).

Az igazságosság és a szolidaritás összefonódásával foglalkozó különböző elemzések között kiemelkedő szerepet játszanak azok, amelyek a késő modernitásban központi jelentőségűvé váló problémára, a transznacionális és globális szolidaritás kérdésre összpontosítanak. A befogadás kritériuma folyamatos filozófiai vitákat vált ki, mivel a nemzetközi szolidaritás mértéke és tartalma korántsem egyértelmű (Stjerno, 2005: 327). A legtöbb szolidaritásemelvény hallgatólagosan a nemzetállam előfeltevésére támaszkodik: az egymásnak nyújtott támogatás iránti elkötelezettség egy etikai közösséget feltételez, ami történetileg elsősorban nemzeti-etnikai különbségtevések

⁷¹ Ilyen képesség például a teljes élettartam megélése, a testi egészség fenntartása, a test feletti hatalom, az érzékek, a képzelet, a gondolkodás használatának képessége, az érzelmek megéléseinek szabadsága, a gyakorlati értelem fejlesztése, a hovatartozás kialakítása, a más fajokkal való kapcsolat, a játék képessége, valamint a politikai és anyagi környezet feletti kontroll (Nussbaum, 2007: 392).

köré épült ki. E látszólag áthághatatlan, szilárd választóvonalak mellett ugyanakkor a nemzetállami kereteken túlnyúló, kozmopolita szolidaritás nem pusztán elméleti lehetőség, hanem intézményi valóság is. Ennek legfontosabb intézményeit (pl. ENSZ, WHO, UNICEF) a késő modernitásban a nemzetközi felelősségvállalás képviselőjére és fokozására törekvő, globális civil társadalomban lehorgonyzott aktorok fellépése egészíti ki (Wilde, 2013). Mivel a globális szolidaritás lehetőségének *a priori* tagadása ilyenformán indokolatlan, elsősorban az annak lehetséges és reális mértékére történő reflexió jelenti a fő elméleti kihívást. A probléma középpontjában az interszubbektivitás affektív és konvencionális alapjainak reflektív meghaladására vonatkozó fenomenológiai kérdés áll. Azáltal, hogy mások „önmagában vett célként” történő percepciójára támaszkodik, a reflektív szolidaritás magában foglalja a befogadás horizontjának folyamatos kiterjesztési lehetőségét, ami a nemzeti-etnikai keretek meghaladásának kulcsa (Dean, 1995).

Bár első látásra ez paradoxonnak tűnhet, valójában a nemzetállami keretek meghaladásának kihívása hasonló ahhoz, ami születésük idején is meghatározó volt. A nemzetállamok létrejötte is olyan intézmények invenciójától függött, amelyek lehetővé tették a lokális, személyes ismertségen alapuló közösségeken kívüli egyének inklúzióját. A késő modernitásban nem a tényleges helyi közösségek határait, hanem a nemzet virtuális közösségének határait kell meghaladni. E különbség ellenére a megoldás hasonló lehet: a nemzetállamok az alkotmányos demokrácia intézményeivel tették lehetővé a szolidaritás kiterjesztését, mivel ezek az intézmények biztosítani tudták az általános másokba vetett bizalmat. Természetesen e folyamat a múltban sem volt konfliktusoktól mentes: a szolidaritás története elválaszthatatlan a kirekesztés különböző formáinak és azok meghaladására tett kísérleteknek a történetétől. A globalizált világban a kirekesztés nem egyszerűen bizonyos vallási vagy etnikai csoportokat vesz célba – bár ezek a konfliktusok sem múlnak el (Brunkhorst, 2008) – hanem a „többségi populációt” (Brunkhorst, 2005: 123). Ezek az emberek a globalizáció egyik paradoxonjának áldozatai: miközben a globális piacok olcsó, helyettesíthető munkaerőként támaszkodnak rájuk, hiányoznak azok az intézmények, amelyek kezelni tudnák az eldologiasító és kizsákmányoló piaci viszonyok negatív externáliáit. A globális prekariátus kirekesztettségének meghaladását legfőképp a globális szinten működő alkotmányos demokratikus intézmények hiánya akadályozza. Ezek létrehozásához elsősorban egy – a politikai döntések tényleges befolyásolására is képes – globális nyilvánosságra lenne szükség. Ahhoz, hogy az alkotmányos nemzetállami demokrácia túlléphessen a kirekesztés azon formáin, amelyek a globális prekariátust szegregálják, a „kommunikatív hatalom” erős, globális formájára van szükség (Brunkhorst, 2005: 153; Pedersen, 2006).⁷²

A transznacionális szolidaritás nem csupán az univerzális igazságosság központi elemeit érinti, hanem magát a partikuláris szolidaritás lehetőségterét is – igaz, ezek különböző módon támaszkodnak rá. Ráadásul e kapcsolat korántsem egyirányú: hiszen a globális szolidaritás is támaszkodik a nemzetállami alapelvekre és érzületekre. Minthogy maguk is virtuális közösségként léteznek, a nemzetállamok a legjobb hozzáférhető példák arra, hogy miként lehet helyi interszubbektív közösségeken túllépő szolidaritási kötelekeket fenntartani. Ebből a perspektívából a globális szolidaritás születését a nemzeti szolidaritás hatókörének kiterjesztéseként képzelhetjük el – még akkor is, ha egyébként a nacionalizmus a kirekesztés logikáját implikálja. A globális

⁷² Bár úgy tűnhet, hogy a szolidaritás transznacionális kiterjesztése pusztán értékválasztás kérdése, számos univerzalista morálfilozófiai érv hozható fel mellette. Még azon bevándorlók esetében is, akik „csupán” egy jobb jövő reményében (nem háború vagy humanitárius okok miatt) hagyják el hazájukat, érvényesül a „természeti erőforrásokhoz való egyenlő hozzáférés joga” (Steinvorth, 1999: 36). Továbbá, mivel minden embernek joga van ahhoz, hogy esélye legyen valamely társadalom tagjává válni, azon alanyok esetében, akik menekülteként elvesztették társadalmi kötődéseiket, a saját társadalmunkban való tagság megadása erkölcsi kötelesség (Straehle, 2020).

szolidaritás kiépítése paradox folyamat: egyszerre igényli a nemzeti szolidaritás megerősítését és meghaladását. Ahhoz, hogy ezt az ambivalenciát elméletileg kezelni tudjuk, nem lineáris, hanem olyan dialektikus folyamatként kell tekinteni a globális szolidaritás formálódására, ami a partikuláris és az univerzális közötti oszcilláción alapul (Schwartz, 2007). Az igazságosság elvei alapján megadhatók a nacionalista szolidaritás korlátozásának alapelvei: ezek közé tartozik a hatékonyság elve (annyiban legitim a nemzeti szolidaritás, amennyiben több menekültet véd meg, mint a rendelkezésre álló alternatív forgatókönyvek); a konszenzus elve (a befogadás kritériumait az érintettek jóváhagyásával kell meghatározni); az előítéletmentes politika elve (a nemzeti inklúzió kritériuma nem alapulhat esszencializáló fogalmakon, például etnikai alapon); az egalitarizmus elve (az egyik csoport támogatása nem jelentheti egy másik csoport körülményeinek romlását); az emancipáció (a nacionalista keretek az affinitáson alapuló támogatás eredményeként fokozatosan bővítendő – Hobbs és Souter, 2019).

A tisztán racionális érvek mellett, a globális szolidaritás esetében az affektív elemek is fontos szerepet játszanak. Az érzelmek és a racionalitás egyszerre ellentmondásos és összefonódó viszonya a felvilágosodás óta újra és újra napirendre kerül, különösen a szenvedéssel foglalkozó szolidaritási viták kapcsán (Rorty, 1989). A globális szolidaritás esetében az érzelmek segíthetnek feloldani az elköteleződést gyakran gátló „motivációs szakadékot”: a kiszolgáltatottság közös élménye, vagyis a mások szenvedésével való – tényleges vagy szimbolikus – azonosulás hidakat teremthet még olyan körülmények között is, amikor a nemzeti, kulturális vagy egyéb különbségek a távolságot fenntartják (Woods, 2012). Ezen a ponton a közvetítés kérdése kulcsfontosságú: a szenvedés soha nem magától értetődő jelenség, hanem mind az átélő, mind az átadó médiumok szintjén konstrukció eredményeként áll elő (Boltanski, 1999). Ezért mindig figyelembe kell venni a reprezentáció egyenlőtlenségeit és a manipulációra való fogékonyságot. Még ha az érzelmek meg is alapozhatják az – alapértelmezésben valószínűtlen – globális szolidaritás motivációs bázisát, nyilvános használatukat kritikusan kell szemlélni: a szimpátiák felidézése és mediatizálása ugyanis óhatatlanul látens hatalmi struktúrákat tarthat fenn (Woods 2012: 46). E veszélyt minimalizálandó, a mediatizált nyilvánosságban a (posztorganikus) szolidaritás megalapozásakor a – racionalitás, szabadság vagy egyéb idealizált történelmi téloszra hivatkozó, potenciálisan kizárási logikákat működtető – „nagy elbeszéléseket” el kell kerülni. Ehelyett egy „agnosztikus szolidaritásra” kell törekedni, ami hangot ad a kiszolgáltatottaknak, anélkül ugyanakkor, hogy akár feladná az igazságosság elveit, akár egy nagy elbeszélés szempontjaihoz igazodna (Chouliaraki, 2013: 24).

A szolidaritást erősíteni képes érzelmeket nemcsak a kortárs politikai nyilvánosság korlátjai veszélyeztetik, hanem a tágabb „neoliberális” struktúrák is: az individualizáció, az antiegalitarizmus és az antidemokratikus gyakorlatok egyaránt hozzájárulnak a „felelősségteljes individualizmus” és a „számító szolidaritás gyenge formáinak” kialakulásához (Lynch és Kalaitzake, 2020). Ahogy a meritokratikus attribúciók válnak az érdemesség- és a felelősségtulajdonítás általános alapjává, a politikai horizont egyre kevesebb helyet biztosít a globális szolidaritás érzelmi motivációja vagy racionális igazolása számára. Ehelyett „áldozathibáztató” narratívák válnak meghatározóvá. E konstellációban a szolidaritás egy esetleges, állandóan változó lehetőséggé válik: a különböző formái (például mechanikus/organikus, racionális/érzelmi vagy nemzeti/globális) közötti határok elmosódnak (Thijssen, 2012). Az ilyen amorf szolidaritás ellentmondásos fogalmakat olvaszt magába, és ezek segítségével navigál a késő modernitás paradoxonjai között. Azt tisztázandó, hogy miként lehet intézményesíteni a szolidaritás szüntelenül változó, inkoherens, inkonzisztens fogalmát, ismét a hálózatelmélet fogalmaira támaszkodhatunk. A transznacionális szolidaritás olyan hálózatként képzelhető el, ami az

igazságosság elvont elvei és az interszubsztantív empirikus szintje között közvetít, miközben az univerzalitás logikáját partikuláris nyelvre próbálja lefordítani (Gould, 2007).

Mindent egybevetve, a szolidaritásra sokan a morális princípiumok tágabb körének részeként tekintenek. Azáltal, hogy e fogalom kihangsúlyozza a nem univerzális alapokon nyugvó társadalmi támogatás; az elismerés; az alapvető képességek; és a transznacionális befogadás relevanciáját, újabb jelentésrétegekkel egészíti ki az igazságosság fogalmát. E kiegészítések ugyanakkor paradoxonokat is implikálnak: a kirekesztés bizonyos formáinak (alkotmányos módon történő) meghaladása új megkülönböztetéseket hoz létre; a nemzeti és a transznacionális szolidaritás kölcsönösen feltételezi és gyengíti egymást; az egyetemes és a partikuláris vagy a racionális és az affektív komponensek dialektikus kapcsolatot alkotnak. Összefoglalva a fentieket, az igazságossághoz szolidaritásra van szükség, egyúttal a nemzeti szolidaritás elválaszthatatlan a transznacionálistól – azonban e komponensek szintézisének megvannak a kihívásai, amelyeket csak az emancipatórikus és a torzító potenciálok közötti szüntelen, reflektív egyensúlyozással lehet kezelni. A posztorganikus szolidaritás elválaszthatatlan ettől az egyensúlyozástól: már csak azért is, mert a legfontosabb morális feszültség a válságkezelés hatékonysága és az alkalmazott technológiák okozta torzító hatások közötti ellentmondásból fakad.

Ennek megfelelően a posztorganikus szolidaritás normatív kritériumai sem adhatók meg egy szubsztantív lista formájában – hiszen a szóba jövő princípiumok eleve dialektikusak. A posztorganikus szolidaritás normatív alapja, egy szubsztantív lista helyett, a transzformatív és önkorrekciós potenciálokra összpontosíthat. A válságkezelés hálózatai akkor állnak összhangban igazolható morális alapelvekkel, ha az elismerés terét nem számolják fel; ha az emberi képességeket nem blokkolják; ha a visszacsatolási mechanizmusoknak teret biztosítanak (kétirányú interakciót téve lehetővé a segítők és segítettek között); ha konszenzuálisan elfogadott alkotmányos biztosítékokon alapulnak; ha sem a nemzeti, sem a globális érdekek nem válnak kizárólagosan dominánssá alkalmazásuk során; ha a dialektikus hálózati dinamikát nem szüntetik meg. Még ha mindezen negatív elvek nem is nyújtanak minden tekintetben kiszámítható igazodási pontokat, mégis ezek rejtik magukban annak a lehetőségét, hogy a pozitív integráció horizontját nélkülöző, a globális kockázatközösségek logikája által integrált konstellációkban morális szempontokat vezessenek be. E modell relevanciájának értékelése érdekében áttekintek néhány olyan empirikus kutatási eredményt, ami a válságkezelés transznacionális szolidaritási hálózatait elemzi.

A vészhelyzeti szolidaritás ellentmondásai – a transznacionális válságkezelési hálózatok empirikus mintázatai

A transznacionális szolidaritási intervenciók a posztkoloniális érában elválaszthatatlanok a globalizáció dinamikájától: a globális dél és észak közötti gazdasági kapcsolatok erősödésével párhuzamosan a nemzetállamok közötti egyenlőtlenségek és a kapcsolódó szenvedések is egyre láthatóbbá váltak. Ennek következtében különböző állami, gazdasági és civil cselekvők sokféle humanitárius projektet indítottak, amelyek a szenvedés legnyilvánvalóbb, testi formáit célozták meg (mint például az éhezés vagy a betegségek), miközben elkerülték a kialakulásuk strukturális okaival kapcsolatos, valamint a globális egyenlőtlenségi láncokra vonatkozó kényes kérdéseket (Agamben, 1998). Ilyenformán e humanitárius intervenciók többsége a biopolitika reflektálatlan közvetítőjévé vált, akár „életpolitika” (Fassin, 2009), akár „nekropolitika” (Mbembe, 2003) formájában.

A nemzetközi szolidaritási intervenciók egyik legfontosabb torzulási potenciálja a demokratikus kommunikációs folyamatok hiányából fakad. A legtöbb kezdeményezés előre meghatározott célokkal és szakértői tudáson alapuló technológiákkal jellemezhető, amelyek nem egyszerűen kijelölik az érintett cselekvők mozgásterét, hanem ezt ráadásul megkérdőjelezhetetlen módon is teszik. A transznacionális intervenciókra jellemző, eredendően áthidalhatatlan anyagi egyenlőtlenségek miatt a látens instrumentális logika többnyire megkérdőjelezhetetlen marad, és ezt a *status quot* tovább erősíti a „politikai semlegesség” hangoztatott alapállása. A „tudományos objektivitásra” alapozott szakértői legitimitás fenntartása érdekében az intervenciók során tiltott minden expliciten politikai megnyilvánulás (mondván azok elkerülhetetlenül elfogultak). Azzal azonban, hogy megpróbálnak egy óhatatlanul társadalmi kérdéseket is érintő – vagyis pusztán értékmentes tudományos kérdésekre nem redukálható – folyamatot depolitizálni, a politikai dimenzió valójában nem szűnik meg. A depolitizálási kísérlet eredménye sokkal inkább az, hogy a szakértelem nevében figyelmen kívül hagyják az alárendelt lokális közösségek perspektíváját (Ferguson, 1990). A természettudományos állítások mellett továbbá a jogállamiság és a fejlődés diskurzusával is vissza lehet élni: azok, akik a hegemoniájukra támaszkodva beszélnek, kritizálhatatlan pozíciót foglalnak el. Következésképpen minden alternatív pozíciót diszkreditálhatnak, ami hosszútávon hozzájárulhat a lokális hangok elhallgattatásához (Mattei, 2010). A globális szolidaritási intervenciókat ilyenformán látens hatalmi egyenlőtlenség terheli: a célok és eszközök meghatározása sokszor nem kölcsönös deliberáción, hanem egyoldalú értelemadási folyamat során történik.

Természetesen ez az elfogultság nem általános: vannak példák arra is, hogy a helyi kontextust figyelembe veszik, még ha nem is a cselekvők jóindulatának következményeként, inkább kényszerűségből. Az AIDS globális kezelésének példája fontos tanulságokkal szolgál e tekintetben.⁷³ A beavatkozás dinamikája három fázisra volt osztható: akut válságkezelés; a veszély legyőzésének nyilvános deklarálása; a veszély átminősítése kontrollált, marginális problémává. Az első fázisban, amíg nem állt rendelkezésre biomedikális megoldás, viszonylag tág volt a tér a veszély társadalmi és politikai vonatkozásainak figyelembevételére. Hatékony gyógymód hiányában a válság kezelésének egyetlen lehetséges módjaként az érintettek viselkedésének kontrollálása kínálkozott, ami a célcsoport perspektívájának figyelembevétele nélkül kevésbé volt megvalósítható. Ennek megfelelően ebben a szakaszban a civil cselekvők kulcsszerepet játszhattak a válságkezelésben: olyannyira, hogy ők maguk is képesek voltak befolyásolni az intervenciók szakpolitikákat (Seckinelgin, 2017: 63). A második fázisban azonban az orvosi terápia felfedezése átrendezte az intervenció hatalmi struktúráját: a diadalmas biomedikális tekintély kezdte uralni az AIDS-diskurzust, ami a globális szolidaritás csökkenését és az – immár nélkülözhetőnek tekintett – civil társadalom általános kiszorítását eredményezte (Seckinelgin, 2017: 101). Ennek egyenes következményeként az AIDS kérdése lekerült a napirendről: a kevesebb globális figyelem azt jelentette, hogy az anyagi forrásokkal nem rendelkező országok egyszerűen elfelejtődtek, és megfelelő gyógyszer nélkül maradtak. Indirekt következményeként, a fejlődő országokban az AIDS elleni küzdelem általános hatékonysága gyengült: a biomedikális kezelés korlátozottsága vagy elérhetetlensége, valamint a civil társadalom politikai döntéshozatalra gyakorolt befolyásának általános csökkenése (amely a betegség felett aratott orvosi diadal kinyilvánításával függött össze) együttesen azt eredményezte, hogy ezek az országok „két szék közé estek”. Ennek megfelelően a harmadik fázisban, ami korábban globális aggodalom volt, végül a globális egyenlőtlenség egy dimenziójává vált: mivel a veszély megfékezhetőnek bizonyult, már nem globális szinten, hanem

⁷³ Az AIDS járvány kezelése tanulságos a COVID-19 hosszútávú, globális kezelésének lehetőségére vonatkozó reflexió kapcsán is.

csak lokálisan kezelték, annak mértékében ahogy ezt az anyagi erőforrások lehetővé tették (Seckinelgin, 2017: 159).

Az AIDS körül kialakuló, majd gyorsan erodálódó, globális szolidaritás példája megmutatja, hogy potenciálisan mindig van hely a lokális közösségek hangjának integrálására – már amennyiben a „kormányzás” biopolitikai logikája indokolja ezt. Ha nem állnak rendelkezésre egy eszközzel fenyegető kockázat (ez esetben egy járvány) megfékezésének szakértői technológiái, a társadalmi aktorok perspektívája releváns lesz; ha azonban megváltozik a konstelláció, ugyanezek az aktorok gyorsan nélkülözhetővé válnak. Ebben az értelemben, a humanitárius intervenció instrumentális, depolitizáló logikája csak ideiglenesen, a megfelelő intervenció technológia kifejlesztéséig szünetel – attól a pillanattól kezdve, hogy hatékony (nem humán mediátorokra támaszkodó) technológiák elérhetőek, a biopolitikai autoritás újra megkérdőjelezhetetlen lesz. Ennek megfelelően a demokratizálódás lehetősége és a biomedikális intervenció hatékonysága közötti kapcsolatot egy látens érdekellentét jellemzi: egyrészt a lokális cselekvők kénytelenek alkalmazkodni a biopolitikai logikához, amennyiben az hatékonyak bizonyul; másrészt autonómiájuk és beleszólásuk ugyanezen technológiák hatástalanságával arányosan nő.

Ezek az ambivalenciák azt mutatják, hogy a globális szolidaritási intervenciók potenciálisan paradox dinamikát indukálnak, ami egyik fél által sem kontrollálható. Egyfelől a helyi cselekvők a technikai beavatkozás hatékonyságától függő mértékben kénytelenek feladni autonómiájukat. Másfelől, amennyiben a technikai intervenció sikeresnek bizonyul, ám a hozzáférés nem általánosan biztosított, úgy a deprivált pozícióban lévő (autonómiájukat a technikai siker miatt feladni kénytelen) cselekvők eszköztelenek maradnak, és szolidaritási vákuumba kerülnek: nem tűnik immár akut vészhelyzeti problémának a gondjuk (mivel van rá technikai megoldás); az pedig, hogy nincs forrás már nem vészhelyzeti kihívás, hanem naturalizált egyenlőtlenségi kérdés (amit senkinek sem felelőssége kezelni).⁷⁴

A hatékonyság és autonómia paradoxonját más mechanizmusok is kiegészítik, amelyek a látens globális és a manifeszt helyi hatalmi struktúrák összefonódásából erednek. A deklarált politikai semlegesség ellenére, egyetlen intervenciót sem hagynak érintetlenül a helyi társadalom egyenlőtlenségei, előítéletei és konfliktusai. Ezek a lokális sajátosságok is részei a humanitárius akciók komplex cselekvőhálózatainak: nemcsak a kedvezményezettek körét, hanem a támogatási mechanizmusokat is befolyásolják. A Dél-afrikai Köztársaságban az AIDS elleni küzdelemről készített esettanulmány feltárja, miként alakított át egy látszólag nyilvánvalóan közérdeket szolgáló programot a helyi történelmi-társadalmi kontextus (Fassin, 2007). Az AIDS terjedése olyan időszakokban következett be, amit az apartheid korszak régóta várt alkonya határozott meg. Az etnikai és gazdasági feszültségek azonban nem múltak el nyomtalanul: látens szinten tovább éltek, ami sokféleképpen befolyásolta a vírus elleni küzdelmet. Az évtizedekig elfojtott feszültség által táplált kölcsönös gyanakvás és előítéletek bizalmatlanságot szültek a kormány kompetenciájával és őszinteségével szemben (az illetékeseket a korrupció különböző formáival és a halálozási statisztikák meghamisításával vádolták). Egyúttal a nemzetközi gyógyszeriparral kapcsolatban – a kizsákmányoló Nyugattal kapcsolatos negatív történelmi tapasztalatok alapján – elterjedté vált a tisztességtelenség vádja. Ennek következtében a történelmileg beágyazott lokális konfliktusok és bizalmatlanságok átalakították a lehetőségteret: ami egy közegészségügyi beavatkozásnak indult, az hamarosan egy rendkívül kiélezett politikai csatározássá vált, amelynek régóta elhallgatott, fel nem oldott kollektív traumák szoltáltatták az alapját (Fassin, 2007: xvii). Nem meglepő, hogy

⁷⁴ Természetesen azt is hangsúlyozni kell, hogy a globális szakértők és a helyben beágyazott szereplők cselekvőhálózatai más módokon is torzulhatnak. A működőképes szolidaritási kapcsolatok kialakításához a legtöbb esetben a nehezen kivívott „közös nevező” megtalálása a kulcs (Good et al., 2014).

ebben a légkörben a biopolitikai intervenció kudarcot vallott, ami nemcsak az etnikai és gazdasági feszültségek kiéleződéséhez, hanem a rendelkezésre álló technológiákkal kapcsolatos általános bizalmatlanság növekedéséhez is vezetett. Összességében a megoldatlan helyi hatalmi harcok és az apolitikusnak szánt beavatkozási kísérletek szerencsétlen összefonódásából eredő válság az AIDS okozta halál normalizálódásához vezetett (az ezredforduló óta a családok többségének van a betegségben érintett tagja – Fassin, 2007: xx).

Az AIDS-megelőzésének Dél-afrikai Köztársaságbeli története kiegészíti a globális trendet: nemcsak a biopolitika válhat a hatalmi struktúra külsődleges, hegemón, eldologiasító elemévé (vö. a lokális cselekvők autonómiájának felszámolása a hatékonyság nevében), hanem ennek az ellenkezője is lehetséges. A biopolitikai hatékonyságát leronthatja, ha a végrehajtó hatalmat pusztító belső feszültségek terhelik. E két ideáltipikus eset kijelöli a globális szolidaritási intervenciók lehetőségterének sarokpontjait: nemcsak az autonómiát szüntetheti meg a hatékonyságra hivatkozó szakértői túlhatalom, hanem az elemi instrumentális racionalitást is alááshatják a helyi hatalmi struktúrák torzulásai. Amint azt más esettanulmányok is példázzák, a helyi vagy globális hatalmi struktúrák hasonló visszaéléseinek számos más változata is létezik, miközben a csapdából való kiút gyakran attól függ, hogy van-e gátja a biomedikális vagy a lokális hatalom kizárólagos dominanciájának – hiszen bármelyik uralmának kizárólagossága ellentétes a hatalommegosztás logikáján alapuló modern jogállamiság alapelveivel.

A jogállami biztosítékok háttérbe szorítása nem csak nyers hatalmi önkény formájában következhet be. Maga jogállami logika is felkínálja a lehetőséget saját hatályának feloldására: a hatalommegosztás kontrollmechanizmusai alól a „szükségállapot” felmentést kínál. Ennek keretei között az erkölcsi és jogi alapelvek egyaránt felfüggesztésre kerülnek, amit a túlélés nyers érdeke hivatott igazolni. A szükségállapot morális szempontból aggasztó lehetőség – különösen, ha figyelembe vesszük, hogy túlságosan is gyakran hivatkoznak rá a kortárs szolidaritási akciókban, főként transznacionális kontextusban.

Látszólagos magától értetődősége ellenére a szükségállapot is társadalmi konstrukció, aminek saját genealógiája és következményei vannak. Olyan rendkívüli helyzetre utal, ami azonnali, a bevett intézmények hatókörén és keretein túlnyúló beavatkozást igényel. A vészhelyzeti szemantika a lisszaboni földrengés óta része a nyilvános diskurzusoknak: ennek értelmezése során a vallási, teodiceán alapuló magyarázatok, a felvilágosodás fejlődésen és haladáson alapuló narratíváival csaptak össze. A globalizáció korában a szükségállapot jelentéstartománya átrendeződik: a humanitárius intervenció válik a katasztrófákra való reagálás adekvát formájává, miközben ezen eseményeket a lokális és a globális sajtó hivatott megkonstruálni. Mivel e konstrukciók a mulandó, de izgalmas híráram szüntelen nyomása alatt születnek, maguk a katasztrófák is e diszkurzív formátum kereteihez igazodnak. Közvetve ez nemcsak a mélyebb ok-okozati magyarázatokat akadályozza meg, hanem a szisztematikus megoldásokat célzó állami és államközi intézmények létrehozását is (Calhoun, 2010). Ebben az értelemben a vészhelyzet keretezése (ami látványos, de időleges megoldásokat feltételez) strukturális ellentmondásban áll a szolidaritás (kevésbé látványos, hosszútávú tervezésen alapuló) intézményi logikájával.

A szükségállapotként, vészhelyzetként történő keretezés jelentősége a diskurzus expanzív potenciáljában rejlik. Bár a fogalom rendkívüli helyzetek leírására született, fokozatosan elterjedt a szolidaritás diszkurzív terében. Egyre inkább a „humanitárius ész” vált – mind a nemzeti, mind a transznacionális – intervenciók domináns szevezőelvévé (Fassin, 2011). A „humanitárius kormányzás” paradigmája nem csupán új nyelvet vezet be, hanem egyúttal az együttérzés morális ökonómiáját is átalakítja: az „egyenlőtlenség” helyét a „kirekesztés” veszi át; az „igazságtalanság” helyett a „szenvedésről” beszélnek; míg az „erőszak” a „trauma” nyelvén kerül elbeszélésre. E

szemantikai hangsúlyeltolódások azt jelzik, hogy a szolidaritás a szisztematikus társadalmi zavarok ellen irányuló biztonsági háló helyett, a kivételes működési zavarok kezelésének eszközévé alakul át. A társadalmi torzulások mentális zavarként történő azonosítása; a betegség biológiai kritériumainak a szolidaritásra méltóság alapjává válása; a trauma szemantikájának, az erőszak és a (globális) egyenlőtlenségeket elfedő, túlhasználata (Fassin, 2011: 15-16) – mindez csupán néhány nem szándékolt következménye annak a humanitárius diskurzusnak, ami háttérbe szorítja a visszatérő, általános társadalmi működési zavarokat, miközben a rendkívüli vészhelyzetként megfogalmazott egyéni tragédiákra irányítja a nyilvánosság figyelmét. Ebben az értelemben a humanitárius ész a késő modern szolidaritás nyelveként a vészhelyzet és szükségállapot diskurzusait kínálja fel: az érdemesség és a felelősségvállalás hosszútávú temporális struktúráját, valamint az igazságosság és az egyenlőség morális struktúráját (amelyek az organikus szolidaritáshoz kapcsolódtak), a vészhelyzet pontszerű időbelisége és a testi szenvedés morális imperatívusza váltja fel. A „rendkívüli” válságok nem szűnnek meg szolidaritásra motiválni, de korlátozott módon teszik ezt: azonnali, ám ideiglenes megoldásokat kínálnak, és csak a legszükségesebb, egyúttal leglátványosabb konkrét szenvedésekre.

A vészhelyzet fogalmát mások is kiegészítik, mint például a „katasztrófizáció” vagy a „szekuritizáció”, amelyek további szempontokat emelnek ki. Egy esemény katasztrófává minősítése nemcsak értelmezés, hanem egyúttal politikai aktus is. Az erősebb hatalmi pozíciójú aktorok ezt eszközként használhatják érdekeik érvényesítésére (a biztonsággal kapcsolatos intézményeket erősítik, miközben a humanitárius aktorokkal történő együttműködésre hivatkoznak); az NGO-k saját pozícióik megerősítésére használhatják a gyengébb kormányzati intézményekkel szemben. Ha másképp is, de mindkét esetben a katasztrófa instrumentalizálódik: akár félelmetes lehetőségként, akár tényleges, leküzdendő válságként hivatkoznak rá, valójában partikuláris érdekek realizálására használják (Ophir, 2010). A szekuritizáció egy közérdekű kérdés oly módon történő diszkurzív átalakítására utal, hogy az rendkívüli intézkedésekre okot adó, biztonsági fenyegetésként mutakozzon meg. E keretezés nem egyszerűen új normatív rendet alkot, hanem ezt oly módon teszi, amely megakadályoz minden további vitát: adott kérdés biztonsági kockázattá alakításával a demokratikus ellenőrzési mechanizmusok automatikusan felfüggesztésre kerülnek, és helyükbe a parancsnoki láncok autoritása lép (Balzacq, 2005).

Míg a vészhelyzet diskurzusa olyan horizontot teremt, ami az intézményi és jogi kereteken túlmutató, rendkívüli intézkedéseket igazol, addig a katasztrófa logikája lehetővé teszi az ilyen konstelláció meghatározatlan időre történő meghosszabbítását. Az ehhez hasonló diszkurzív átkeretezés során megszületik a „vészhelyzet kísértése”, ami nemcsak a váratlan válságok vészhelyzetté alakítására sarkall, hanem a kiszámíthatóan megjelenő kihívások oly módon történő átértelmezésére is, hogy esetükben a jogállami keretektől eltérő intervenció igazolhatóan tűnjön. Számos példa van arra, hogy akár nemzeti (Lezama, 2010), akár nemzetközi (Makaremi, 2010) társadalmi kihívásokat kezelnek így, nemcsak a probléma rendkívüli jellege miatt, hanem inkább a vészhelyzeti keretekkel való visszaélés lehetősége miatt. Ebben az értelemben a vészhelyzet kísértése a kortárs szolidaritás alapvető torzulása, ami nemcsak az intézményi keretek felfüggesztésével, hanem az autoriter hatalmi struktúrák (akár helyi, akár globális) megerősödésével is fenyeget.

Posztorganikus szolidaritás és üres szenvedés

A fenti áttekintés alapján felvázolható a késő modern szolidaritás egy olyan átfogó leírása, ami egyaránt figyelembe veszi az üres szenvedéssel kapcsolatos szociológiai, morális és politikai kihívásokat. Az organikus szolidaritás strukturális komponenseinek meggyengülésével párhuzamosan a globális kockázati társadalom kihívásaihoz alkalmazkodó paradigma alakul ki. A „posztorganikus szolidaritás” ezen ideáltípusa a válságkezelés hálózatain keresztül szerveződik meg. E hálózatokat egyszerre jellemzi a „kollektív tudat” és a „munkamegosztás” integratív erejének gyengülése; a funkcionális differenciálódás kölcsönös előnyei helyett a kollektív kockázatközösség nyomására épülő negatív integráció logikája; a paradox tendenciák dialektikus kezelése; az intézményes biztosítási logikán alapuló válaszok helyett az ideiglenes vészhelyzeti megoldások. Még ha e hálózatok magukban hordozzák is a szolidaritási kapcsolatok nemzetállamon túli kiterjesztésének lehetőségét, egyúttal a társadalmi szenvedés korábbról ismert formáinak (pl. szegénység, jogfosztottság) elhanyagolásával, új egyenlőtlenségekkel és az eldologiasodás fokozásával fenyegetnek. Ezért a posztorganikus szolidaritás elméletének egy olyan normatív alapot is fel kell mutatnia, ami képes differenciálni a további torzulásokkal fenyegető, és az emancipatórikus formák között. A kortárs morálemlételek alapján korántsem minden (globális) válságkezelési hálózat fejez ki normatív értelemben is szolidaritást, csupán azok amelyek több – negatívumot definiált – alapelvnek is megfelelnek: nem korlátozzák sem a szenvedés csökkentésének autonóm kísérleteit, sem az elismerés csatornáit, sem az emberi képességeket; saját működésükre való reflexiót lehetővé tevő visszacsatolási mechanizmusokat tartalmaznak; nem blokkolják a demokratizálódás tereit; dialektikus dinamikájukkal megakadályozzák mind a globális, mind a helyi érdekek hegemoniáját.

E negatív princípiumok teszik lehetővé a késő modern szolidaritást jellemző, elkerülhetetlen morális paradoxonokkal való szembenézést (ahelyett, hogy figyelmen kívül hagynák azokat): nem minden hibrid válságkezelési hálózatot lehet normatívan jóváhagyni, csak azokat, amelyek maguk is ellenállnak az intervenció eldologiasító következményeinek. Bár e normatív megfontolások csupán a posztorganikus szolidaritás értékelési szempontjainak egy minimalista készletét vázolják fel, mégis segítenek tisztázni egy társadalomelméletileg reális, egyúttal morálisan igazolható keretrendszer. Azonban még e minimalista alapelveknek is megvannak a látens előfeltevései: maguknak a morális és jogi elveknek az általános felfüggesztése (legyen a felfüggesztés látszólag bármennyire legitim is), mint reális lehetőség, a vakfoltjukban marad. Ahogy a globális szolidaritás különböző empirikus terepkutatásaiból kiderül, e lehetőség egyáltalán nem irreális: a „vészhelyzet kísértése” (kiegészülve a katasztrófizálással és a szekuritizációval) alapvető kihívást támaszt a (globális) posztorganikus szolidaritás számára.

Amennyiben a szolidaritás vészhelyzeti intervenciók keretében jut kifejeződésre, nem csak az intézményes hosszútávú megoldások lehetetlenülnek el, hanem ami még ennél is fontosabb, az erkölcs és a jogszerűség által nyújtott garanciák is eltűnnek. Mivel a szükségállapot, definíció szerint, független mindenféle előre meghatározott szabály kötelező érvényétől, annak kihirdetése – amit általában a válsághelyzettel indokolnak – egyúttal a normatív biztosítékok általános felfüggesztését is jelenti. Ezért a vészhelyzetként keretezett intervenciókban magáról a normativitás lehetőségéről is lemondanak: a szolidaritási hálózatok erkölcsi kritériumai elszámoltathatatlaná válnak, és semmi sem áll útjába annak, hogy még a legjobb szándékú beavatkozások is eldologiasító, közönyös intervenciókká váljanak. Ilyenformán a késő modern, posztorganikus szolidaritás fogalmi kereteinek kidolgozásakor, a negatív normatív alapelvek közé a vészhelyzet kísértésének való ellenállás klauzuláját is be kell illeszteni. E lépésre nem úgy

érdemes tekinteni, mint ami egy további normatív állítás a többi mellett – sokkal inkább egy olyan alapvető határmegvonásként, melynek célja a normativitás lehetőségének biztosítása. A vészhelyzeti logikának való tudatos, önreflektív ellenállás hiányában a szolidaritás potenciális hálózatai ki vannak téve a számonkérhetőség hiányából fakadó torzító hatásnak (e lehetőséggel akár a helyi, akár a globális hatalmi ágensek visszaélhetnek).

Összességében ezen a ponton válik kézzelfoghatóvá a késő modern szolidaritás eredendő paradoxonja: egyfelől a posztorganikus szolidaritást a válságkezelés – negatív morális princípiumok által korlátozott – ideiglenes hálózatai hivatottak biztosítani; másfelől a vészhelyzeti keretezés azoknak a morális princípiumoknak a felfüggesztésével is fenyeget, amelyek a válságkezelő hálózatok eldologiasító tendenciáit hivatottak ellensúlyozni. A késő modern posztorganikus szolidaritás lehetősége nemcsak elméleti szinten, hanem a gyakorlatban is e paradoxon megoldásától függ. Csak azok a válságkezelő hálózatok válhatnak a szolidaritás platformjaivá, amelyek a vészhelyzet, a szekuritizáció és a katasztrófizáció keretein kívül működnek. Ehhez a vészhelyzet, válság, szükségállapot horizontjának dekonstrukciójára van szükség: szembenézve a globális kockázatot kifejező jelenségek egyszerre kiszámíthatatlan és elkerülhetetlen ismétlődésével, a vészhelyzeti keretezésnek a morál és jog felfüggesztését igazoló potenciálja érvényét veszti. A válságokat ilyen értelemben naturalizálni kell: minthogy csak konkrét formájukban váratlanok, általános lehetőségként a várakozási horizont részét képezik, ezért, ha nem is triviálisan elháríthatóak, de – a megfelelő szolidaritási hálózatok létesítésével – mégis kezelhetőek.

Ily módon a vészhelyzet szemantikájának totalizáló potenciálja ellensúlyozható: ahelyett, hogy a válságok a jogi korlátok teljes felfüggesztésére szolgáltatnának hivatkozási alapot, csupán a szolidaritási hálózatok – akár alapvető, de semmiképp sem a moralitást teljesen felülíró – újratervezését indokolhatják. A késő modern szolidaritás a válságkezelés „sztoikus” hálózatainak formájában valósulhat meg. Ezek működése nem a váratlan események által okozott sokkon alapul, hanem – hasonlóképpen a sztoikus iránymutatáshoz – az elkerülhető és elkerülhetetlen megkülönböztetésén; az utóbbi elfogadásán; valamint az előbbivel való foglalataskodáson. A válságkezelés ilyen értelemben sztoikus módja ígéri a késő modern szolidaritás paradoxonjainak feloldását: ahelyett, hogy a válság váratlanságára a vészhelyzet nyomasztó atmoszférájának megidézésével reagálna (felülírva a normalitás lehetőségét), a (minimalista) morális elvek szerinti elszámoltathatóság keretein belül biztosítja a társadalmi támogatás alapját.

Az „üres szenvedésre” reagáló társadalmi intervenciók ebből a komplex perspektívából válnak megragadhatóvá. A depresszió, a szorongás és az addikció biomedikális fogalmai az individuum szintjén alkalmazzák a vészhelyzeti keretezést: az üres szenvedés megnyilvánulásainak váratlan, egyéni „válságként” való interpretációjával az intervenció horizontja is beszűkült pályára kerül. A szenvedő ágenciáját felfüggesztik és alárendelik a biomedikális komplexumnak (ami nem ritkán a beteggé átkeretezett egyén jogkorlátozását is magával vonja). Ez azt jelenti, hogy az üres szenvedés különböző formáit a szakértői (orvosi-jogi) diskurzusok szerint kategorizálják, amelyek nemcsak a kezelés formáját, hanem a szenvedőt körülvevő szolidaritáshálózat egészét is meghatározzák. Egyfelől, a támogatás minősége és tartalma a (globális) kollektív kockázatok logikájától függ: a szenvedés azon formái válnak láthatóvá, amelyek (akár egyéni, akár kollektív szinten) eszkalálódó válsággal fenyegetnek, míg a szenvedés elszigetelhető formáit figyelmen kívül hagyják. Másfelől, a beavatkozás formája leválik a tényleges szenvedésről: az ellenintézkedések célja a széleskörű kockázatok elhárítása, nem pedig a személyes terhek kezelése. Ebben az értelemben az üres szenvedés különböző formáit egy másodlagos torzulás is terheli: a szolidaritási mechanizmusokat, amelyek kezelni hivatottak őket, hasonló működési zavarok jellemzik, mint

amelyek a kialakulásukért eredetileg felelősek. A hiábavaló birtoklás, a negatív integráció és az önobjektíváló hatalom nemcsak depresszióval, szorongással és függőségekkel fenyeget, hanem kiüresedett szolidaritási kötelékekkel is.

E következtetés azonban nem jelenti azt, hogy az üres szenvedés csökkentése eleve lehetetlen vállalkozás: feltárva a kapcsolódó szolidaritási kötések beszűkült mozgásterét, a reális intervenciók pontok felvázolhatóvá válnak. A depressziót, a szorongást és az addikciót célzó terapeutikus gyakorlatokat és társadalompolitikákat egyaránt meg kell szabadítani a vészhelyzeti keretéből fakadó paradox következményektől. A történelmi és társadalmi komponenseik perspektívájából nézve, ezek korántsem egyéni válságként, hanem a késő modern strukturális torzulások egzisztenciális következményeként, vagyis globálisan fenyegető társadalmi szenvedésként mutatkoznak meg. E megközelítés alapján a lehetséges ellenintézkedések is új megvilágításba kerülnek: mivel senki sem mentes az üres szenvedés veszélyeitől, a kapcsolódó veszélyek globális kockázatközösséget képeznek, ami általános intervenciót igényel. Bármilyen megoldás, ami figyelmen kívül hagyja ezt a globális kitétséget, óhatatlanul félrekezeli az üres szenvedést – mivel az érdemben nem csökkenthető a hiábavaló tulajdonlás, a negatív integráció és a fájdalom önobjektíváló technológiáinak, egymással is összefüggő, dimenzióira történő reflexió nélkül. E globális kitétség felismerése képezhet motivációs bázist a posztorganikus szolidaritás hálózati aktorai számára. Igaz, a hatékony kollektív stratégiák tere meglehetősen szűkös. Azonban a fentebb meghatározott negatív morális alapelvek és a vészhelyzet totalizáló logikájával szembeni (sztoikus) ellenállás keretein belül, az üres szenvedéssel szembeni fellépés legalábbis nem tűnik lehetetlennek. Az utolsó fejezet olyan terápiás gyakorlatokat vizsgál, amelyek e következtetéseket gyakorlati szintre próbálják lefordítani.

Nyolcadik fejezet: Kiutak a szenvedésből – késő modern kvázi-terápiás hálózatok

A szenvedés többszörösen ambivalens tapasztalat: egyrészt, korlátozott kifejezhetősége miatt kiszakít a társas viszonyokból; ugyanakkor a potenciálisan megidézett együttérzés révén interszubjektivitást képes teremteni. Másrészt, a szenvedés egyszerre magától értetődő tapasztalat (a rossz „ősbenyomása”), és szüntelen újraértelmezésre sarkalló, magyarázatra szoruló élmény (Lévinas, 1998). Fenomenológiai komplexitása ellenére a szenvedéssel foglalkozó legtöbb szakértői gyakorlat túlegyszerűsítő megközelítésre támaszkodik: vagy a fizikai fájdalomra redukálja, vagy mentális distresszként tekint rá, esetleg e két megközelítést kombinálja. A szenvedés paradigmátikus pozitivista modellje a szubjektum-objektum relációban tekint a jelenségre: eszerint a szenvedés monologikus módon ragadható meg, az egyénnel történik, valamely objektív (fizikai, mentális vagy társadalmi eredetű) megpróbáltatás okozataként. Az előző fejezetekben e modell alternatíváját kívántam felvillantani, különböző társadalomfenomenológiai megközelítésekre támaszkodva. Az alábbiakban e kísérletek összegzésére és lezárására kerül sor: olyan intervenciós praxisok lehetőségterét igyekszem felvázolni, amelyek képesek lehetnek az „üres szenvedés” történelmi és társadalmi komplexitását kezelni.

A pozitivista megközelítés hiányosságait két szinten próbálhatjuk meghaladni: mind az okok objektivitása, mind a tapasztalatok szubjektivitása felülvizsgálatra szorul. Az alábbiakban amellet érvelek, hogy a fájdalom és a distressz nem csupán objektív okokkal magyarázható jelenség. Az értelmezés alapvető szerepet játszik a szenvedés konstitúciójában: a narratívák egyaránt növelhetik vagy csökkenthetik annak súlyosságát. E megközelítés a szenvedés egzisztenciális aspektusát emeli ki: a fizikai, mentális vagy társadalmi okokra visszavezethető megpróbáltatások kezeléséhez olyan narratívákra van szükség, amelyek képesek a – potenciálisan értelem nélküli, és emiatt bénító – fájdalmat és distresszt egy új – potenciálisan értelemteli, és ezáltal felszabadító – jelentérhorizontba ágyazni. Az ilyen értelemképződési folyamatok megragadásához ugyanakkor a pozitivista szenvedés-felfogás másik hallgatólagos előfeltevésével is szakítani kell. A szenvedés túlságosan individualista felfogása is revideálásra szorul: az értelemnélküliségből kivezető utak feltárása érdekében a monologikus életvilág koncepcióját egy fundamentálisan interszubjektív koncepcióval kell helyettesíteni. A saját szenvedés helyett a szenvedő másikhöz fordulva születhetnek meg a felelősség és a gondoskodás etikai horizontjai – ezekben rejlik az értelemnélküliség meghaladásának lehetősége is.

Az első szakaszban, a szenvedésre irányuló, különböző fenomenológiai konceptualizációs kísérleteket tekintek át. Ezek alapján úgy érvelhetünk, hogy a szenvedő életvilágának összeomlása akkor kerülhető el, ha az egyéni tapasztalatokat sikerül érdemi módon megosztani, vagyis egy interszubjektív relációba ágyazni. A második szakaszban, e konklúzióból kiindulva, az üres szenvedés első két részben kidolgozott társadalmi-történelmi formáit, az interszubjektivitás lehetőségtere felől tekintem át. Az életvilág totalitását meghatározó depresszió, szorongás vagy addikció elválaszthatatlan a szenvedés megosztásának torzulásaitól vagy éppen teljes ellehetetlenülésétől. E mentális zavarok nem önmagukban álló, individuális fenomenológiai mintázatként léteznek, sokkal inkább a szenvedés megosztását blokkoló diszfunkcionális hálózati konfigurációk következményeként. Ennek megfelelően kezelésükhöz olyan beavatkozásra van

szükség, ami a hálózati torzulások szintjén hat, az értelemteli interakciók – és ezáltal a megnyugtató narratívák létrehozása – elé szisztematikus akadályokat gördítő zavarok elhárítása révén. A harmadik szakaszban több, széles körben alkalmazott intervenciós praxist tekintek át, abból a szempontból, hogy milyen potenciállal rendelkeznek az üres szenvedés kezelésére. Amellett érvelek, hogy a pszichoterápiás technikákat (amelyek a sérült interszubjektivitás következményeként felfogott szenvedéshez az individuum monologikus perspektívájából közelítenek) és a szociális munka praxisát (ami dekontextualizált társadalmi diszfunkciókra irányul) egyaránt ki kell egészíteni. Mivel ezek nem képesek azokat a történelmileg kialakult, de naturalizált torzító struktúrákat megcélolni, amelyek a szenvedés „ürességéért” felelősek, mellettük komplementer terápiás gyakorlatokra is szükség van. Ilyen kiegészítő praxisok nélkül még a legjobb szándékú pszichoterápiák és szociális munka beavatkozások is kudarcot vallhatnak, mivel továbbra is jelentős marad a veszélye annak, hogy az általuk kezelni kívánt nehézségek egzisztenciális értelemben üres szenvedéssé alakulnak át – a hiábavaló birtoklás, a negatív integráció és a közvetett fájdalomról származó hatalom kezeletlenül maradó mintázata miatt. Az utolsó szakaszban az ilyen komplementer intervenciós technikák megalapozásához kínálok szempontokat.

A monologikus fájdalom és distresszen túl – a szenvedés interszubjektív fenomenológiája

A szenvedés fogalomtörténetében a fenomenológia új fejezetet nyitott. Ahelyett, hogy kizárólag annak természetes vagy transzcendentális okaira, illetve erkölcsi vagy politikai következményeire összpontosítana, a fenomenológia a szenvedést „egzisztenciális tapasztalatként” írja le.⁷⁵ E megközelítést ugyanakkor belső ellentmondás feszíti: miközben a szenvedéshez hozzákapcsolódik egy értelmi horizont, ez mégis különbözik bármiféle szubsztantív jelentéstől, hiszen az értelem hiányára utal, egy attól megfosztott világot fejez ki. Ennek megfelelően, bár a szenvedéstapasztalat látszólag úgy konstruálódik, mint bármely más jelentés, valójában egy „fordított tudatosságra” utal. Sokkal inkább a narratívákban megnyugtatóan lehorgonyozható jelentések lehetetlenségének lenyomata, mintsem egy önmagában is értelemteli fenomén. A szenvedést alapvető bizonytalanság és tanácstalanság jellemzi: nem szubsztantív tapasztalat, hanem az értelem tagadása által meghatározott (Lévinas, 1998: 91).

A szenvedés tapasztalata eredendően paradoxonnal terhelt – bár ez nem intellektuális, hanem – a jelentéskonstitúció kudarcából eredő – fenomenológiai paradoxon. A szenvedéssel kapcsolatos benyomások a belakható horizontként megmutatkozó világ feloldódását fejezik ki. Ezek, az aktív közreműködő szerep helyett, a szubjektumot saját élete passzív megfigyelőivé teszik. Egymagában a szenvedő nem talál magyarázatot az átélt megpróbáltatásokra – e dezorientáltság pedig hozzáadódik az eredeti fizikai fájdalomhoz vagy lelki gyötremhez. Ez az ágenciától és jelentésadási képességtől való megfosztottság együttes élményéhez, végső soron egy totális kiszolgáltatottság tapasztalatához vezet. Ha valaki megreked ebben a passzivitásban, az eredeti világra való nyitottsága sebezhetőséggé alakul át (Lévinas, 1998: 92). Ezek az elemi benyomások hozzájárulnak a „rossz” alaptapasztalatához, ami elválaszthatatlan a haszontalan és céltalan szenvedéstől. Az ilyen értelemben vett rossz nem feltétlenül kötődik személyekhez: ehelyett a

⁷⁵ A hasonló szellemben kidolgozott, „egzisztenciális érzés” fogalma is kettős beágyazottságú jelenségként írható le: egyrészt testi érzet, másrészt a lehetőségtér tudati megtapasztalása (Ratcliff, 2012).

kellemetlen érzések meghatározhatatlan és ellenőrizhetetlen diffúz forrásaként jelenik meg, egy lappangó árnyékként kísértve a szubjektumot (Lévinas, 1998: 93).

A szenvedés tisztán egzisztenciális leírása tovább árnyalható azon specifikus elemzések alapján, amelyek specifikusabb aspektusaira, így például a fájdalomra (Kleinman, 1973) vagy a mentális distresszre (Aho, 2019) összpontosítanak. Az orvosi fenomenológiai elemzések szerint a szenvedés azoknál a testi betegségeknél és mentális zavaroknál válik önálló tapasztalattá, ahol a lét egészét érintik a megpróbáltatások. Soha nem csupán a testi fájdalom az, ami szenvedést vált ki: a legsúlyosabb esetek is (például a kemoterápia okozta fájdalom) elviselhetővé tehetők, ha értelemteli narratívák biztosítják a kontroll érzését (Cassell, 2004: 32). Az értelmezési kontextus ilyenformán központi szerepet játszik: ha a fájdalom forrása és időtartama meghatározatlan, akkor a szubjektum tehetetlenül áll vele szemben, így a fájdalom átformálja az életvilág totalitását. A fájdalom szenvedéssé válása tehát egy fenomenológiai momentumtól függ: akkor történik meg, ha nem állnak rendelkezésre olyan értelmezési keretek – vagyis olyan interszubjektív relációk – amelyek a fájdalom megnyugtató narratíváját nyújthatnák, azonosítva annak okait és megmagyarázva lefolyását (Cassell, 2004: 35). Ennek megfelelően a tág értelemben vett gyógyító praxisok sikere sem csak a betegség fizikai okainak kezelésétől függ, hanem legalább annyira az agónia értelemteli narratíváinak felépítésétől is. Csakis a megfelelő értelmezési keretek és interakciók állíthatják vissza a fájdalom fakticitása által megrendített kontrollérzetet: segítségükkel megakadályozható, hogy a fájdalom átvegye az életvilág totalitása feletti kontrollát, és az üres szenvedés számára nyisson utat (Cassell, 2004: 287).

Amellett, hogy a szenvedés az életút narratíváiban törést okoz, egyúttal felfüggeszti az ágenciát is. Természetesen nem minden akadályoztatás implikál szenvedést, miközben arra nincsenek objektív kritériumok, hogy differenciáljunk a szenvedésbe forduló és azt nem okozó fájdalom között. Erre csak fenomenológiai szinten nyílik lehetőség: azok a megterhelő tapasztalatok válnak nagy eséllyel szenvedéssé, melyek a szubjektum alapvető értékeit érintik. Ha azok a tevékenységek blokkolódnak, amik megalapozzák az egyén identitását, akkor a szenvedés bármilyen egészségügyi állapottól függetlenül is megjelenhet (Svenaesus, 2014). Az identitást meghatározó tevékenységek blokkolása hasonló a betegségélményhez: bár nem az okozza a megterhelő élményt, hogy a világ belakását lehetővé tevő élő-test (Leib), akadályként megmutatkozó tárgy-testté (Körper) válik, fenomenológiai szinten mégis ehhez hasonló, ha a szubjektum, külső kényszerek következtében, nem fér hozzá saját alapjaihoz (Svenaesus, 2014: 413). A test fájdalom általi átalakulása, és a korlátozó külvilág a szenvedés két különböző forrását fejezi ki: e példák rávilágítanak arra, hogy a világ belső és külső tényezők miatt egyaránt elveszítheti értelemteli alapjait, és megmagyarázhatatlan, ellenséges horizonttá válhat⁷⁶ – legalábbis, ha nem állnak rendelkezésre ezt ellensúlyozó interakciók és narratívák.

Mivel a szenvedés elidegenítő tapasztalat, távolságot teremt, nemcsak az éntől, hanem a többiektől is: ami az én számára felfoghatatlan, az a többiek számára is megmagyarázhatatlan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a másik szenvedése szükségszerűen észrevétlen marad. Az én szenvedésével ellentétben, amit elsősorban egy negatív horizont (az értelem hiányának tapasztalata) jellemez, a másik szenvedésének van szubsztantív jelentése is. A másik gyötrelmének jelei egy etikai imperatívuszra utalnak: abban a pillanatban, hogy a másikat szenvedőként ismerjük fel, a saját felelősség kérdése elkerülhetetlenné válik. Ilyenformán a másik érzékelt szenvedése egy új interszubjektív egységet teremt: létrehozza az „én” és a „te” helyén a „mi” perspektíváját.

⁷⁶ Ezen a ponton kiemelendő a fájdalom és a depresszió közötti fenomenológiai kapcsolat: az önmagunkhoz való viszonyt torzító élményeknek való tartós kitettség egy értelemvesztett, általunk nem formálható világ természetessé válásával fenyeget (Ratcliff, 2015).

Az „arcként” megmutatkozó másik megpróbáltatásait magunk is átérezzük, anélkül, hogy a fájdalom vagy distressz bénító következményeit is el kellene viselnünk. Ebben a közös élményben a szenvedő arc és a vele kapcsolatba kerülő szubjektum kölcsönösen megnyitják egymás számára életvilágukat. Egy interszubjektív tér alakul ki, ahol a szenvedéstapasztalat etikai felhívássá alakul át. Mivel a másik hatalmában áll enyhíteni a szenvedést (ha máshogy nem, hát az empatikus, vigasztaló jelenlétével), egy elemi kötelék jön létre: a szenvedés a megfigyelő számára erkölcsi felelősséggé változik, míg a gondoskodás lehetősége, a remény felvillanását jelenti a szenvedő számára (Lévinas, 1998: 94). Az interszubjektív kontextusában tehát a magányos szenvedő életvilágát uraló tehetetlenség és értelemnélküliség helyébe, az interakcióban megszülető, újonnan talált jelentések lépnek. Ezek nem pusztán a megpróbáltatásoknak kitett szubjektumról vagy egy korlátozó világról szólnak, hanem alapvetően erkölcsi jelentések, amelyek a szenvedés megosztásából fakadnak.

Ilyenformán az interszubjektív megközelítés alapvetően átformálja a szenvedés fenomenológiáját: míg a szubjektumok önmagukban a haszontalan, értelemnélküli szenvedés okozta tanácstalanság csapdájában vergődnek, addig az interszubjektív kapcsolatokban potenciálisan a felelősség és a gondoskodás horizontja bontakozik ki. Ez a vonás mutatja meg a „jelen lévő másik” tétjét a szenvedés fenomenológiája számára: a többiek rejtik magukban azon jelentések rehabilitálásának lehetőségét, amelyek a szenvedésben végképp elveszni látszanak. Minthogy fenomenológiai szempontból a szenvedést az életvilág összeomlása jellemzi, így a meghaladás lehetősége egy olyan csatorna megnyitásában rejlik, amin keresztül maga az értelemadás újra lehetségessé válik – Lévinas alapján úgy érvelhetünk, hogy ilyen csatornát az interszubjektívbe bevonódó másik tud nyitni.

A szenvedés eleve társadalmilag kontextualizált, nem redukálható egy betegségre, mentális distresszre vagy az alapvető értékekhez kapcsolódó tevékenységek blokkolására (vagyis az elidegenedéssel fenyegető eseményekre). Az életvilág totalitása akkor omlik össze, ha a hozzáférhető kapcsolatok hálózatán belül nincs senki, aki a szenvedő énért felelősséget vállalna. Ebben az értelemben a szenvedés fenomenológiai kérdése elválaszthatatlan a társadalmi hálózatok szerveződésétől: a megpróbáltatások fakticitásától függetlenül, a fájdalom, distressz vagy akadályozottság szenvedéssé alakul át, amennyiben hiányoznak a többiek, akik vigaszt nyújthatnának. Hangsúlyozni kell, hogy a társak felelőssége nem egyszerűen a megpróbáltatások objektív okainak kezelésére terjed ki (ahogyan azt a legtöbb orvosi- vagy pszichoterápia és szociális intervenció látja), hanem a „szenvedő arc” felé fordulást is: a szenvedést kísérő értelemnélküliségen csak az életvilág megosztásával lehet túllépni.

A társadalomelméletek segítségével az életvilág megosztásának különböző módjait írhatjuk le: ezek közé tartoznak a tényleges interakciók (pl. Mead, Habermas), a látens strukturális (pl. Durkheim, Bourdieu) és a rendszerszintű (pl. Parsons, Luhmann) mechanizmusok. Ezen elméletek között kitüntetett szerepet játszanak azok, amelyek a szociabilitás különböző formáit átfogó fogalmi keretben képesek megragadni. Az ötödik és hatodik fejezethez hasonlóan ezen a ponton ismét a hálózatelméleteket hívhatjuk segítségül. Bár minimalista fogalmi eszközökre támaszkodnak, a szubjektumra úgy tekintenek, mint aki az össze- és szétkapcsolódó kötések állandóan változó áramlásába ágyazódik be (White, 2008). Ebből a perspektívából nézve a társadalomelméletileg is megragadható, hogy mit jelent az, hogy a szenvedés megszűnik diszkrét, egyéni tapasztalat lenni. Az „üres szenvedés” nem a szubjektum tapasztalata, hanem egy sajátos hálózati konstelláció lenyomata, melyben az életvilág interszubjektív megosztását az eldologiasító vagy atomizáló dinamikák ellehetetlenítik. Ezekben a konstellációkban a másik nem jelenhet meg

felelősséget implikáló „arcként” (Lévinas, 1969) – ahogy a gondoskodás horizontja elvész, úgy a fájdalom és a distressz szenvedéssé transzformálódik.

Bár a szenvedés mint egzisztenciális tapasztalat az interszubbektivitás különböző torzulásaiból ered, ez nem jelenti azt, hogy kizárólag a jelen hálózati konstellációi alakítják. A társadalmi hálózatoknak szocializációs funkciójuk is van, ami a közös jelentésuniverzum – interakciók sorozatában történő – belakásán alapul (Habermas, 1987). Ennek megfelelően a múltbeli, közönyös hálózatok a jelenre és a jövőre is kihatnak. Torzított szocializációs pályára utalnak, mely során a szubjektum a különböző nehézségeket megoszthatatlanként tapasztalja meg, és ennek megfelelően a szenvedés értelemnélküli, izolált formáját habitualizálja. Az ilyen tapasztalatok abban az értelemben „traumatikusak”, hogy következményük bármikor kontrollálatlanul újra felszínre törhet.⁷⁷ Az ilyen traumák nem különálló fenomenológiai mintázatként működnek, inkább átfigurálják az egyébként banális hálózati torzulások észlelését, felerősítve negatív hatásukat (McDonald, 2019). Látenciájuk miatt összefonódnak a jelenben átélt társadalmi torzulásokkal, ami különleges kihívást jelent az egzisztenciális szenvedést kezelni próbáló praxisok számára.⁷⁸ Nem elég egyszerűen az aktuális hálózati konstellációt alakítani, oly módon, hogy a gondoskodás interszubbektív relációi megjelenhessenek; a múltbeli torzulások nyomaival való foglalkozás is elkerülhetetlen.

E feladatok körvonalazzák azoknak a kvázi-terápiás praxisoknak a lehetőségterét, amelyek a szenvedés interszubbektív fenomenológiai komplexumának kezelését célozzák. Olyan társadalmi környezetet kell kialakítaniuk, ahol nemcsak a megpróbáltatások objektív elemei kerülnek felszámolására, hanem a gondoskodás interszubbektív hálózatai is kialakulhatnak. Az ilyen hálózatokban nyílik tér a szenvedő összeomlott életvilágának rehabilitálására, mégpedig azáltal, hogy a szubjektum olyan kapcsolatokat létesít, melyek az értelemnélküliség helyett új horizontot kínálnak fel. A jelenbeli szenvedés kezelése mellett e hálózatoknak azoknak a múltbeli társadalmi torzulásoknak a nyomaival is foglalkozniuk kell, amelyeket az szubjektum trauma formájában interiorizált.

⁷⁷ A trauma olyan múltbeli megpróbáltatás, amelyet nem sikerült (a rendelkezésre álló narratív eszközök segítségével) értelemtelemi élménnyé alakítani, így az alany ebben a formában inkorporálja, aminek következtében később felszínre tör (Bernet, 2000; Gusich, 2012). A traumatikus benyomások függetlenek a társadalmi keretezéstől: a szubjektum életrajzi komplexumában lehorgonyozott, saját, belső logikájukat követik. Ennek megfelelően a traumák a szenvedés egy további fenomenológiai dimenzióját jelölik ki: nemcsak a jelenbeli társadalmi torzulások lehetnek felelősek azért, hogy nem találunk megnyugtató narratívákat, hanem a feldolgozatlan nehézségek múltbeli tapasztalatai is akadályozhatják az adekvát értelemkonstrukciót. Ennyiben a jelenbeli társadalmi torzulások, valamint a múltbeli szenvedés nyomai szétszálazhatatlan komplexumot alkotnak. A szenvedés mint megmagyarázhatatlan értelemvesztés soha nem kizárólag a kudarcos interszubbektív narratívák vagy a korábbról származó, feldolgozatlan szenvedések felbukkanásának eredménye, sokkal inkább a kettő keveréke.

⁷⁸ Bár nem minden társadalmi okokra visszavezethető szenvedés válik traumává, mindig van esély a traumatizálódásra, ha egy megpróbáltatást tabusítanak és így interiorizálódik. Továbbá nem minden trauma a társadalmi torzulások következménye (pl. súlyos betegség ugyanúgy okozhat megmagyarázhatatlan szenvedést), mégis nehéz elképzelni olyat, ami teljesen független a társadalmi környezettől: legalábbis közvetve (pl. a szenvedést övező közöny miatt) a legtöbbjük társadalmilag kontextualizált.

Kiüresedett szociabilitás – a késő modern egzisztencia társadalmi fenomenológiája

Az emancipációs hálózatok részleteinek kidolgozásához elsőként azokra a diszfunkciókra és torzulásokra kell reflektálni, amelyek aláássák az értelemfeltel szenvedésnarratívák konstrukcióját – az ezeket kezelni hivatott „kvázi-terápiás” hálózati praxisok csak akkor válhatnak hatékonyá, ha célzottan ezen konstellációkhoz kapcsolódnak. A késő modernitásban számos tényező járulhat hozzá azoknak a társadalmi kapcsolatoknak a korlátozásához és felszámolásához, melyekben megnyugtató narratívák születhetnek – más szóval, ahhoz, hogy a fájdalmas vagy distresszel terhelt élethelyzetek egzisztenciális szenvedéssé alakulnak át. A megbízható interszjektív relációk hiánya nemcsak óriási terhet ró a fájdalom és distressz objektív okainak szintjén operáló intézményekre (melyek egyedülként lesznek felelősek a szenvedés csökkentéséért), hanem a szjektumokat is különösen kiszolgáltatottá teszi. Ebben a fejezetben az üres szenvedés három, korábban kidolgozott ideáltipikus mintázatát tekintem át: a kommunikáció és az újraelosztás – abszolút domínium horizontjának kialakulásával összefüggő – depresszív mintázatait (első és negyedik fejezet); a hagyomány és az elismerés – negatív integrációval összefüggő – szorongásteli torzulását (második és ötödik fejezet); valamint a humán és nem-humán aktánsok által alkotott cselekvőhálózatok – a fájdalom és a vágy kezeléséért felelős ön-tárgyasító biomedikális éntechológiákkal összefüggő – addiktív mintázatait (harmadik és hatodik fejezet). Az áttekintés célja, hogy a modernizáció e különböző torzulásait egy koherens kordiagnózissá gyúrjam össze.

A szenvedéshez fűződő premodern viszonyt a vallási naturalizálás (és kultiválás); az instrumentális világi idő hiánya (kiegészítve a túlvilági megváltás horizontjával); valamint egy nyomasztó, ám mindenütt jelenlévő interszjektivitás keretezte. A kora újkorra e paraméterek jelentősen átalakultak: a szenvedés vallási igazolása megrendült; megjelent az instrumentális időhorizont (az üdvtörténeti mellett); az interszjektivitás sűrű maradt, de egyúttal versengővé is vált. Ez az ambivalens mintázat egészen addig fennmaradt, amíg a paradoxonokat fel nem oldotta az abszolút domínium tulajdon-modelljének elterjedése. Ettől kezdve a szenvedés társadalmi keretezése elválaszthatatlan volt a tulajdonlástól: a vallásos perspektívát felváltotta egy instrumentális keretezés (ami azt sugallja, hogy a szenvedés értelmetlen, tehát kiküszöbölendő a rendelkezésre álló erőforrások mértékében); az időtudat szekularizálódott (az üdvtörténeti idő megszűnt, míg a felhalmozás instrumentális temporalitása dominánssá vált); az interszjektivitás az erőforrásokért folytatott társadalmi versengésre redukálódott (ami a másiktól való elidegenedést vont magával). Ennek következtében a szenvedést implikáló tapasztalatok is teljesen új keretbe ágyazódtak: míg a premodernitásban vallási perspektívából értelmezték azokat, ennyiben narratív módon kezelték a szenvedést; a modernitásban technológiai megoldásokat kerestek, miközben a szenvedés értelmét – a jövőbe való befektetés vagy a felhalmozásért hozott áldozat meritokratikus igazolási narratíváitól eltekintve – elhanyagolták. Ez a szenvedés „kiüresedésének” első dimenziója: a szenvedést csökkenteni hivatott technológiai megoldások keresése közben a modernitás lemondott a transzcendentális vigasztaló narratívákról, vallási és metafizikai képtelenségként könyvelve el azokat.

A társadalmi integráció legfontosabb dimenziói alkalmazkodtak e korlátokhoz: az anyagi és szimbolikus javak mentén versenyterületek (mezők) alakultak ki; a mediatisált kommunikáció rendszerei pedig a hatékonyság, a nyereségesség és a funkcionalitás kizárólagos logikáját tökéletesítve terjedtek el. Még ha e társadalmi struktúrák nem is eredményeznek szükségszerűen szenvedést (már csak azért sem, mert egyre hatékonyabb módszereket biztosítanak az objektív okok felderítéséhez és megszüntetéséhez), mivel elhanyagolják a szenvedés narratív aspektusát, technológiai megoldásaik kudarca a reménytelenség új, nyomasztó formájával fenyeget. Ezt a

lehetőséget példázza a depressziós életvilág megszületése és elterjedése. Azokban a mezőkben, amelyeket a konvertálhatatlan tőkék, az egyenlőtlen verseny, az arrogáns illúziók, a szegregáció és a közöny jellemez (vagyis az amorális piaci verseny kizárólagos logikája), megnő a bizonytalanság, az elismeréstől való megfosztottság, a negatív kollektív identitások és a tehetetlenség tapasztalatának az esélye. Továbbá az interakciók által koordinált együttműködés azon formáiban, amelyek vagy túlságosan bonyolult, diszkreditált médiumokra, vagy inkompetens, fragmentált beszédaktusokra támaszkodnak (a funkcionális hatékonyság kizárólagos logikája által vezérelve), a depresszív hangulat kialakulásának szintén nagyobb az esélye. Az ilyen társadalmi hálózatokban az egyén meg van fosztva az értelemtelem narratíváktól és a létrehozásukat lehetővé tevő interszubjektivitástól, ezért a nehézségek nagyobb valószínűséggel alakulnak át üres szenvedéssé.

A fenti átalakulásokat a késő modernitásban kiegészíti az igazodás motiváció pozitív mintázatainak fokozatos eltűnése. A klasszikus modernitás olyan integrációs mechanizmusai, mint a funkcionálisan differenciált munkamegosztás, a jogi-bürokratikus legitimáció, a racionalizált életvilág vagy az adaptív rendszerek ígéretes várakozási horizontot teremtettek: a szociabilitás hatékonyabb, igazságosabb és összességében előnyösebb formáira való hivatkozással indokolták a premodern világképek és struktúrák feladását. Ugyanez azonban nem mondható el azokról az adaptációs technikákról, amelyek a késő modernitásban jelentek meg, fokozatosan háttérbe szorítva a klasszikus integrációs mechanizmusokat. Bár az információfeldolgozáson és a kockázatkezelés reflexív formáin alapuló globális hálózatok a rendkívül kiszámíthatatlan és kontingens globalizált világhoz való alkalmazkodást támogató eszközöket nyújtanak, mégsem ígérenek stabil megoldásokat vagy kiszámítható várakozási horizontot. Ilyen remények nélkül az igazodás motiváció kizárólagos forrása a félelem marad, ami a szociabilitás kiüresedésének második dimenzióját fejezi ki. A késő modernitásban nemcsak a szenvedéstapasztalatot értelemtelem keretekbe beágyazó vigasz transzcendentális narratívái hiányoznak, hanem azokba a szakértői diskurzusokba vetett hit is, amelyek a szenvedés objektív okainak felszámolásáért hivatottak felelősséget vállalni.

Ebből a szempontból a (redisztribúció és a kommunikáció integrációs logikáján alapuló) mezők vagy rendszerek helyett a rutinok és a reflexivitás, a szeretet, a szolidaritás és a jogi elismerés hálózatai válnak a nehézségek narratív keretezésének központi platformjaivá. Azokban az esetekben, ahol ezek a hálózatok tabudöntőgető, kiszámíthatatlan, nem támogató módon szerveződnek, miközben egy hedonista, nihilista, moralizáló vagy megbélyegző kultúrára támaszkodnak, a negatív integrációból eredő félelem általános tapasztalattá válik: dogmákon alapuló rutinok, relativizmusban elveszett reflexiók, bizonytalan szeretet, közönyös közösségek, kiszámíthatatlan jogi intézmények – mindez csak néhány példa a bizalmi válsággal jellemezhető társas környezetre. Az ehhez hasonló közegekben a többiek nem tűnnek megbízható támasznak: vagy maguk is kockázatként jelennek meg, vagy legfeljebb közönyös megfigyelőnek tűnnek. Ilyenformán e konstellációkban a félelem eloldódik a konkrét eseményektől és indikátoroktól, és az egész világot szorongásteli módon átkeretezi. Míg az abszolút domínium tulajdonsámból fakadó struktúrák és interaktív minták kiüresítették a megnyugtató narratívák kínálatát azáltal, hogy minden olyan értelmezést diszkreditáltak, ami a társadalmi versenyen (ez a társadalmi világ „végső igazságát” hivatott kifejezni) és a tudományos diskurzusokon (ez pedig a természet „végső igazságát”) kívül születik, addig a negatív integráció hálózatai eltörlik a biztonság és bizalom alapjául szolgáló társas viszonyok lehetőségterét. Minthogy a várakozási horizontnak többé nem képezik részét a megbízható interszubjektív és intézményi relációk, így a bizonyosság fenomenológiai alapjai is meginognak.

A szociabilitás kiüresedésének harmadik dimenziója a fájdalomkezelés technológiáinak és a hatalom megalapozásának átalakulásához kapcsolódik. A premodern hatalom a fájdalomokozás aktusán alapul, miközben a betegségekből eredő fájdalomra kezelhetetlen, egyúttal megváltoztathatatlan adottságként tekint. A civilizációs folyamat fokozatosan átformálta mindkét dimenziót: a közvetlen erőszak kiszorult mind a nyilvános, mind a privát szférából, míg a fájdalom kontrollálható nehézséggé vált. Ezek az átalakulások azonban nem számolták fel a korábbi ambivalenciákat: a hatalom és a fájdalom közti ontológiai kapcsolat nem szűnik meg, miközben a biomedikális technológiák messze nem képesek a fájdalom maradéktalan kontrolljára. Olyan konstelláció alakult ki, amelyet a tartósan fennálló, kezelhetetlen fájdalom fenyegetése árnyékol be. Ezt a fájdalmat nem direkt okozzák a hatalom képviselői, hanem indirekt módon jön létre: a megszüntetésére tett biomedikális ígéret ellenére létezik. Ilyenformán közvetett módon alapozza meg a hatalmat: nyomában egy formális, egyúttal diffúz, beazonosíthatatlan autoritás vésődik be. Ennek nincsenek konkrét képviselői, akik akaratlagosan bántanak szubjektumokat. A fájdalom nem szándékolt következményként, indirekt módon magad fenn, amiatt, hogy – a hegemon pozícióban lévő – illetékesek hagyják létezni. Ebben a konstellációban az alárendeltség paradox tapasztalata születik meg, kifejezve a szenvedés kiüresítésének harmadik dimenzióját. A hatalom gyakorlói semleges szakértőként pozícionálják magukat, akik kizárólag objektív, racionális indokok alapján hoznak döntéseket. A tekintélyük megkérdőjelezhetetlen, mivel a biomedikális paradigmát megalapozó tudományos diskurzusok hegemoniáján alapul. Következésképpen azok, akik ebben a konstellációban szenvednek, zavarba ejtő helyzetben találják magukat: a fájdalom kontrolljára hivatott szakértők magukra hagyják őket (amennyiben a biomedikális technológiák kudarcot vallanak, a pozitívista keretek között nincs alternatív gondoskodási forma), miközben minden más diskurzust kiiktatnak (amelyekről úgy vélik, hogy veszélyeztetik a biomedikális paradigmát). A gondoskodás kiüresített narratív terében a fájdalomkezelés ön-objektíváló horizontja jön létre: a szubjektum nem tehet mást, mint hogy igazodik a fennálló hatalmi struktúrákhoz, és kísérletezik a nyugtató, hangulatjavító és tudatmódosító technológiák optimális kombinációjával.

Ebben a konstellációban az eldologiasodás és az információs társadalom gyorsuló cselekvőhálózatai meghatározó szerepet játszanak. A biomedikális paradigma kizárólag a fájdalom kezelésének technológiai módjait hagyja jóvá, és mivel hegemon diszkurzív autoritássá válik, a szenvedés bármely formáját a saját keretei szerint keretezi át. Ennek következménye, hogy a fájdalomkezelés technológiai válaszai a szenvedés kezelésének általános modelljévé válnak. Azonban ez a paradigma paradoxonná válik a technikai úton kezelhetetlen szenvedések esetében. Amikor az egzisztencialista dilemmákat vagy az identitáskonstrukció nehézségeit tárgyiasító módon kezelik, komplexitásuk az öröm és a fájdalom bináris szemantikájára redukálódik. Mivel az ilyen eldologiasító hálózatok az egyén társadalmi környezetének domináns tényezőjévé válnak, a cselekvők nem tehetnek mást, mint hogy alkalmazkodnak logikájukhoz, és önmagukhoz is – a hangulatok technológiai kontrollján alapuló – instrumentális viszonyt alakítanak ki. Ez lesz annak az addiktív viselkedési mintázatnak az alapja, ami az öröm és a fájdalom korlátlan kontrollálásának illúzióján alapul. Az irányítás megszerzésének célja, egy általánosan eldologiasító környezetben, végső soron ön-objektíváló, hibrid szubjektivitásokat eredményez, amelyek a technológiai mediátorok köré szervezett cselekvőhálózatokba ágyazódnak. E konstellációkban a szubjektumok részben interiorizálják az automata szerepét, miközben megpróbálják kiterjeszteni cselekvőképességüket, legalább az adott keretek között. Az olyan különböző hatások, mint például az információ nivelláló logikája vagy a gyorsulás folyamatos nyomása szintén hozzájárulnak ezekhez a konstellációkhoz, azáltal, hogy beszűkítik a narratív jelentéskonstrukcióhoz szükséges teret. Mindezek következtében maga a narratívákon keresztül konstruált én lehetősége is

kérdéssé válik: ami megmarad, az az öröm- és a fájdalomérzet optimalizálása a rendelkezésre álló technológiai eszközökkel.

E harmadik dimenzió esetében a késő modern lét kiüresedése a szubjektum szintjén következik be. Mivel hiányoznak a nehézségeket értelmezését lehetővé tevő, kulturálisan megformált, narratív eszközök, valamint az értelemadás potenciális partnerei, az egyének inkorporálják ezeket a korlátokat és kompromisszumot kötnek: a rendelkezésre álló technológiai eszközökre támaszkodva keresnek megoldást. Az első kettővel együtt, e három dimenzió fejezi ki azokat a különböző strukturális korlátokat, amelyek hozzájárulnak az egzisztenciális válságként manifesztálódó szenvedés növekvő valószínűségéhez a késő modernitásban. Összefoglalva, a késő modernitást a szenvedés egy sajátos formája terheli, ami azoknak az interszubjektívításoknak a felbomlásával függ össze, amelyekben a vigasztaló narratívák megszülethetnének, és – ami talán még fontosabb – a gondoskodás etikai viszonyaiban alkalmazhatók lennének. Ennek megfelelően azoknak a gyakorlatoknak, amelyek a késő modern, „üres szenvedés” kezelését célozzák, e strukturális korlátokkal is foglalkozniuk kell. E nélkül az objektív nehézségeket kezelő hálózatok kiépítésére irányuló erőfeszítések potenciálisan hiábavalóak maradnak, azon hatások miatt, amelyek kiüresítik a nehézségeknek való interszubjektív értelemadás kulturális, társadalmi és szubjektív szintjeit. A következő szakaszban a kortárs terápiás gyakorlatok lehetőségeit és korlátait ebből a szempontból tekintem át.

Az egyéni traumáktól a társadalmi diszfunkciókig – a pszichoterápiákon innen és túl

A szenvedés különböző formáit kezelő technikának hosszú története van. A premodern közösségek elsősorban vallási vagy misztikus kollektív rítusokra támaszkodtak, amelyek egy adekvát értelmi keret megalapozásáért voltak felelősek (Durkheim, 1995). A modernitásban funkcionálisan differenciált, szakértői intézmények veszik át a különböző megpróbáltatások miatt összeomló életvilág helyreállításának feladatát. Az egyes intervenciós formák az alapján különböztethetők meg egymástól, hogy milyen területre fókuszálnak: ez lehet kizárólag a szubjektum (pszichoterápia) vagy annak társadalmi környezete (szociális munka). A következő szakaszban a legnagyobb hatású pszichoterápiás megközelítések közül tekintek át néhányat, abból a szempontból, hogy milyen tanulságokkal szolgálnak az üres szenvedés kezeléséhez. Zárásként pedig a kortárs szociális munka elméleteket vizsgálom meg, hasonló perspektívából.

A freudi pszichoanalízis szerint a szubjektum olyan fejlődési folyamatok során formálódik, amelyek között a biológiai ösztönkésztetések, a normatív szabályozások, valamint e két forrás feszültségéből fakadó hatások egyaránt megtalálhatók. A személyiség struktúrái e keretek között alakulnak ki: ahogy differenciálódik a tudatalatti ösztönén (id), a tudatos én (ego) és a felettes én (szuperego), úgy teremődik meg a színpad a lehetséges belső konfliktusok számára. Ha e különböző szinteken megjelenő szándékok és motivációk összeegyeztethetetlenek, szorongás vagy „neurózis” alakulhat ki, amit az olyan – eredetileg énvédő – mechanizmusok is fokozhatnak, mint amilyen az elfojtás, a tagadás, a projekció, a szublimálás vagy a racionalizálás (Freud, 1952). Ebben az elméleti keretben a szenvedéstapasztalatokat az id, az ego és a szuperego közötti megoldatlan belső feszültségekkel magyarázzák. Ezért a terápia során ezek gyökereit próbálják feltérképezni a biográfiai komplexumban, egyúttal korrigálni az én-fejlődés torzult pályáit. E folyamatban a terapeuta a terápiás interakcióra támaszkodik: a nyelvi hibák, a viselkedés és a beszéd ellentmondásai, valamint az áttétel és viszont áttétel interszubjektív dinamikája alapján

következtet az én tudatos és tudatalatti szintjein felbukkanó torzulásokra, így készítve elő azok átdolgozását (Corsini és Wedding, 2008: 15-59; Sharf, 2010: 28-82).

A 20. században kialakult pszichoterápiás irányzatok többsége ezeket az alap gondolatokat fejleszti tovább különböző irányokba. A két talán legbefolyásosabb kortárs megközelítés, a kognitív és a személyközpontú terápiák a belső konfliktusok alternatív konceptualizációján alapulnak. A kognitív terápia megközelítése szerint a valóság percepcióját a dolgokkal és másokkal való folyamatos interakción alapuló tanulási folyamat alakítja. Ennek eredményeként „automatikus gondolatok” mintázatai alakulnak ki, melyek sémákat biztosítanak a világ és az én értelmezéséhez is. Ebben a keretben a szenvedéstapasztalat elválaszthatatlan a maladaptív tanulási folyamatoktól. A negatív események túldramatizálása, valószínűségük túlbecslése vagy az elismerést megvonó visszajelzések túlhangsúlyozása – mindez csupán néhány példa arra, hogyan alakulhat ki egy általánosan kiüresedett, negatív értelmezési keret, anélkül, hogy annak a szubjektumok tudatában lennének (Beck, 1967). A kapcsolódó terápia célja ennek megfelelően az automatikus gondolatok azonosítása és reflektív átdolgozása: a terapeuta segít felismerni ezeket, és technikákat kínál leküzdésükhöz. Mindez végső soron a valóság percepció sémáinak újratanulásához vezet (Corsini és Wedding, 2008: 263-291; Sharf, 2012: 373-389).

A személyközpontú terápiák megközelítése szerint a személyiség- és mentális zavarok az énkép és a társadalmi értékelések közötti rejtett konfliktusokban gyökereznek. Míg a jól működő szelf képes a kritikus véleményeket úgy kezelni, hogy elfogadja vagy elutasítja őket (saját megítélése alapján), addig a bizonytalan szubjektumok az én totalitását fenyegető, abszolút veszélyként érzékelnek minden visszajelzést. Következésképpen, az ilyen cselekvők elveszítik a környezetükkel való dinamikus kapcsolat fenntartásának képességét: vagy bezárkóznak egy elszigetelt világba, vagy alárendelik magukat a valós vagy képzelt külső perspektívának. A szenvedés ebben az összefüggésben egy olyan fejlődési folyamattal függ össze, ami – a feltétel nélküli elfogadáson alapuló bizalmi kapcsolatok múltbeli és a jelenbeli hiánya miatt – érzelmi bizonytalanságot szül. A kapcsolódó kezelés ezeknek a hiányzó kapcsolatoknak a pótlására összpontosít, lehetővé téve a szubjektum „érzelmi felnövést”. A beavatkozás kulcselemei közé tartozik a feltétel nélküli elfogadás és a szubjektum támogató megértése (Rogers, 1959). Egy ilyen elfogadó és megbízható interszubjektív keretei között nyílik lehetőség a szelf határainak átrajzolására, és a társas környezethez való dinamikus kapcsolódásra. A korábbi – túlságosan defenzív vagy túlságosan alárendelt – viszonyok helyébe, ekkor egy autonóm, egyszersmind rugalmas interszubjektív léphet (Corsini és Wedding, 2008: 141-181; Sharf, 2010: 211-221).

A pszichoanalízis, a kognitív és a személyközpontú terápiák, ha nem is a teljesség igényével, de átfogó képet festenek a kortárs terápiás gyakorlatok paradigmatis szemléleti kereteiről és intervenció alapelveiről. Ezért a pszichoterápiás szemlélet korlátjaira és lehetőségeire rámutathatunk a segítségükkel. A pszichoterápiás intervenciók azokat a fenomenológiai torzulásokat próbálják korrigálni, amelyek korábbi fejlődési, tanulási vagy szocializációs folyamatokból erednek. Előfeltevésük, hogy a szenvedés jelenbeli formái a múltban megoldatlanul maradt belső feszültségekben vagy torzulásokban gyökereznek: a pszichoanalízis esetében az id és a szuperego közötti konfliktust; a kognitív terápia esetében a maladaptív, negatív automatikus gondolatokat; a kliensközpontú terápia esetében a szelf határainak bizonytalanságát tartják felelősnek a szenvedésért. Bár e terápiás megközelítések nem hanyagolják el teljesen az interszubjektív komponenst, az mégis látens marad: annak ellenére, hogy a szuperego a társadalmi normák leképződése; az automatikus gondolatok elválaszthatatlanok a kollektív értelmezési sémáktól; az én bizonytalanságai pedig szorosan összefüggenek az elismerés és

megértés hiányával, a szélesebb társadalmi környezet (beleértve a kapcsolathálózatot, az intézményeket és a struktúrákat) a pszichoterápiák vakfoltjában marad.

Következésképpen, egy esszencializáló oksági modell érvényesül: miközben a pszichoterápiás beavatkozások a szubjektum által belsővé tett – jelentős részben – társadalmi eredetű torzulások korrigálására törekcsenek, a formatív szerepet betöltő társadalmi környezet nagyrészt figyelmen kívül hagyják. Annak ellenére, hogy az önreflexió, az énkép és az érzelmi mintázatok óhatatlanul beágyazódnak adott hálózati konfigurációkba (az eltérő interszubjektív konfigurációk a világhoz való viszonyulás különböző kereteit jelölik ki), a pszichoterápiák paradox módon azt feltételezik, hogy a specifikus terápiás interakcióban, az interakción kívül is érvényes, ennyiben kontextusfüggetlen, átalakulások zajlanak le. E hallgatóságos előfeltevés azon az elgondoláson alapul, hogy a szelf terápiás interakcióban történő formálása a szubjektum lényegi (esszenciális) szerkezetét érinti, és emiatt az intervenció hatása a terápiás reláción kívül is érvényesül. Mindeközben kérdéses, hogy egy alapvetően torzult hálózati, strukturális és intézményi viszonyokkal jellemezhető életvilág totalitását mennyire tudja egy óhatatlanul ideiglenes, zárványszerű terápiás kapcsolat ellensúlyozni.

A pszichoterápiás szemlélet háttérében meghúzódó korlátok és paradoxonok leküzdése érdekében a szubjektum esszencialista fogalmát egy társadalmilag kontextualizált, alternatív megközelítéssel kell felváltani. Ami a pszichoterápia számára belső konfliktusnak tűnik, az egy nem-esszencialista megközelítésben az interszubjektivitás belsővé tett torzulásaként értelmezhető újra. E perspektívából nézve, a személyiség- és mentális zavarok nem a szubjektum „belső”, „lényegi” tulajdonságai, hanem a formatív társas kapcsolatok torzulásának lenyomatai. Ilyenformán a terápia hatékonysága is korlátozott marad mindaddig, amíg esszencializáló, nem pedig interszubjektív modellben tekint tárgyra. Az id és a szuperegó tabusított belső feszültségei; a szorongató, kényszeres vagy kilátástalan kollektív beidegződések; és a hiányos elismerés mintázatai – mindezek nem kvázi-természeti „adottságok”, hanem sajátos társadalmi konstellációk függvényei. Ahhoz, hogy ezeket teljességükben megragadhassuk, az interszubjektivitás pszichoterápia által önkényesen leszűkített körén – vagyis az elsődleges gondozói és gyerekkori kapcsolatokon, valamint az privát szférán és az intimitáson – túl, a társadalmi világ egészét figyelembe kell venni. Ebbe beleértendő az újraelosztás különböző mezői és a mediatizált rendszerek által kijelölt kényszerstruktúrák; a hagyományokon és szakértelmen alapuló intézmények; a kommunikatív viszonyok; az elismerés és szolidaritás morális ökonómiaja; a jogi elveket és gyakorlatok; valamint a tárgyak technológiai kontextusa. Mivel a szubjektum konstitúcióját befolyásoló, potenciálisan torzító társadalmi mechanizmusok mindezen szinteken megjelenhetnek, ezért a korrekciós mechanizmusoknak is e tág horizontból kell kiindulniuk.

Nyilvánvaló, hogy ez a megközelítés első ránézésre összeegyeztethetetlen a pszichoterápiás interakció logikájával, ami az individuum szintjén történő intervencióra fókuszál. Ha a szubjektum esszencialista modelljét egy társadalmilag kontextualizált modell váltja fel, akkor a társadalmi világ totalitásával összefüggő torzulások korrekciójára egyetlen diadikus terápiás kapcsolat nem tűnik megfelelőnek. Ehelyett egy olyan kvázi-terápiás praxis válik szükségessé, ami a társadalmi környezet totalitását célozza meg. Egy ilyen gyakorlat a szubjektum újrakonfigurálását nem az egyéni mentális attribútumok, hanem a környezetet alkotó hálózatok átalakítása révén képzei el: ha a múltbeli és a jelenbeli elnyomó, félelmetes vagy megbízhatatlan kapcsolatok felől a nyílt, biztonságos és megbízható kapcsolatok irányába történik elmozdulás, úgy az új környezetben a szubjektum – egy kevésbé vagy egyáltalán nem torzító társadalmi térhez igazodva – maga is belső feszültségekkel kevésbé terhelt formában születhet újjá.

Korlátjaik mellett ugyanakkor a pszichoterápiás gyakorlatok számos olyan belátást is tartalmaznak, ami orientálhatja az emancipatórikus hálózati intervenciót. A pszichoanalízis perspektívájából a tudatalatti interszubjektív feszültségekre reflektálhatunk: ahogy a pszichoanalízis a szubjektum rejtett belső konfliktusait igyekszik feltárni, úgy az annak mintájára elképzelt hálózati praxis, a múltbeli és jelenlegi látens interszubjektív konfliktusok feltárására irányulhat. Az ilyen kollektív reflexió lehetőséget nyújthat arra, hogy elmerüljünk társas kapcsolataink múltjában, és feltárjuk azokat a ki nem mondott strukturális feszültségeket, amelyek torzítják az interakciókat. E hálózatok kritikai nyilvánosságként működnek: lehetőséget biztosíthatnak a kölcsönösségen alapuló, kollektív önértelmezésre, amelynek célja az egyéni és a társas identitás, múltban gyökerező ellentmondásainak és paradoxonjainak azonosítása. A kognitív terápia alapján a kollektív értelmezési sémákra reflektálhatunk: ahogy e terápia felderíti az automatikus gondolkodási sémáink maladaptív elemeit, egy kvázi-terápiás hálózat lehetőséget kínálhat a társadalmi adaptáció átvilágításához. Egy ilyen értelemben funkcionista önreflexió nemcsak azt tárhatja fel, hogyan konstruálódnak a külső kihívások egy közösség tagjai számára, hanem az alkalmazott adaptációs technikák költségeit és következményeit is. Ennek megfelelően lehetőséget nyújt a kollektív rutinok és értelmezési sémák vakfoltjainak és diszfunkcionalitásainak feltárására. A személyközpontú terápia perspektívájából a biztonságos és megértő környezet megteremtésén dolgozhatunk: ahogy e terápiák célja a bizalom és az elismerés hiányzó tapasztalatainak pótlása, úgy az ezek mintájára elképzelt kvázi-terápiás hálózatokban is kialakítható olyan környezet, amelyben a szubjektum biztonságosan kísérletezhet a határaival. E hálózatok célja nem a rejtett feszültségekre vagy diszfunkciókra való reflexió, inkább egy kevésbé torzított társadalmi tér belsővé tétele. Esetükben kulcsszerepet játszik az autonómia lehetőségfeltételeinek megteremtése.

Az emancipatórikus hálózatok kritériumai e pszichoterápiás párhuzamok alapján rajzolódhatnak ki. Ezek egyszerre működhetnek a múltbeli és jelenlegi konstelláció látens paradoxonjaira irányuló reflexió platformjaként, valamint a torzult formatív tapasztalatok biztonságos interszubjektivitásban való átkeretezésének felületeként. Az alternatív hálózati konfigurációk egyfelől új referenciapontként szolgálhatnak: mind a múlt, mind a jelen torzulásai összevethetők velük. Másfelől az új hálózatok otthont adhatnak a re-szocializáció folyamatának, amennyiben olyan komplementer társadalmi kapcsolatokat teremtenek, amelyek helyettesíthetik vagy legalábbis kiegészíthetik a torzult kötések. Ez utóbbi célból a kommunikáció és versengés; a rutinok és szakértelem; a szeretet, szolidaritás és jog; valamint a technológiaként szolgáló mediátorok hálózatainak olyan változatait kell azonosítani, amelyek nem csupán mentesek a késő modernitás strukturális torzulásaitól, hanem egyenesen azok kontrasztjaként szolgálnak. Amennyiben az „üres szenvedés” hálózataihoz kapcsolódnak, az ilyen emancipatórikus kötések a kvázi-terápiás hatás lehetőségét hordozzák magukban. Az alábbi táblázat erre gyűjt össze néhány példát.

Üres szenvedés dimenziói	Társadalmi torzulással jellemezhető hálózatok	Kapcsolódó emancipatórikus kötések		
		a látens társadalmi konfliktusokra történő reflexió hálózatai (a pszichoanalízis logikája)	társadalmi diszfunkciókra reflektáló hálózatok (a kognitív terápia logikája)	hiányzó elismerési tapasztalatokat bepótló hálózatok (személyközpontú terápia logikája)
Depresszív integrációs	konvertálhatatlan tőke, erőforrás	forradalmasító illúzió	kooperatív illúzió	pacifikált redisztribúció/

formák harmadik táblázat)	(vö. hiányos, méltánytalan mezők / traumatizált, nem evilági, közönyös illúziók / szegregált, tekintélyelvű habitus			nagyvonalú habitus
	túlságosan komplex, diszkreditált rendszerek / stigmatizált, inkompetens, fragmentált, inkoherens kommunikatív cselekvés / sikertelen, moralizáló életvilág	megegyezésre törekvő és mutakozást lehetővé tevő kommunikáció	mentoráló, pedagógiai kommunikáció	önkorlátozó rendszerek, nyitott életvilágok
Generalizált szorongás hálózatai negyedik táblázat)	(vö. a reflexivitás korlátjai: a kapcsolódás és szétkapcsolódás merev mintázatai / túlpörgetett hálózati dinamika, hiányzó vertikális kötések / a kötések kölcsonössége alacsony szintű	pragmatikus, reformista reflexivitás	stratégiai, kalkulatív reflexivitás	megbízható szakértői intézmények, relaxáló rutinok
	az elismerésmegvonás aspektusai: klikken átívelő kötések hiánya /klikkek tagjainak nincs közös hálózata / alacsony hálózati heterogenitás / fragmentált kapcsolatok / a kontrollrezsimek gyakori változása / a vertikális kapcsolatok alacsony sűrűsége	inkluzív szolidaritás	haszonelvű szolidaritás	méltányos és transzparens jogrendszer, megbízható intimitás
Az addikció cselekvőhálózatai (vö. hatodik fejezet)	eldologiasító társadalmi- technológiai környezet	dekonstrukcionista platformok	környezettudatos, technika-kritikus információs hálózatok	információs filterek, virtuális intimitás

6. táblázat: Néhány példa az emancipatórikus hálózati kapcsolódásokra

A depresszív társadalmi környezetet a versengő és kommunikatív integrációs mintázatok bizonytalan, elismeréshiányos, pesszimista, önvádoló, ellenőrizhetetlen és merev formái alkotják. Ha az ilyen értelemben depresszív versengő hálózatok olyan emancipatórikus kötésekhez kapcsolódnak, amelyek a *status quo* megújításának „forradalmi” eszméin alapulnak, akkor az elviselhetetlen látens hatalmi struktúrák láthatóak lesznek, és leküzdésük elérhető céllá válik; ha olyan kötésekhez kapcsolódnak, amelyeket kooperatív illúzió jellemez, akkor maga a kegyetlen versengés logikája kérdőjeleződik meg, és megnyílik az út a meglévő gyakorlatok átértékelése előtt; ha pedig olyan kötésekhez kapcsolódnak, amelyeket pacifikált, nyugvópontra jutott – és ennyiben legitim – redisztribúciós viták jellemeznek, akkor a megrettent habitus helyén egy felszabadult jöhet létre. Ha a depresszív kooperatív hálózatokhoz olyan emancipatórikus kötések kapcsolódnak, amelyek egyszerre teszik lehetővé a különböző nézetek közti közvetítést és az egyéni megmutatkozást, akkor a kommunikatív cselekvést torzító hierarchiák felfüggeszthetők; ha edukatív kötésekhez kapcsolódnak, akkor az adaptív kompetencia javulhat; ha pedig önkorlátozó, a saját gyarmatosító tendenciáiknak határt szabó kontrollrezsimekhez kapcsolódnak, akkor egy nyitott életvilág internalizálódhat (amely nem gyanakvó a mediatizált kommunikációval szemben, és nem is zárkózik be a dogmatizmus különböző formáiba).

A szorongás hálózatai a tabusító, kiszámíthatatlan, közönyös, kulturálisan egyoldalú (hedonista, nihilista, moralizáló, stigmatizáló) torzulási mintázatokkal jellemezhető identitáskonstrukciós és elismerési hálózatokból épülnek fel. Ha az ilyen értelemben generalizált szorongást valószínűsítő, merev és túlterhelt reflektív hálózatok pragmatikus alapon nyugvó kötésekhez kapcsolódnak, akkor a régóta őrzött sérelmek helyett a közös célokra lehet koncentrálni; ha stratégiai-kalkulatív racionalitás által koordinált kötésekhez, akkor a rugalmasság javításával optimalizálhatók az együttműködés rigid keretei; ha pedig megbízható intézményi kötésekhez, akkor megnyugtató, ontológiai biztonságot nyújtani képes rutinok alakulhatnak ki. Ha a szorongást okozó elismerési hálózatok a befogadás új formáival kísérletező szolidaritási kötésekhez kapcsolódnak, akkor a zárt klikkekben keletkező, korábban feloldhatatlan konfliktusok újra tárgyalhatók; ha haszonelvű kötésekhez, akkor a közösség céltudatos fejlesztése a rend újfajta érzetét teremtheti meg; ha pedig a jóléti jogokat érvényesítő, igazságos joggyakorlaton alapuló intézményi kötésekhez, akkor az intim kapcsolatok tehermentesülnek, és lehetővé teszik az identitás szabad konstrukcióját.

Az addikció cselekvőihálózatai eldologiasító társadalmi-technológiai mediátorokból épülnek fel, miközben az ágenciát az ön-tárgyasítás kompromisszumos keretei közé szorítják. Ha ezek a cselekvőhálózatok az információs társadalom „dekonstrukcionista” platformjaihoz kapcsolódnak, akkor a technikai mediátorok automatizált működésének repedései szándékosan tovább mélyíthetők, lehetővé téve a látens alárendeltség elleni fellépést; ha a technológiai fejlődés tágabb következményeire fókuszáló információs hálózatokhoz kapcsolódnak, akkor a kompromisszumos, hibrid ágenciát életre hívó cselekvőhálózatokat ezek perspektívájából lehet átértékelni; ha pedig a releváns és irreleváns információk megszűrését, vagyis a „zajok” blokkolását lehetővé tevő technológiákhoz, akkor a virtuális tér korlátjai között, kölcsönös megértést ígérő kvázi-intimitások alakulhatnak ki.

Természetesen mindez csupán néhány elméleti példa az olyan emancipációs hálózatokra, amelyek képesek lehetnek a pszichoterápiás interakciókhoz hasonló kvázi-terápiás hatást reprodukálni – nem egy diadikus szakértői interakció keretében, hanem a hétköznapi cselekvéshelyzetekben. Ezen elméleti konstrukciók olyan hipotézisként foghatók fel, melyek teszteléséhez további empirikus kutatásra van szükség. Mégis, az előző fejezetek következtetései alapján megalapozottnak tűnik, hogy az „üres szenvedés” hálózataihoz kapcsolódva, az ehhez hasonló

emancipatórikus kötések az értelemnélküliség meghaladásának ígérését magukban rejtő, gondoskodó interszubbektivitásokat hozhatnak létre. Ha az ilyen emancipatórikus hálózatokat – a pszichoanalitikus, kognitív és személyiségközpontú terápiák hatásmechanizmusát reprodukálандó – a társadalmi konfliktusokra és diszfunkciókra való reflexió, valamint a hiányzó elismerési tapasztalatok hozzáférhetővé tétele szerint optimalizáljuk, akkor a szenvedés a hétköznapi interakciók szintjén, mintegy a hálózati konfigurációk nem szándékolt következményeként válik csökkenthetővé.

Az üres szenvedés kezelése – a késő modernitás strukturális paradoxonjainak meghaladása

A bevett pszichoterápiák korántsem az egyetlen inspirációs forrás az üres szenvedést ellensúlyozni hivatott emancipatórikus praxisok számára. Míg a legelterjedtebb pszichoterápiás megközelítések nem töreksenek a diadikus terápiás interakció és az én esszencialista modelljének meghaladására, több olyan irányzat is létezik, ami lépéseket tesz ebbe az irányba.⁷⁹ Még ha e megközelítések elmozdulnak is a pszichológiai redukcionizmus különböző formáitól, minthogy a szociabilitás korlátozott formáira reflektálnak csupán, a – társadalomelméletek által feltárt – tágabb társadalmi összefüggések vakfoltban maradnak számukra is. Ahhoz, hogy a monologikus szubbjektumfelfogással szemben megfogalmazott, társadalmilag konstruált szubbjektum modelljében rejlő potenciált kiaknázzuk a késő modern emancipatórikus praxisok számára, a szociális munka kortárs elméleteihez is fordulhatunk. Az alábbi szakaszban ezek közül azon irányzatokat tekintem át, amelyek szintén adalékkal szolgálhatnak az emancipációs hálózatok lehetőségfeltételeinek rekonstrukciójához.

A szociális munka klasszikus elméletei nagymértékben támaszkodnak a pszichoterápiás irodalomra: a pszichodinamikus és pszichoszociális modellek a kliens személyiségére és mentális zavaraira, valamint a társadalmi lehetőségek és a személyiségstruktúrák közötti dinamikára összpontosítanak; a humanista és egzisztencialista modellek az autonómia hiányára és az értelemvesztésre; a behaviorista és kognitív modellek a társadalmi korlátokhoz való alkalmazkodás nehézségeire. Mivel e megközelítések a bevett pszichoterápiákhoz hasonlóan (szubbjektív élményként) határozzák meg a szenvedést, ugyanazok a korlátok terhelik őket. A szociális munka alternatív iskolái közül azonban több is szakít ezekkel az előfeltevésekkel, miközben kísérletet tesz a társadalmi környezet részletekbe menő konceptualizálására: a szerepelméletek megterhelő vagy megbélyegző elvárások és társadalmi címkek következményeként magyarázzák a szenvedést; a relációs elméletek a hiányzó vagy nem megfelelő társas kapcsolatokra vezetik azt vissza; a rendszerelmélet a funkcionálisan differenciált társadalmi térbe való beilleszkedés hiányaként vagy elégtelenségeként magyarázza; a krízisintervenciós megközelítések az életút során bekövetkező válsághelyzetekhez (pl. gazdasági, egészségügyi) köti. Ezek az elméletek túllépnek a pszichoterápiák horizontján, minthogy a szenvedéssel foglalkozó intervenciót társadalomelméleti szinten alapozzák meg: a szerepek

⁷⁹ A legjobb példák erre a különböző csalárendszer-terápiák. E megközelítések szerint, mivel a mentális zavarok elválaszthatatlanok a nukleáris család interszubbjektív terétől, a terápiás beavatkozás sem kerülheti el, hogy az egyes alanyok helyett az egész családi rendszert célozza meg (Corsini és Wedding, 2008: 402-432; Sharf, 2010: 534-558).

átdolgozását; a közösségi kapcsolatok megerősítését; a társadalmi integráció elősegítését; vagy akut segítséget nyújtanak a vészhelyzetben (Payne, 1991; Teater, 2010).

Mégis, az üres szenvedés kordiagnózisa perspektívájából, e szociális munka praxisok hatóköre – a társadalmi reflexió beépítésére tett kísérletek ellenére is – korlátozott marad. Egyrészt a szociabilitásnak csak bizonyos aspektusait veszik figyelembe, ezért elmulasztják az interakciós, strukturális, intézményi és rendszerszintű kérdések átfogó kezelését. Másrészt egy olyan ponton maguk is kudarcot vallanak, ahol a pszichoterápiák: mivel nem reflektálnak beavatkozásaik nem szándékolt, strukturális következményeire, azt kockáztatják, hogy a fegyelmező-kormányzó biohatalom eszközeivé válnak (Rose, 1999b). Még ha a szociális munka szakértői tudásként alkalmazza is a saját maga által relevánsnak tekintett tudományos diskurzusokat, amennyiben elmulasztja a tágabb strukturális kontextusra irányuló önreflexiót, úgy hozzájárul a fennálló hatalmi torzulások újratermeléséhez (Epstein, 1999). E veszélypotenciál különösen fontos a szenvedés azon formái kapcsán, amelyek a késő modern látens strukturális torzulásokhoz és paradoxonokhoz kapcsolódnak: nevezetesen a – hiábavaló birtoklás, a negatív integráció és az eldologiasító fájdalom-menedzselés strukturális mintázataival összefüggő – depresszió, a szorongás vagy az addikció esetében. Azok a pszichoterápiás és szociális munka intervenciók, amelyek figyelmen kívül hagyják a látens strukturális összefüggéseket – miközben maguk is azok keretein belül működnek – azt kockáztatják, hogy kontraproduktívvá válnak: miközben kísérletet tesznek a társadalmi szenvedés különböző formáinak enyhítésére, saját működési módjuk révén, akaratlanul maguk is hozzájárulnak annak reprodukálásához.

Természetesen az effajta veszélyek a kortárs szociális munka elméletek számára sem teljesen ismeretlenek. Az osztály, etnikai vagy nemi alapú hatalmi egyenlőtlenségeket leleplező kritikai elméletek rendre megjelennek a „kritikai szociális munkák” horizontján. Ezek igyekeznek beépíteni a társadalmi szenvedés csökkentésére irányuló gyakorlatukba a különböző domináns strukturális egyenlőtlenségekre történő széleskörű kritikai reflexiót. Az intervenció közben és azon kívül is igyekeznek felhívni az érintettek és a szélesebb nyilvánosság figyelmét a látens újratermelési mechanizmusokra, ily módon járulva hozzá dekonstrukciójukhoz (Dominelli, 2002). E kísérletek magukban foglalják a szociális munka intézményi kereteire vonatkozó folyamatos kritikai reflexiót is: ahelyett, hogy vakon alkalmaznák a hozzáférhető szakértői tudásokat, az intervenció strukturális következményeit gyakorlati és szociálpolitikai szinten is igyekeznek elemezni. Ezen a ponton a szociális munka társadalomkritikai praxissá is válik, amely szüntelenül kritizálja az önkényes hatalmi relációk nyelvi és intézményi kifejeződéseit, és ellenáll a nyilvánosságban meg tapasztalható egyenlőtlenségeknek (Adams et al., 2002).

Bár a kritikai szociális munka ezen elméletei foglalkoznak a rejtett strukturális torzulások kérdéseivel, két értelemben mégis korlátozottak maradnak: egyrészt partikuláris normatív bázisra támaszkodnak, ami adott társadalmi csoport (pl. osztály, nem, etnikum) tagjainak szenvedéseire fókuszál⁸⁰; másrészt elmulasztják a kritizált strukturális viszonyok genealógiai átvilágítását. E hiányosságok korántsem mellékesek: a késő modernitásra jellemző strukturális torzulások egyszerre átfogó, és genealógiailag elmélyített elemzése nélkül csupán felemás kép alkotható a társadalmi szenvedés kiragadott formáiról. Sem a különböző társadalmi csoportokat sújtó szenvedések közös strukturális alapjai (ami a társadalmi csoportokon átnyúló szolidaritás bázisául szolgálhatna), sem pedig a különböző integrációs szinteken megfigyelhető torzulások tágabb összefüggései nem tárulnak fel (ami a társadalmi zavarok oksági megértéséhez nélkülözhetetlen).

⁸⁰ Bár az interszekcionalitás kihívása (Collins, 2000) nem ismeretlen a szociális munka elméletei számára (Murphy et al., 2009), az elméletalkotás és az arra épülő kritikai praxis általában egydimenziós marad.

Zárásként egy olyan emancipatórikus praxis lehetőségét villantom fel, ami képes átfogóan viszonyulni az „üres szenvedés” történeti-strukturális komplexumához. A hiábavaló tulajdonlás, a negatív integráció és az indirekt fájdalomtól fakadó hatalom strukturái párhuzamosan járulnak hozzá a szenvedést értelemtelem keretbe foglalni képes interakciók és narratívák felszámolásához. Bár az előző szakaszban leírt kvázi-terápiás hálózatok (vö. hatodik táblázat) alkalmasnak tűnnek arra, hogy kezeljék azokat az akut helyzeteket, amikor e hatások összeadódnak és az életvilág totalitását dominálják, mégsem teljes az a válasz, amit az üres szenvedés strukturális kihívására kínálnak. Azok a – pszichoterápiából és a szociális munka elméletekből egyaránt táplálkozó – kiutak, melyeket az emancipációs hálózatok jelenítenek meg, kiegészítendőek egy a szenvedés lévinasi fenomenológiája által feltárt további dimenzióval.

E megközelítés szerint a saját szenvedésből a kiút a másik szenvedésével való törődésen keresztül vezet. Minden kvázi-terápiás, és emancipatórikus praxis profitálhat ebből a felismerésből, különösen azok, amelyek társadalomelméletileg reflektáltak: esetükben a beavatkozás célpontja nem a szubjektum, hanem az őt körülvevő interszubjektív hálózatok totalitása. A genealógiai reflexió tovább tágitja ezt a horizontot, amennyiben az interszubjektív korlátait történelmi kontextusba ágyazza: következtetések alapján nem egyszerűen magának az interszubjektívitásnak a torzulásain (vagyis a társadalmi hálózatokon), hanem egyúttal az interszubjektív lehetőségterét körvonalazó látens strukturákon is dolgozni kell. A hiábavaló birtoklás, a negatív integráció és az indirekt fájdalomtól születő eldologiasító hatalom következményeként keletkező ürrel való megküzdés, új szubsztantív jelentések és narratívák létrehozását feltételezi. Új motivációs bázisokat kell találni, amelyek képesek arra ösztönözni a szenvedő szubjektumot, hogy a szenvedő másik felé forduljon. Más szóval, a posztorganikus szolidaritás negatív kereteit (amint azt a nyolcadik fejezetben kifejtettük) szubsztantív tartalommal kell feltölteni.

Elsőre úgy tűnhet, hogy ez a feladat kivezet a társadalomelmélet keretei közül: azok a szubsztantív elvek és meggyőződések, amelyeknek korábban a szolidaritást és gondoskodást megalapozó erejük volt, többnyire vallási vagy politikai-metafizikai elképzelésekben gyökereztek. A késő modern szolidaritás aktorai közül is sokan vannak, akiket hasonló elvek és meggyőződések motiválnak a gondoskodást és társadalmi felelősségvállalást kifejező, önzetlen cselekedetekre. Azonban a késő modernitásban, ami oly sok szinten kiüresedett korszak, ilyen motivációs bázisokra nem alapozhatóak a szolidaritás általános mechanizmusai. Ezért célszerűbb a szenvedő másik felé fordulás motivációs bázisára vonatkozó kérdést a posztorganikus szolidaritás tanulságai felől megközelíteni, reflektálva azokra az általános korlátokra is, amelyek az üres szenvedés mellett, a szolidaritás lehetőségterének drasztikus beszűkülését is eredményezik.

A késő modernitásban szolidaritási hálózatok leginkább úgy jöhetnek létre, ha egy globális kockázatközösség igazolja szükségességüket; továbbá ezek is csak a támogatás és az eldologiasítás dialektikus dinamikájában működhetnek. Az első részben bemutatott genealógiai elemzések alapján belátható, hogy az üres szenvedés is értelmezhető látens globális kockázatként: a hiábavaló birtoklás, a negatív integráció és az indirekt fájdalomtól fakadó eldologiasító hatalom olyan általános strukturális torzulásnak tekinthető, melyek felszámolják a szenvedéstapasztalatok narratív értelmezésének interszubjektív terét. Ennek megfelelően az üres szenvedés globális veszélye potenciálisan mozgósító erővel bír: arra ösztönözheti a cselekvőket, hogy a hozzá hasonlóan szenvedő másikhoz fordulva, aktívan szembe szálljon a saját egzisztenciáját is korlátozó mechanizmusokkal. E motivációs bázis nem valamiféle transzcendentális vagy politikai-metafizikai alapon nyugvó altruizmuson alapul – sokkal inkább egy a gondoskodás és az önzés szempontjait vegyítő hibrid indíttatáson. A szenvedés interszubjektív

felfogását és a posztorganikus szolidaritás logikáját ötvözve, belátható, hogy az üres szenvedés következményeivel küzdő cselekvő önérdéke, hogy gondoskodjon másokról – még ha csak minimalista módon is, azaz csak bizonyos csoportoknak segítve, és csupán annyit, amennyire az neki kényelmes. Ilyenformán a posztorganikus szolidaritás aktorai nem azért segítenek a másoknak, mert empatizálnak vele, hanem mert saját szenvedésüktől – ami egyúttal általános, tehát közös szenvedés is – akarnak megszabadulni.

A szolidaritás ilyen instrumentalizált, hibrid, csupán félig-meddig önzetlen megnyilvánulásai a késő modern emancipatórikus praxisok kikerülhetetlen elemei.⁸¹ Amikor az üres szenvedést kezelni próbáló praxisok elméleti felvázolására kerül sor, nem elég a torzult hálózatokat, valamint az emancipatórikus kötések kidolgozni – azt is hangsúlyozni kell, hogy kik válhatnak e hálózatokban ágenssé. Ők ugyanazok az szubjektumok, akik a késő modernitás üres szenvedését elviselik – vagyis a depresszió, szorongás vagy függőség veszélyének kitett individuumok növekvő tömegei. Számukra kell esélyt biztosítani a szolidaritás hálózataiban való involválódásra, akár az önös érdekeikre hivatkozva is: azáltal, hogy aktív mediátorrá válnak a szolidaritási hálózatokban (a torzult kötések kvázi-terápiássá alakítva), megtalálhatják azt az értelmet, ami hiányzik a kiüresedett életvilágból. Eközben az ilyen instrumentális, „önző” szolidaritás negatív, eldologiasító következményeivel is foglalkozni kell: ez a reflexív egyensúlyozás maga a hibrid késő modern lét és a posztorganikus szolidaritás dialektikus dinamikája.

Összefoglalva, az „üres szenvedés terápiája” nem más, mint a saját szenvedésétől a szenvedő másik felé fordulás⁸² – azon keretek között, melyeket a posztorganikus szolidaritás hálózatai kijelölnek. Ez a szűk cselekvés tér jelenleg talán nem tűnik ígéretesnek – mégis, kiindulópontja lehet azoknak a változásoknak, amelyek dinamizálhatják a késő modernitás egyébként kilátástalan, saját paradoxonjaiban megrekedt korszakát.

⁸¹ Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lennének maguk is kockázati tényező. Amint azt az önkéntességre irányuló antropológiai kutatásokból kiderül, az eldologiasodás és hatalom logikája rendre ellentmondásokat szül a szolidaritási interakciókban (Zakariás, 2019). Ennek megfelelően a másik szenvedésével való törődés – adott esetben önző, instrumentális – aktusaira a posztorganikus szolidaritás dialektikus dinamikájának egy újabb elemeként tekinthetünk.

⁸² Számos empirikus kutatás is alátámasztja ezt a következtetést: ahogy azt széleskörű elemzések dokumentálják, az önkéntesség a depresszió és a szorongásos problémák egyik legfontosabb protektív faktora (Jenkinson et al., 2013).

Irodalomjegyzék

- Adorno, TW. (1973) *Negative Dialectics*. NY: Seabury Press.
- Adams, R., Dominelli, L. and Payne, M. (eds) (2002) *Critical Practice in Social Work*. NY: Palgrave
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Aho, K. (2019) *Contexts of Suffering: A Heideggerian Approach to Psychopathology*. NY: Rowman & Littlefield International
- Aho, K. A. (2013) Depression and embodiment: phenomenological reflections on motility, affectivity, and transcendence. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 16(4): 751-759.
- Altheide, DL. (2006) *Terrorism and the Politics of Fear*. Oxford: Altamira Press
- American Psychiatric Association (2013) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – 5th edition*. Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- Arato, A. (1972) Lukacs' Theory of Reification. *Telos* 11(1): 25–66.
- Arcaya, JM. (1979). A Phenomenology of Fear. *Journal of Phenomenological Psychology*, 10(2): 165–188.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*.
- Arendt, H. (1963) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. NY: Viking Press.
- Ariés, P. (1962) *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. NY: Alfred A. Knopf.
- Ariés, P. (1976) *Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ariés, P. (1989) Introduction. In Chartier, R. (ed.), *A History of Private Life, Volume III: Passions of the Renaissance* Cambridge: Harvard University Press.
- Bakhtin, M. M. (1984) *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Balzacq, T. (2005). The Three Faces of Securitization: Political Agency, Audience and Context. *European Journal of International Relations*, 11(2): 171–201.
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity
- Baurmann, M. (1999) Solidarity as a Social Norm and as a Constitutional Norm. In Bayertz K. (ed) *Solidarity. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, vol 5. Dordrecht: Springer, 243-272.
- Bayertz, K. (1999) Four Uses of "Solidarity". In Bayertz K. (ed) *Solidarity. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, vol 5. Dordrecht: Springer, 3-28.
- Beck AT. (1967) *Depression: Clinical, experimental and theoretical aspects*. NY: Harper & Row
- Beck, AT., Emery, G. and Greenberg, RL. (1985). Differentiating anxiety and depression: A test of the cognitive content specificity hypothesis. *Abnormal Psychology*, 96(3): 179-183
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage
- Beidel, D., Bulik, C. and Stanley M. (2012) *Abnormal psychology*. (2nd edition) Cambridge: Pearson.
- Bendelow, G. and Williams, S. (1995) Pain and the Mind-Body Dualism: A Sociological Approach. *Body and Society* 1: 83-103.
- Berg, J. H. van den. (1972) *A Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Berger, PL. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. NY: Anchor Books
- Bergh, B. van den (2013) Depression: Resisting Ultra-liberalism? In Keohane, K. and Petersen, A. (Eds.), *The Social Pathologies of Contemporary Civilization*. London: Routledge, 41-68.
- Bernet, R. (2000) The Traumatized Subject. *Research in Phenomenology*, 30(1): 160-179.
- Biehl, J. (2010) Human Pharmakon Symptoms, Technologies, Subjectivities. In Good, B., Fischer, MMJ., Willen, S., Good, MJDV. (eds.): *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. MA: Wiley-Blackwell, 213-231.

- Bierman, A. and Pearlin, LI. (2011) SES, Trajectories of Physical Limitations, and Change in Depression in Late Life. *Society and Mental Health* (1)3: 139-152.
- Birk, RH. (2016) From social to socio-material pathologies: on Latour, subjectivity and materiality. *Distinktion: Journal of Social Theory* 17(2): 192-209.
- Bjerg, O. (2008). Drug Addiction and Capitalism: Too Close to the Body. *Body & Society* 14(2): 1–22.
- Boltanski, L. (1999) *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*, Cambridge (UK), Cambridge University Press
- Boltanski, L. and Chiapello, É (2005) *The New Spirit of Capitalism*, London-NY: Verso.
- Boltanski, L. and Thévenot, L. (2006) *On Justification. The Economies of Worth*, Princeton: Princeton University Press
- Bolton, D. and Gillett G. (2019) *The Biopsychosocial Model of Health and Disease*. Cham: Palgrave Pivot
- Borkovec, TD., Alcaine, OM. and Behar, E (2004). Avoidance Theory of Worry and Generalized Anxiety Disorder. In Heimberg, RG., Turk, CL. and Mennin, DS. (Eds.), *Generalized anxiety disorder: Advances in research and practice*. NY: Guilford Press, 77-108.
- Bourdieu, P. (1990) *The logic of practice*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (1998) Is disinterested act possible? In *Practical Reason – On the theory of action*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. and Wacquant LJD (1992) *An invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. et al. (1999) *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity.
- Bretschneider, J., Janitza, S., Jacobi, F. et al. (2018) Time trends in depression prevalence and health-related correlates: results from population-based surveys in Germany 1997–1999 vs. 2009–2012. *BMC Psychiatry* 18(1): 394.
- Brodie, JF. and Redfield, M. (eds.) (2002) *High Anxieties. Cultural Studies in Addiction*. Berkley: UCP.
- Brower, S. (2011) Culture of Fear. In White C (eds.) *Journeys in Social Education*. Rotterdam, Boston, Taipei: Sense Publishers, 93-110.
- Brown, GW. and Harris, T. (1978) *The Social Origins of Depression: A study of psychiatric disorder in women*. London: Tavistock.
- Brunkhorst, H. (2005) *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*, Cambridge: MIT Press
- Brunkhorst, H. (2008) Democratic Solidarity under Pressure of Global Forces: Religion, Capitalism and Public Power. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 9(2): 167–188.
- Bude, H. (2017) *Society of Fear*. Cambridge: Polity
- Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Harper and Row.
- Busfield, J. (1996) *Man, women and madness. Understanding gender and mental disorder*. London: Palgrave - Macmillan
- Busfield, J. (2011) *Mental illness*. Cambridge, UK Malden, Massachusetts: Polity.
- Calhoun, C. (2010) The idea of emergency: humanitarian action and global (dis)order. In Fassin, D. and Pandolfi, M. (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. NY: Zone Books, 20-53.
- Callon, M. (1986) The sociology of an actor-network". In M. Callon, J. Law and A. Rip, (eds.) *Mapping the Dynamics of Science and Technology*. London: Macmillan, 19–34.
- Cameron, E. (Ed.) (2001) *Early Modern Europe: An Oxford History*. Oxford: Oxford University Press.
- Carman, T. (1999) The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics* 27: 205-226.
- Cassell, EJ. (2004) *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Oxford: Oxford University Press
- Castel, R. (2002) *From manual workers to wage laborers: transformation of the social question*. NJ: New Brunswick.
- Castells, M. (2010) *The Information Age: Economy, Society, and Culture. Volume I-III*. Oxford: Blackwell

- Castells, M. (2015): *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Inter-net Age*. Cambridge: Polity
- Chaika, EO. (1990) *Understanding psychotic speech: Beyond Freud and Chomsky*. Springfield: Charles C Thomas.
- Chamberlin, E. R. (1965) *Everyday Life in Renaissance*. NY: Capricorn Books.
- Chouliaraki, L (2013) *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-humanitarianism*. London: Polity
- Clark, A. (2011) Domestic Violence, Past and Present. *Journal of Women's History* 23(3): 193-202.
- Cohen, B. (2016) *Psychiatric Hegemony A Marxist Theory of Mental Illness*. London: Palgrave - Macmillan
- Cohen, E. S. and Cohen, Th. V. (2001) *Daily Life in Renaissance Italy*. Westport, CT and London, UK: The Greenwood Press
- Cohen, L. (1999) Where It Hurts: Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation. *Daedalus* 128(4): 135-66.
- Cohen, S. (1972) *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon & Kee
- Collins, A. (2018) The Global Risks Report 2018. World Economic Forum http://www3.weforum.org/docs/WEF_GRR18_Report.pdf (last download 12/03/2019)
- Collins, PH. (2000) Gender, black feminism, and black political economy. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 568(1): 41–53.
- Collins, R. (2008). *Violence: A micro-sociological theory*. NJ: Princeton University Press
- Comer, RJ. (2010) *Abnormal Psychology*. NY: Worth Publishers.
- Cooper, D. (1980) *The language of madness*. Harmondsworth: Pelican.
- Copoeru, I. (2014) Understanding Addiction: A Threefold Phenomenological Approach. *Human Studies* 37(3): 335–349.
- Corsini, R. and Wedding, D. (eds.) (2008) *Current Psychotherapies* (8th edition). Belmont: Thomson Brooks/Cole
- Crocq, MA. (2007) Historical and cultural aspects of man's relationship with addictive drugs. *Dialogues in clinical neuroscience* 9(4): 355–361.
- Crouch, C. (2004) *Post-Democracy*. London: Polity
- Culley, S. (2014) Killing Pain? Aspirin, Emotion and Subjectivity. In Boddice, R. (ed.): *Pain and Emotion in Modern History*. London: Palgrave Macmillan, 130-147.
- Cvetkovich, A. (2012) *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Dahl, E. (2017) The inner tension of pain and the phenomenology of evil. *International Journal of Philosophy and Theology*. 78(4-5): 396-406.
- Das V., Kleinman A. and Lock MM. (eds.) (1997) *Social Suffering*. LA: University of California Press.
- Das, V. and Das RK. (2007) How the Body Speaks: Illness and the Lifeworld among the Urban Poor. In Biehl, J., Good, B. and Kleinman, A. (eds.): *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press, 66-97.
- Davidson, J. (2000) A phenomenology of fear: Merleau-Ponty and agoraphobic life-worlds. *Sociology of Health and Illness*, 22(5): 640–660.
- Davis, N.Z. (2000) *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press and Oxford: Oxford University Press.
- Dawney, L. and Huzar, TJ. (2019) Introduction: The Legacies and Limits of The Body in Pain *Body and Society* 25(3): 3-21.
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. LA: University of California Press
- Dean, J. (1995). Reflective solidarity. *Constellations*, 2(1): 114–140.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. NY: Viking Press
- Demant, J. (2009) When Alcohol Acts: An Actor-Network Approach to Teenagers, Alcohol and Parties. *Body & Society*, 15(1): 25–46.

- Di Petta, G. (2018) *The World of the Drug Addict*. In: Stanghellini, G., Broome, M., Raballo, A., Fernandez, A., Fusar-Poli, P. and Rosfort, R. (eds.): *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press
- Dominelli, L. (2002) *Anti-Oppressive Social Work Theory and Practice*. NY: Palgrave
- Double, DB. (2006) *Critical Psychiatry*. London: Palgrave Macmillan.
- Double, DB. (2006) Historical Perspectives on Anti-psychiatry. In Double DB (eds): *Critical Psychiatry*. London: Palgrave Macmillan, 19-41.
- Drentea, P. and Reynolds JR (2015) Where Does Debt Fit in the Stress Process Model? *Society and Mental Health* (5)1: 16–32.
- Duby, G. (1980) *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Chicago: University of Chicago Press.
- Duby, G. (Ed.) (1988) *A History of Private Life, Volume II: Revelations of the Medieval World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dufour, Dany-Robert (2014) *Le délire occidental: et ses effets actuels dans la vie quotidienne: Travail, loisir, amour*. Les liens qui libèrent.
- Durkheim, E. (1951) *Suicide: a study in sociology*. NY: *The Free Press*.
- Durkheim, É. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*. NY: The Free Press.
- Durkheim, É. (2013) *The Division of Labour in Society*. London: Palgrave Macmillan
- Duyndam, J. (2009) Sincerely me. Enjoyment and the truth of hedonism. In B. Hofmeyr (Ed.): *Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Dordrecht: Springer, 55-66.
- Edmondson, AJ., Brennan, CA. and House, AO. (2016) Non-suicidal reasons for self-harm: a systematic review of self-reported accounts. *Journal of Affective Disorders* 191: 109-117.
- Ehrenberg, A. (1991) *Le Culte de la performance*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ehrenberg, A. (2009) *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Elchardus, M., De Groof, S. and Smits, W. (2008) Rational Fear or Represented Malaise: A Crucial Test of Two Paradigms Explaining Fear of Crime. *Sociological Perspectives* 51(3): 453-47.
- Elias, N. (2000) *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Enkel, K. (Ed.). (2009) *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Epstein, L. (1999) The culture of social work. In Chambon, SA., Irving, A. and Epstein, L. (eds): *Reading Focault for social work*. NY: Columbia University Press, 3–27.
- Ettore, E. and Riska, E. (1993) Psychotropics, Sociology and Women. *Sociology of Health and Illness*, 15(4): 503-524.
- Fabiansson, C. and Fabiansson, S. (2016) *Food and the Risk Society: The Power of Risk Perception*. London: Routledge
- Fannin, M. (2019) Labour Pain, 'Natal Politics' and Reproductive Justice for Black Birth Givers. *Body and Society* 25 (3): 22-48
- Fassin, D. (2007) *When Bodies Remember. Experience and Politics of AIDS in South Africa*, Berkeley: University of California Press
- Fassin, D. (2009) Another Politics of Life is Possible. *Theory, Culture & Society* 26(5): 44–60.
- Fassin, D. (2011) *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press
- Ferguson, J. (1990) *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fernandez, A. V. (2014) Depression as existential feeling or de-situatedness? Distinguishing structure from mode in psychopathology *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13 (4): 595-612.
- Ferrari, M. (2009) *Risk Perception, Culture, and Legal Change A Comparative Study on Food Safety in the Wake of the Mad Cow Crisis*. London: Routledge
- Finucane, RC (1977) *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. London: Dent.

- Flately, J. (2008) *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism*. Harvard: Harvard University Press.
- Flick, S. (2016) Treating social suffering? Work-related suffering and its psychotherapeutic re/interpretation. *Distinktion: Journal of Social Theory* (17)2: 149-173.
- Forst, R. (2002) *Contexts of Justice*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Foucault, M. (1977) Nietzsche, Genealogy, History. In Bouchard D. F. (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (edited by). Itacha: Cornell UP.
- Foucault, M. (1982) The Subject and Power. *Critical Inquiry* 8(4): 777-795.
- Foucault, M. (1995) *Discipline and Punish*. NY: Vintage Books.
- Foucault, M. (1997) *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France. 1975-1976*. NY: St. Martin's Press
- Foucault, M. (2003) *The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception*. London: Routledge
- Foucault, M. (2006) *History of Madness*. NY: Routledge.
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus*. London: Routledge
- Fraser, S., Moore, D. and Keane, H. (2014) *Habits: Remaking Addiction*. Basingstoke: Palgrave
- Fraser, S., valentine, k. and Ekendahl, M. (2018) Drugs, Brains and Other Subalterns: Public Debate and the New Materialist Politics of Addiction. *Body & Society* 24(4): 58–86.
- Freud, S. (1917) Mourning and melancholia. In *Collected papers* (Vol. 4). London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 152-172.
- Freud, S. (1933). *New introductory lectures on psychoanalysis*. NY: Norton
- Freud, S. (1952). *A general introduction to psychoanalysis*. NY: Garden City.
- Fuchs, T. (2012) The feeling of being alive. Organic foundations of self-awareness. In Fingerhut, J. and Marienberg, S. (Eds.), *Feelings of Being Alive*, Berlin-NY: De Gruyter, 149-165.
- Fuchs, T. (2013) Depression, Intercorporeality and Interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies* 20 (7–8): 219–238.
- Fuhse, JA. (2015). Theorizing social networks: the relational sociology of and around Harrison White. *International Review of Sociology Revue Internationale de Sociologie* 25(1): 15-44.
- Furedi, F. (2006) *Culture of Fear Revisited Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. NY: Continuum
- Gayman, MD. and Barragan, J. (2013) Multiple Perceived Reasons for Major Discrimination and Depression. *Society and Mental Health* (3)3: 203–220.
- Geniusas, S. (2017) Phenomenology of Chronic Pain: De-Personalization and Re-Personalization In *Meanings of Pain*. Ed. van Rysewyk, Simon. Dordrecht-NY: Springer, 147-166.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1994): Living in a Post-traditional Society. In Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (eds.) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity.
- Ginsburg, F. and Rapp, R. (2016) 'Not dead yet' Changing Disability Imaginaries in the Twenty-First Century In Das, V. and Han, C. (Eds.): *Living and Dying in the Contemporary World: A Compendium*. Berkeley: University of California Press, 525-542.
- Ginzburg, C. (1992) *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Glassner, B. (1999) *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. NY: Basic Books
- Goesling, J. and Lin, LA. and Clauw, D. (2018) Psychiatry and Pain Management: at the Intersection of Chronic Pain and Mental Health. *Current Psychiatry Reports* 20(2):12-20.
- Goffman, E. (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. NY: Doubleday.

- Golub, A., Bennett, A. S. and Elliott, L. (2015) Beyond America's War on Drugs: Developing Public Policy to Navigate the Prevailing Pharmacological Revolution. *AIMS public health*, 2(1): 142–160.
- Gomart, E. and Hennion, A. (1999) A Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users. *The Sociological Review*, 47(1_suppl): 220–247.
- Good, B. (1994) *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Good, B.J., Good M.J., Abramowitz S., Kleinman A. and Panter-Brick, C. (2014) Medical humanitarianism: research insights in a changing field of practice. *Social Science and Medicine* 120: 311-316.
- Good, M.J.D.V. (2007) The Medical Imaginary and the Biotechnical Embrace: Subjective Experiences of Clinical Scientists and Patients. In Biehl, J., Good, B. and Kleinman, A. (eds.): *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press, 362-381.
- Gordon, R.W. (1995) Paradoxical property. In Brewer, J and Staves, S (Eds.) *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge.
- Gould, C.C. (2007). Transnational Solidarities. *Journal of Social Philosophy*, 38(1): 148–164.
- Gruber, D. and Böhm, M. (2012) Pierre Bourdieus Soziologie: Ein Wegweiser für die Sozialpsychiatrie? *SWS Rundschau - Die Zeitschrift der Sozialwissenschaftlichen Studiengesellschaft* (12)1: 19-37.
- Gusich, G. (2012) A Phenomenology of Emotional Trauma: Around and About the Things Themselves. *Human Studies*. 35(4):505–518.
- Habermas J. (1987) *The Theory of Communicative Action vol.2*. Boston: Beacon
- Habermas, J. (1972) *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann.
- Habermas, J. (1975) *Legitimation Crisis*. London : Heinemann Educational
- Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action vol.1*. Boston: Beacon.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action vol.2*. Boston: Beacon
- Habermas, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press
- Habermas, J. (1998) Reflections on Communicative Pathology. In *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge: MIT Press.
- Hardon, A. and Sanabria, E. (2017) Fluid Drugs: Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals. *Annual Review of Anthropology*, 46:117-132.
- Harlow E., Berg E., Barry J., and Chandler J. (2013) Neoliberalism, managerialism and the reconfiguring of social work in Sweden and the United Kingdom. *Organization* 20(4):534-550.
- Harris, J. (2005) The ordering of things: Organization in Bruno Latour. *Sociological Review* 53(1): 163–177
- Hartogsohn, I. (2017) Constructing drug effects: A history of set and setting. *Drug Science, Policy and Law*. 3(1): 1-17.
- Häusermann, S. (2012). The Politics of Old and New Social Policies. In Bonoli, G. and Natali, D. (eds.): *The Politics of the New Welfare State*. Oxford: Oxford University Press, 111-132.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology*. NY-London: Garland
- Heidegger, M. (2012) *Being and time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hidaka, B. H. (2012) Depression as a disease of modernity: explanations for increasing prevalence *Journal of Affect Disorder*. 140(3): 205–214.
- Hirschfelder, G. (2014) The Myth of 'Misery Alcoholism' in Early Industrial England: The Example of Manchester. In S. Schmid and B. Schmidt-Haberkamp (Eds.): *Drink in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: Pickering & Chatto, 91-102
- Hobbes, T. (1997) *Leviathan*. NY: Simon & Schuster
- Hobbs, J., and Souter, J. (2019). Asylum, Affinity, and Cosmopolitan Solidarity with Refugees. *Journal of Social Philosophy*. 51(4): 543-563.
- Honneth, A. (1996) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity

- Honneth, A. (2006) *Reification: a recognition-theoretical view*. The Tanner Lectures on Human Values. online material: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/h/Honneth_2006.pdf
- Horkheimer, M. (1976) Traditional and Critical Theory. In Connerton P (ed.). *Critical Sociology: Selected Readings* Harmondsworth: Penguin.
- Hornborg, A. (2013) Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism. *Theory, Culture & Society* 31(4): 119–140.
- Horwitz, A. V. and Wakefield, J. C. (2007) *The loss of sadness: How psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder*. NY: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1989) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Dordrecht: Kluwer.
- Inhorn, MC. (2010) Quest for Conception Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions In Good, B., Fischer, MMJ., Willen, S., Good, MJDV. (eds.): *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. MA: Wiley-Blackwell, 319-327.
- Jackson, J. (1992) 'After a While No One Believes You' Real and Unreal Pain. In Good, MJDV., Brodwin, P., Good, B. and Kleinman, A. (eds.): *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press, 138–168.
- Jackson, S.W. (1986) *Melancholia and depression. From Hippocratic times to modern times*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jenkinson, CE. et al. (2013) Is volunteering a public health intervention? A systematic review and meta-analysis of the health and survival of volunteers. *BMC Public Health* 13: 773
- Juul, S. (2010). Solidarity and Social Cohesion in Late Modernity: A Question of Recognition, Justice and Judgement in Situation. *European Journal of Social Theory*, 13(2): 253–269.
- Kaye, K. (2012) De-Medicalizing Addiction: Toward Biocultural Understandings. In: Netherland, J. (Ed.) *Critical Perspectives on Addiction*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 27–51.
- Kemp, R. (2009) The temporal dimension of addiction. *Journal of Phenomenological Psychology*, 40(1):1–18.
- Kemper, TD. (1987) How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. *American Journal of Sociology* 93(2): 263-289.
- Keohane, K (2013) The Value of Houses in the Libidinal Economy: Financialization as Social Pathogenesis. In Keohane, K. and Petersen, A. (Eds.). (2013). *The Social Pathologies of Contemporary Civilization*. London: Routledge, 63-80.
- Keohane, K., Petersen, A. and van den Bergh, B (2017) *Late Modern Subjectivity and its Discontents Anxiety, Depression and Alzheimer's Disease* London: Routledge
- Khushf G. (1999) Solidarity as a Moral and Political Concept: Beyond the Liberal/Communitarian Impasse. In Bayertz K. (ed): *Solidarity. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, vol 5. Dordrecht: Springer, 57-79.
- Kierkegaard, S. (1980) *The concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press
- Klein, L. E. (1995) Property and politeness in the early eighteenth-century Whig moralists. The case of the Spectator. In Brewer, J. and Staves, S. (Eds.) *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge, 221-233.
- Kleinman, A. (1973) Medicine's Symbolic Reality: On a Central Problem in the Philosophy of Medicine. *Inquiry* 16 (1-4): 206-213.
- Kleinman, A. and Kleinman, J. (1991) Suffering and its professional transformation: Toward an ethnography of interpersonal experience. *Culture, Medicine and Psychiatry* 15(3):275-301.
- Koch, I. (2018), Towards an anthropology of global inequalities and their local manifestations: social anthropology *Social Anthropology* 26(2): 253-268.
- Kopelman L. and Moskop, J. (1981) The holistic health movement: a survey and critique. *Journal of Medical Philosophy* 6(2):209-235.

- Korsten, FW. (2009) Bodies in Pain and the Transcendental Organization of History in Joost van den Vondel. In Enenkel, K. (Ed.): *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers, 377-403.
- Krunke, HP. and Manners, I. (Eds.) (2020) *Transnational Solidarity: Concept, Challenges and Opportunities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laing, RD. and Esterson, A. (1964) *Sanity, Madness and the Family*. London: Penguin Books.
- Lash, S. (1999) *Another Modernity. A Different Rationality*. London: Blackwell
- Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.
- Lash, S. and Urry, J. (1987): *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity
- Latour, B. (1992) Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. In: Wiebe E. Bijker and John Law (eds.) *Shaping Technology/Building Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 225–25.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press
- Le Goff, J. (1992) *Medieval Civilization: 400-1500*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Le Roy Ladurie, E. (1984) *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village 1294-1324*. London: Penguin.
- Leneghan, S. (2011) *The Varieties Of Ecstasy Experience: An Exploration of Person, Mind and Body in Sydney's Club Culture*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing
- Lévinas, E (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. London: Kluwer Academic Publishers
- Lévinas, E. (1998) Useless suffering. In E. Levinas: *Entre nous: Thinking-of-the-other*. NY: Columbia University Press, 91-102.
- Levitan, W. (Ed.) (2007) *Abelard and Heloise: The Letters and Other Writings*. Cambridge, MA: Hackett Publishing.
- Lewinsohn, PM., Youngren, MA. and Grosscup, SJ. (1979) Reinforcement and depression In Depue RA (Ed.): *The psychobiology of the depressive disorders*. NY: Academic Press
- Lezama, PV. (2010) Compassionate militarization : the management of a natural disaster in Venezuela. In Fassin, Didier and Pandolfi, Mariella (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. NY: Zone Books, 197-216.
- Lindeman, M. (1999) *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linke, U. and Smith, DT. (2009) Fear: A Conceptual Framework. In: Linke U and Smith D T (eds.) *Cultures of Fear: A Critical Reader*. London: Pluto Press, 1-24.
- Loose, R. (2015) The hijacking of the symptom and the addictification of society. *Subjectivity* 8(2): 165–179.
- López-Ibor, M. and Picazo, ZJ. (2019) Vital Anxiety. In Stanghellini, G., Broome, M., Raballo, A., Fernandez, A., Fusar-Poli, P. and Rosfort, R. (eds.) *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lorant, V., Deliège, D., Eaton, W., Robert, A., Philippot, P. and Ansseau, M. (2003) Socioeconomic Inequalities in Depression: A Meta-Analysis. *American Journal of Epidemiology*, 157(2): 98–112.
- Luhmann, N. (1995) *Social Systems*, Stanford: Stanford University Press
- Lynch, K., and Kalaitzake, M. (2020). Affective and calculative solidarity: The impact of individualism and neoliberal capitalism. *European Journal of Social Theory*, 23(2): 238–257.
- Lynn, MA. (2009) *Alcohol, violence, and disorder in traditional Europe*. Kirksville: Truman State University Press.
- Macdonald, G. and Leary, M. (2005) Why does social exclusion hurt? The relationship between social and physical pain. *Psychological Bulletin* 131:202-23.
- Madsen, W. (2017) Early 20th century conceptualization of health promotion, *Health Promotion International* 32(6): 1041–1047.

- Makaremi, C. (2010) Utopias of power: from human security to the responsibility to protect. In Fassin, Didier and Pandolfi, Mariella (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. NY: Zone Books, 107-128.
- Malone, KR., Bell, CR. and Roberts, JL. (2015) Technology and addiction: Subjectivity, scientific knowledge and the economy of jouissance. *Subjectivity* 8(2): 147–164.
- Markus, G. (1982) Alienation and Reification in Marx and Lukacs. *Thesis Eleven* 5-6(1): 139–161.
- Mattei, U. (2010) Emergency-Based Predatory Capitalism: The Rule of Law, Alternative Dispute Resolution, and Development. In Fassin, Didier and Pandolfi, Mariella (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. NY: Zone Books, 89-105.
- Mauss, M. (1966) *The gift*. London: Cohen and West.
- Mbembe, A. (2003) Necropolitics. *Public Culture*. 15(1): 11–40.
- McMahon, R., Eibach, J. and Roth, R. (2013) Making sense of violence? Reflections on the history of interpersonal violence in Europe. *Crime, History & Societies*, 17(2): 5-26.
- McDonald, MC (2019) *Merleau-Ponty and a Phenomenology of PTSD: Hidden Ghosts of Traumatic Memory*. NY: Lexington Books.
- McKeown, T. (2004) Medical issues in historical demography. *International Journal of Epidemiology* 34: 515–520.
- McSorley K. (2019) Predatory War, Drones and Torture: Remapping the Body in Pain. *Body and Society* 25(3): 73-99.
- Melley, T. (2002) A terminal case: William burroughs and the logic of addiction. In: J. Brodie and M. Redfield (eds.) *High Anxieties: Cultural Studies in Addiction*. London: University of California Press, pp. 38–60.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Midelfort, H. C. E (1994) *Mad Princes of Renaissance Germany*. Charlottesville and London: University of Virginia Press.
- Miller, B., Rote, S. and Keith, VM. (2013) Coping with Racial Discrimination: Assessing the Vulnerability of African Americans and the Mediated Moderation of Psychosocial Resources *Society and Mental Health* (3)2: 133–150.
- Moon, D. (2013) Powerful emotions: symbolic power and the (productive and punitive) force of collective feeling. *Theory and Society* 42(3): 261–294.
- Moscato, J. (2012) *Pain: a cultural history*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Muchembled, R. (2012) *A History of Violence: From the End of the Middle Ages to the Present*. Malden, Mass.: Polity Press.
- Muis, J., and Immerzeel, T. (2017). Causes and consequences of the rise of populist radical right parties and movements in Europe. *Current Sociology*, 65(6): 909–930.
- Murphy JM., Laird NM., Monson RR., Sobol AM and Leighton AH. (2000) A 40-Year Perspective on the Prevalence of Depression: The Stirling County Study. *Arch Gen Psychiatry*, 57(3): 209–215.
- Murphy-Erby, Y., Hunt, V., Zajicek, A., Norris, A. and Hamilton, L. (2009). *Incorporating intersectionality in social work practice, research, policy, and education*. Washington DC: NASW Press
- Nacol, E.C. (2016) *An Age of Risk Politics and Economy in Early Modern Britain*. NJ: Princeton University Press.
- Netherland, J. (2012) Introduction: Sociology and the Shifting Landscape of Addiction In: Netherland, J. (Ed.) *Critical Perspectives on Addiction*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, xi-xxv.
- Netherland, J. and Hansen, H. (2016) The War on Drugs That Wasn't: Wasted Whiteness, 'Dirty Doctors' and Race in Media Coverage of Prescription Opioid Misuse. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 40(4): 664-686.
- Nguyen, VK. and Peschard, K. (2003) Anthropology, Inequality, and Disease: A Review. *Annual Review of Anthropology* 32(1): 447-474.
- Nietzsche, F. (2013) *On the Genealogy of Morals*. London: Penguin Classics.

- Nowicka M., Krzyżowski Ł. and Ohm D. (2019) Transnational solidarity, the refugees and open societies in Europe. *Current Sociology*. 67(3):383-400.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press Harvard University Press
- Oksanen, A. (2013) Deleuze and the Theory of Addiction. *Journal of Psychoactive Drugs* 45(1): 57-67.
- Olesen, T. (2004). The Struggle Inside Democracy: Modernity, Social Movements and Global Solidarity. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 5(1): 19–35.
- Ophir, A. (2010) The politics of catastrophization: emergency and exception. In Fassin, Didier and Pandolfi, Mariella (eds.) *Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions*. NY: Zone Books, 59-89.
- Ottmann, J. (2010) Social Exclusion in the Welfare State: The Implications of Welfare Reforms for Social Solidarity and Social Citizenship. *Distinktion: Journal of Social Theory*, 11(1): 23–37.
- Parsons, T. and Shils, E. (1951) *Toward a general theory of action*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Payne, M. (1991) *Modern social work theory: a critical introduction*. London: Macmillan
- Pedersen, FT. (2006) Global solidarity as global constitutionalism, *Distinktion: Journal of Social Theory* 7(1): 117-126.
- Peperzak, A. (2009) Sincerely yours: Towards a Phenomenology of Me. In Hofmeyr, B. (Ed.) *Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Dordrecht: Springer, 55-66.
- [Pepys, S. \(2009\) Diary of Samuel Pepys. The Project Gutenberg EBook of Diary of Samuel Pepys https://www.gutenberg.org/files/4162/4162-h/4162-h.htm](https://www.gutenberg.org/files/4162/4162-h/4162-h.htm)
- Petersen, A. (2009) Depression — A Social Pathology of Action. *Irish Journal of Sociology*, 17(2): 56–71.
- Petersen, A. (2011) Authentic self-realization and depression. *International Sociology*, 26(1): 5–24.
- Petryna, A. (2004) Biological Citizenship: The Science and Politics of Chernobyl-Exposed Populations. *Osiris* 19(1): 250-65.
- Potts, T. (2015) Tidy house, tidy mind? Non-human agency in the hoarding situation. *Subjectivity* 8(2): 102–123.
- Prilleltensky, I. (2005) Promoting well-being: Time for a paradigm shift in health and human services. *Scandinavian Journal of Public Health* 33(suppl 66): 53–60.
- Putnam, RD. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. NY: Simon & Schuster
- Rafieian, S. and Davis, H. (2016) Dissociation, reflexivity and habitus *European Journal of Social Theory*. (19)4: 556-573.
- Rajan, KS. (2007) Experimental Values: Indian Clinical Trials and Surplus Health. *New Left Review* 45 (3): 67-88.
- Ratcliffe, M (2012) The Phenomenology of Existential Feeling. In Marienberg, S. and Fingerhut, J (eds.): *Feelings of Being Alive*. Berlin: de Gruyter, 23–54.
- Ratcliffe, M. (2015) *Experiences of Depression*. Oxford: Oxford University Press
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press
- Renault, E. (2010) A Critical Theory of Social Suffering. *Critical Horizons* (11)2: 221-241.
- Reynaert P. (2009) Embodiment and Existence: Merleau-Ponty and the Limits of Naturalism. In: Tymieniecka AT. (ed): *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Analecta Husserliana* vol 104. Dordrecht: Springer, 93-104.
- Rhodes, T. – Stimson, G. V. – Moore, D. and Bourgois, P. (2010). Qualitative social research in addictions publishing: Creating an enabling journal environment. *The International journal on drug policy* 21(6): 441–444.
- Riley, P. (1982) *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, Mass: Harvard University Press
- Roberts, H. (1985) *The Patient Patients*. London: Pandora
- Robertson, B. (2015) *Lacanian Antiphilosophy and the Problem of Anxiety*. NY: Palgrave Macmillan.

- Rodríguez MR., Nuevo R., Chatterji S., and Ayuso-Mateos JL. (2012) Definitions and factors associated with subthreshold depressive conditions: a systematic review. *BMC Psychiatry*. 12(1), 181-188.
- Rogers A. and Pilgrim D. (2014) *A Sociology of Mental Health and Illness*. Maidenhead: McGraw-Hill Open University Press.
- Rogers, CR. (1959). The essence of psychotherapy: A clientcentered view. *Annals of Psychotherapy*, 1: 51–57.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rosa, H. (2009) Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. in: Rosa, H.- Scheuerman, W. (eds.) *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Pennsylvania: Penn State University
- Rosa, H. (2013) *Social Acceleration - A New Theory of Modernity*. NY: Columbia UP
- Rose, N. (1999a) *Powers of Freedom: reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rose, N. (1999b) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books
- Rouse, M (2016) *Suffering from evidence: Expertise, Racial Health Disparities, and the Case of Jerry Carolyn*. In Das, V. and Han, C. (Eds.): *Living and Dying in the Contemporary World: A Compendium*. Berkeley: University of California Press, 542-558.
- Rousseau, JJ. (2002) *The Social Contract and The First and Second Discourses*. New Haven and London: Yale University Press
- Sandel, M. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sartre, JP. (1984) *Being and Nothingness*. NY: Washington Square Press
- Scarry, E. (1985) *The body in pain: the making and unmaking of the world*. NY-Oxford: Oxford University Press.
- Schalow, F. (2017) *Toward a Phenomenology of Addiction: Embodiment, Technology, Transcendence*. Cham: Springer International Publishing
- Scheff, TJ. (1999) *Being mentally ill: A sociological theory*. NY: Aldine de Gruyter.
- Schleifer, R. (2014) *Pain and Suffering*. London: Routledge.
- Schluchter, W. (1985) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press
- Schoenfeldt, M. (2009) Aesthetics and Anesthetics: The Art of Pain Management in Early Modern England. In Enenkel, K. (Ed.): *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers, 19-39.
- Schütz, A. and Luckmann, T. (1973) *The Structures of the Life-World*. London: Heinemann.
- Schwartz, JM. (2007). From Domestic to Global Solidarity: The Dialectic of the Particular and Universal in the Building of Social Solidarity. *Journal of Social Philosophy*, 38(1): 131–147.
- Scott, S. (2017). A Sociology of Nothing: Understanding the Unmarked. *Sociology*, 52(1), 3–19.
- Seckinelgin, H. (2017) *The politics of global AIDS: institutionalization of solidarity, exclusion of context*. *Social Aspects of HIV*. Springer International Publishing
- Seligman, MEP. (1975) *Helplessness*. San Francisco: Freeman.
- Sen, A. (1999) *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press
- Shapiro, I. (1995) Resources, capacities, and ownership. The workmanship ideal and distributive justice. In Brewer, J and Staves, S (Eds.) *Early Modern Conceptions of Property*. London: Routledge.
- Sharf, R. (2012) *Theories of Psychotherapy and Counseling. Concepts and Cases*.(5th edition) Belmont: Brooks/Cole
- Shelby C.L. (2016) The Culture of Addiction. In: Shelby, C.L. (ed.): *Addiction: A philosophical perspective*. London: Palgrave Macmillan
- Simon, J. (2007) *Governing Through Crime How the War on Crime Transformed American Democracy and Created a Culture of Fear*. Oxford: Oxford University Press
- Singh, R. (2017) The Pain: How Does Anthropology Look at it? Suffering of Body and Mind. *Ethnologia Actualis* 17: 123-139.

- Skoll, GR. (2010) *Social Theory of Fear Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*. NY: Palgrave Macmillan
- Snelgrove, S. (2017) An Interpretative Phenomenological Analysis of Non-Malignant Chronic Low Back Pain. In *Meanings of Pain*. Ed. van Rysewyk, Simon, Dordrecht-NY: Springer, 129-147.
- Standing, G. (2011). *The Precariat*. London: Bloomsbury Academic
- Stanghellini, G., Ballerini, M., Presenza S., Mancini, M., Northoff, G. and Cutting, J. (2017) Abnormal Time Experiences in Major Depression: An Empirical Qualitative Study. *Psychopathology*, 50(2): 125–140.
- Stegner, P. (2016) *Confession and Memory in Early Modern English Literature*. NY: Palgrave Macmillan.
- Steinberg, SM. (2011) Cultural and religious aspects of palliative care. *International journal of critical illness and injury science* 1: 154–156.
- Steinvorth, U. (1999) The Concept and Possibilities of Solidarity. In: Bayertz K. (eds) *Solidarity. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, vol 5. Springer, Dordrecht, 29-37.
- Stiegler, B. (2013) *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology* Cambridge, UK: Polity.
- Stjerno, S. (2005) *Solidarity in Europe: The History of an Idea*. Cambridge, NY: Cambridge University Press
- Stolorow, R. D. (2007) *Trauma and human existence: Autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. NY: Routledge.
- Straehle, C. (2020) Associative Solidarity, Relational Goods, and Autonomy for Refugees: What Does it Mean to Stand in Solidarity with Refugees? *Journal of Social Philosophy*. 51(1): 526-542
- Susen, S. (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*. Oxford: The Bardwell Press
- Svenaesus, F. (2014). *The phenomenology of suffering in medicine and bioethics. Theoretical Medicine and Bioethics*, 35(6): 407–420.
- Svenaesus, F. (2015) The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation. *Continental Philosophy Review* 48(2):107-122.
- Szokolczai, A. (2015) Disenchantment or Irrationalisation: On Weber's Struggle to Comprehend the Dynamics of Modernity. *International Political Anthropology* 8(1): 15-29.
- Szokolczai, A. (2016) Processes of social flourishing and their liminal collapse: elements to a genealogy of globalization. *The British Journal of Sociology*, 67: 435-455
- Szokolczai, A. (2017) *Permanent Liminality and Modernity*. London-NY: Routledge
- Szasz, T. (1961) *The Myth of Mental Illness*. NY: Harper & Row.
- Talani, LS. and Roccu, R. (2019) *The Dark Side of Globalisation*. Palgrave Macmillan
- Teal, J. (2009) Nothing Personal: An Empirical Phenomenological Study of the Experience of "Being-on-an-SSRI". in *Journal of Phenomenological Psychology*, 40(1): 19-50.
- Teater, B. (2010): *An Introduction to Applying Social Work Theories and Methods*. Berkshire: Open University Press
- Thijssen, P. (2012). From mechanical to organic solidarity, and back. *European Journal of Social Theory*, 15(4): 454–470.
- Throop, CJ. (2010) *Suffering and sentiment: exploring the vicissitudes of experience and pain in Yap*. California: UCP Press
- Ticktin, M. (2006) Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France. *American Ethnologist* 33(1): 33-49.
- Tousignant N. (2014) A Quantity of Suffering: Measuring Pain as Emotion in the Mid-Twentieth-Century USA. In Boddice, R. (ed.): *Pain and Emotion in Modern History*. London: Palgrave Macmillan, 111-129.
- Tönnies, F. (1957) *Community and society*. Oxford, England: Michigan State University Press.
- Traninger, A. (2009) Whipping Boys: Erasmus' Rhetoric of Corporeal Punishment and its Discontents. In Enenkel, K. (Ed.): *The Sense of Suffering Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers, 39-59.
- Tudor, A. (2003) A (Macro) Sociology of Fear. *Sociological Review* 51(2): 238-256.
- Vannelli, R. (2015) *The Evolution of Human Sociability: Desires, Fears, Sex and Society*. Cambridge and New York: Cambridge University Press

- Vitellone, N. (2004). Habitus and Social Suffering: Culture, Addiction and the Syringe. *The Sociological Review*, 52(2_suppl): 129–147.
- Wakefield, JC. (1992) Disorder as harmful dysfunction: A conceptual critique of DSM-III-R's definition of mental disorder. *Psychological Review* 99(2): 232–247.
- Walby, S. (2009). *Globalization and inequalities: complexity and contested modernities*. Los Angeles: Sage
- Weber, K., Thomas, LG. and Rao H. (2009) From Streets to Suites: How the Anti-Biotech Movement Affected German Pharmaceutical Firms. *American Sociological Review* 74(1): 106-127.
- Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. Illinois: Glencoe Free Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press
- Weber, M. (1991) Science as vocation. In Gerth H H and Wright C M (eds.): *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 129-149.
- Weber, M. (1992) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Weinberg, D. (2002). On the Embodiment of Addiction. *Body & Society* 8(4), 1–19.
- Wells, A. (2005). The metacognitive model of GAD: Assessment of meta-worry and relationship with DSM-IV generalized anxiety disorder. *Cognitive Therapy and Research* 29(1), 107-121
- West, Robert and Brown, Jamie (2013) *Theory of Addiction*. London: Wiley-Blackwell
- White, HC. (2008) *Identity and control: how social formations emerge*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- White, HC. (2008) *Identity and control: how social formations emerge*. Princeton: Princeton University Press
- Whitley, R. (2008) Postmodernity and mental health. *Harvard Review of Psychiatry* (16)6: 352 – 364.
- WHO (2018) *Depression*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/depression>
- Wilde, L. (2013) *Global Solidarity*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Wilkinson, I. (1999) Where is the Novelty in our Current 'Age of Anxiety'? *European Journal of Social Theory* 2(4): 445-467.
- Wilkinson, I. (2001) Social Theories of Risk Perception: At Once Indispensable and Insufficient. *Current Sociology* 49(1): 1-22.
- Wilkinson, I. (2004) The Problem of 'Social Suffering': The Challenge to Social Science, *Health Sociology Review* 13(2): 113-121.
- Wilkinson, I. (2005) *Suffering: A sociological introduction*. London: Polity.
- Woods, K. (2012). Whither Sentiment? Compassion, Solidarity, and Disgust in Cosmopolitan Thought. *Journal of Social Philosophy*, 43(1): 33–49.
- Woods, R. (2007) Medical and Demographic History: Inseparable? *Social History of Medicine* 20(3): 483–503.
- Wright, C. (2015) Consuming habits: Today's subject of addiction. *Subjectivity* 8(2): 93–101.
- Young J (1971) *The Drug Takers: The Social Meaning of Drug Use*. London: McGibbon and Paladin
- Zakariás, I. (2019) Othering and Recognition: National Ideologies in Donor-Recipient Encounters in Hungarian Co-Ethnic Philanthropy. *Revue europeenne des migrations internationales* 35(1-2): 215-237.