

*Ernest Gellner*

## ***A nacionalizmus és a komplex társadalmak kétféle kohéziós formája***

*E*rnest Renan volt az, aki talán a legnyomatékosabban bizonygatta az amnézia szerepét a nemzetek kialakulásában: „L’oubli et, je dirais même l’erreur historique sont un facteur essentiel de la creation d’une nation...” (A felejtés, mi több, a történelmi tévedés alapvető tényező egy nemzet kialakulásában...) A nacionalizmus más teoretikusaihoz hasonlóan Renan is a közös emlékezetet, a közös múltat hívja segítségül, mint olyan elemet, amely összeköti az embereket és hozzájárul a nemzet kialakulásához. De ennél mélyebb és eredetibb megfigyelésre utal az a nézete, hogy a közös amnézia, a felejtésre irányuló közös hajlam legalább olyan nélkülözhetetlen szerepet játszik a ma nemzetnek tekintett alakulat megjelenésében. Az ókorban — írja — nem ismerték a mai értelemben vett nemzetet. A hazafiságot ismerték a városállamokban, és természetesen léteztek birodalmi és másfajta hatalmas tömörülések is; csak nemzetek nem.

Renan nézete szerint a nemzet európai sajátosság, minthogy Nagy Károly után alakult ki. Helyesen tapintott rá a nemzet egyik, ha nem a legfontosabb vonására: a tagok névtelenségére. A nemzet az emberek olyan nagy közössége, amellyel a tagok anélkül azonosulnak, hogy ismernék a többi tagot és e közösség alcsoportjaival bármilyen módon azonosulnának. A tag és a társadalom egésze között általában nem közvetít semmiféle igazán jelentős testületi szegmens sem. Az alcsoportok képlékenyek és rövid életűek, nem hasonlíthatók jelentőségükben a „nemzeti” közösséghez. A nemzet megjelenését megelőző csoportokhoz való kötődés ritka, bizonytalan, gyanús, irreleváns. Miután felsorol néhány *nemzetállamot* — Franciaország, Németország, Anglia, Olaszország, Spanyol-

---

A *Radcliffe-Brown lecture in Social Anthropology* című sorozat keretében 1982. február 3-án elhangzott előadás.

ország —, szembeállítja velük korának egyik nyilvánvalóan nem nemzeti elv alapján szerveződő politikai egységét, az ottomán Törökországot. Megfigyelése szerint a törökök, szlávok, görögök, örmények, arabok, szírek, kurdok ugyanolyan elkülönülten élnek ma is, mint meghódítatásuk első napján. Annál is inkább — tehette volna hozzá —, mivel nagyon valószínű, hogy a hódítás kezdetén a török ajkú törzsek magukba olvasztották a korábbi anatóliai népesség egy részét; de az ottomán birodalom meg erősödése után a nemzeti és vallási közösségek olyannyira centralizált irányítás alatt éltek, hogy az kizárta a birodalom etnikai olvasztótégellyé válását.

Nem annyira arról volt szó, hogy az ottomán birodalom etnikai és vallási csoportjai nem felejtettek. Őket kifejezetten az emlékezésre oktatták: „Az ottomán birodalom toleráns volt a másfajta vallásokkal szemben... De szigorúan elkülönítette őket a mohamedánoktól saját külön közösségeikbe. Sohasem volt lehetőségük szabadon elvegyülni a mohamedán társadalomban, ahogy egykor Bagdadban és Kairóban tették... Ha a konvertitákat befogadták is, az át nem térteket olyannyira kirekesztették, hogy még ma, 500 évvel Konstantinápoly bevétele után sem sajátították el sem a görögök, sem a zsidók a török nyelvet... Keresztény arabokról beszélhetünk ugyan, de a keresztény török abszurd, önmagának ellentmondó fogalom. Még ma is, 55 évvel a világi török köztársaság kikiáltása után, hívhatnak ugyan Törökországban egy nem mohamedánt török állampolgárnak, de töröknek soha.”<sup>1</sup>

Egészében véve mégis érvényesnek tűnik számomra Renan arról vallott felfogása, hogy mi különbözteti meg a modern nemzetet a korábbi közösségektől és politikai egységektől. Amit azonban a nemzetek fontosságának folyamatáról írt, nem megfelelőnek és hiányosnak tartom. Alapvetően történelmi jellegű magyarázata azt kutatja, miért vált uralkodóvá a nemzet-elv Nyugat-Európában, amikor Kelet-Európában és másutt (amidőn művét írta) még nem ez volt a jellemző. A teuton hódítások körülményeire hivatkozik: a frankok, burgundiak, lombardok, normannok sokszor elegendő számú asszony nélkül érkeztek, és végül a helybéliekkel kötöttek vegyesházasságot, sőt a meghódított nép vallását is átvették. Ezután az erős uralkodóházak kikényszerítették e nagy társadalmak egységét; a francia király — jegyzi meg Renan — az önkényuralom és igazságosság révén valósította ezt meg. Svájc, Hollandia, Amerika, Belgium a tartományok önkéntes szövetségéből alakult ki, mégha két esetben monarchia szilárdította is meg azután ezt a szövetséget. A 18. század végül mindent megváltoztatott. Habár ironikusan szól arról az elképzelésről, hogy egy nagy, modern társadalmat eligazgathatnak az ókori köztársaság

elvei alapján, mindenesetre igen sokat megőriz a francia forradalom vissza-az-ókorhoz elméletéből: „L’homme était revenu, après de siècles d’abaissement, à l’esprit antique, au respect de lui-même, à l’idée de ses droits. Les mots de patrie et de citoyen avaient repris leur sens.” (Évszázados hanyatlás után az ember visszatért az antikvitás szelleméhez, önön tiszteletéhez, az emberi jogok eszméjéhez. A haza és a polgár fogalma visszanyerte értelmét.)

Összefoglalva: ezt a döntő fontosságú, áhított amnéziát az asszony nélküli hódítók idézték elő, akik hajlandók voltak átvenni a legyőzöttek hitét és sokszor azok nyelvét is; az erős uralkodóházak; olykor önkéntes szövetkezés; az amnézia és anonimitás elvét az államtesten belül végül a jogok és az állampolgárság eszméinek 18. századi újjáéledése szilárdította meg. Franciaországot illeti a dicsőség — teszi hozzá —, hogy az emberiséget megtanította a nemzetiség elvére, arra az eszmére, hogy a nemzet önmaga által és nem valamely uralkodóház kegyéből létezik. Némiképp el is túlozta, hogy Franciaország mennyire vált az ő korára kulturálisan egységessé. Eugene Weber meggyőzően számol be arról, hogy e folyamat távolról sem volt még befejezett.<sup>2</sup> Mégis számottevő az a tény, hogy a folyamat kiteljesedése már megindult. Más kérdés, hogy ez Renan magyarázatát vagy annak módosított változatát támasztja-e alá?

Renan nemzetiség- és nacionalizmus-elméletének valójában két szintje van. Legfőbb célja annak tagadása, hogy a nemzethatároknak bármilyen természeti determinizmushoz közük lenne: e határokat *nem* szabja meg sem a nyelv, sem a földrajzi fekvés, sem a faj, sem a vallás, sem bármi más. Határozottan viszolyog a 19. századi etnográfusok látványától, akiket a nemzeti követelések és terjeszkedés előőrsének tekint. A nemzeteket az emberi akarat hozza létre: „Une nation est donc une grande solidarité, (...) elle se résume (...) par (...) le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L’existence d’une nation est un plebiscite de tous les jours...” (A nemzet tehát egyetlen roppant szolidaritás... Feltételezi a múltat, de a jelen a foglalata, ama kézzelfogható tény következtében, hogy valamennyien világosan kifejezzük szándékunkat: folytatni kívánjuk a közös életet. Egy nemzet léte (...) mindennapos népszavazás...) Érvelésének ez az egyik szintje: a nemzetiségnek és nemzetállamnak az emberi akaratra építő elmélete. T. H. Green parafrázálva azt is mondhatta volna: nem a tény, hanem az akarat a nemzet alapja. Amikor Green azt állította: nem az erő, hanem az akarat az állam alapja, azzal kellett folytatnia, hogy a cári Oroszországot csak egyfajta udvariaságból tekinthetjük államnak. Renan kénytelen volt elismerni, hogy az ókorban és általában a premodern korokban élt etnikai csoportok, ame-

lyek gyakran alig rendelkeztek határozott öntudattal, és túlságosan mes-  
terkéletlenek voltak ahhoz, hogy kulturális egységre *törekedjenek* vagy  
állami eszközökkel védelmezni kívánják ezt az egységei, nem voltak va-  
lódi, modern értelemben vett „nemzetek” — és pontosan ez a lényeg.

A második szint arra a kérdésre adott választ, hogy hogyan jöttek lét-  
re azon európai nemzetek — nagyjából a Trieszt–Königsberg vonaltól  
nyugatra —, melyeket ő annak tekintett. Felhívja a figyelmet az ezekben  
a nagy közösségekben uralkodó névtelenségre és közösségi amnéziára,  
amiket a teuton hódítók nőtlenségével, a központosító uralkodók brutá-  
lításával, a svájciak és hollandok közvetlen akaratnyilvánításával és az  
olaszok megkéseleti akarat gesztusával magyaráz...

Meg kell jegyeznünk, hogy bár az elmélet sok kívánnivalót hagy ma-  
ga után, mégis fontos és érvényes gondolatokat tartalmaz mindkét szin-  
ten. A közös akarat — a beleegyezés — nem kizárólag a modern nemze-  
tek sajátja. Sok kimondottan nem nemzeti elv alapján szerveződő csoport  
vagy közösség maradt fenn közös elhatározás révén. A történelem során  
létezett sokféle közösségen belül eltérő arányban volt jelen a beleegye-  
zés, a kényszer és a tehetetlenség mozzanata. A modern nemzetállamok-  
ban nincs túlsúlyban a beleegyezés mozzanata, nem idegen tőlük a kény-  
szer és a tehetetlenség sem.

A második szinten az említett folyamatok — nőtlen és könnyen átté-  
rítendő hódítók, erős és könyörtelen központosító uralkodók — hasonló-  
képpen semmi szín alatt nem tekinthetők a nyugat-európai történelem  
speciális jelenségeinek. Előfordulnak máshol is számtalan esetben. Két-  
ségtelen, hogy hatásuk sokszor jellemezhető azokkal a tényezőkkel, ame-  
lyekkel Renan Európára vonatkozóan felruházta őket: rokon kapcsola-  
tok szétzilálása, társadalmi csoportok kontinuitásának felmorzsolása, kö-  
zösségek szétzüllesztése, az emlékezet kitörlése. De a kataklizmát és tra-  
umát követően, az özönvíz elültével, a társadalmi rend helyreállításával a  
belső szakadások és folytonossági hiányok újra kiütköztek, melyeket új,  
valószínűleg fiktív emlékezet igazolt... Újat találnak fel, ha a régít lerom-  
bolták. A legtöbb társadalom mintha allergiás lenne a belső anonimitás-  
ra, homogenitásra és amnéziára. Ha a franciák — amint ahhoz Renan ra-  
gaszkodik — kitörölték is gall, frank, burgundi, normann stb. eredetük  
emlékeit, ez még nem különbözteti meg őket azoktól, akiket Renan ellen-  
példaként szemel ki: az anatóliai paraszt sem tudja, hogy őse vajon a Szír-  
Darján kelt-e át, vagy éppen kelta, görög, hettita vagy másfajta helyi ős-  
lakos volt-e. E tekintetben amnéziája legalább olyan totális, mint a pár-  
jaként szereplő francia paraszté. Közte és a turkesztáni sztyeppék bár-  
mely kedves emlékei között ott áll az iszlám népi kultúra. Ősei is ismer-

tek hódítókat és központosító uralkodókat — alkalomadtán erőskezűbbeket is azoknál, akik Franciaországot uralták és egyesítették. Az orientalista Renannak ezt jobban kellett volna tudnia.

Nyugat-Európát nem azok az inváziók és központosító törekvések különböztették meg másoktól, amelyek történetesen megelőzték a modern nemzetállamot — habár alkalmasint hozzájárultak egy olyan szituáció kialakulásához, amely véletlenül hasonlított némiképp ahhoz a képlékeny anonimitáshoz, mely a modern „nemzet” tagságát jellemzi, és alkalmasint valóban előkészítették a talajt a modern nemzet számára. Azokat a területeket, melyeken a nacionalizmus döntő fontosságú politikai elvé lépett elő, az különbözteti meg másoktól, hogy bizonyos alapvető és folyamatos, mélyreható változás következett be a társadalom szerveződési módjában — e változás révén anonim, belsőleg képlékeny és meglehetősen differenciálatlan, kiterjedt és kulturális szempontból homogén közösségek jelentek meg mint a politikai autoritás kizárólagosan legitim letéteményesei. Az „egy állam — egy kultúra” hatékony és új elvének gyökerei mélyre nyúlnak.

Renan tévedett az általa helyesen azonosított jelenség eredetét illetően, s kissé bizonytalannak mutatkozott fő jellemvonásának kitapintásában is híres „mindennapi népszavazás” elmélete megfogalmazásakor. A múltban a vallási elvek alapján létrejött politikai egységek szintén haszonélvezői voltak tagjaik rituálisan újra meg újra megerősített lojalitásának; ha nem is minden nap, de legalábbis a minden ünnepnap megtartott népszavazás teremtette meg ezeket az egységeket is — és rituális ünnepeket gyakran tartottak. Ezzel szemben még a modern nemzetállam sem helyezi bizalmát teljesen vagy akár túlnyomó részben a mindennapos népszavazásba és a lojalitás önkéntes megerősítésébe; ezeket a kényszer gépezete erősíti meg.

Renan itt is valami jellegzeteset és fontosat észlel. A modern nacionalista tudatosan törekszik egy kultúrával való azonosulásra. A saját kultúrához való tudatos viszonyulás — történelmi szempontból — már önmagában is érdekes és bizarr jelenség. A tradicionális ember városát vagy klánját az istenségen vagy szentélyen keresztül imádta akképp, hogy egyiket a másik jelképének tekintette — amint azt Durkheim nyomatékosan kifejtette. Semmilyen fogalma nem volt a „kultúráról”, ahogy a „prózáról” sem. Ismerte kultúrája isteneit, de magát a kultúrát nem. A nacionalizmus korában mindez kétszeresen megváltozott; a közös kultúrát *közvetlenül* és nem valami jelkép kódén át imádják, az ekképp imádott entitás pedig diffúz, belsőleg differenciálatlan, és ragaszkodik ahhoz, hogy a felejtés fátyla diszkréten eltakarja a homályos belső különbségeket. Az em-

bernek nem kell mellőznie vagy elfelejtenie a kultúrát, de minden politikailag szentesített kultúrán belül feledés kell hogy boruljon a belső különbözőségekre és árnyalatokra.

Vajon továbbléphetünk és kiegészíthetjük-e Renan összefoglalását úgy, hogy észrevételeit továbbfejlesztjük és félreértéseit elkerüljük?

*Ez* az előadás A. R. Radcliffe-Brownnak állít emléket.\* Állításom az, hogy a Renan által megvilágított és csupán részlegesen megoldott problémának igenis létezik végleges megoldása, melyhez ráadásul csakis annak a Radcliffe-Brown gondolkodását mélyen átító megkülönböztetésnek a következetes alkalmazásával juthatunk el, mely az általa nagymértékben gazdagított antropológiai hagyományt is uralta. Renan helyesen vette észre a problémát: a modern nemzetállamot életető kohéziós elv és az egység határait meghatározó elv sajátos jellemzőkkel bír. Renan ezt a megkülönböztető jelleget (helyesen) a belső amnézia és — kissé félrevezető módon — az önkéntes beleegyezés fogalmával határozta meg; magyarázatul pedig — némiképp oda nem illően — sokkal inkább annak állítólagos és kétségbe vonható, sajátos történelmi előzményeire hivatkozott, semmint az azt fenntartó állandó társadalmi tényezőkre. Úgy tűnik, továbbléphetünk és javíthatunk ezen, még hozzá a legjobban Radcliffe-Brown eszközeivel, olyan problémára alkalmazva azokat, mely nem állt figyelmének előterében.

Egyszerű, valójában elemi eszközökre gondolok, melyek át- meg át- hatják az antropológiai diszkurzust: lényegében a struktúra és kultúra közötti különbségtételről van szó. Radcliffe-Brown ehhez kapcsolódó munkássága mindenekelőtt abban állt — mondhatnánk —, hogy rávezette tanítványait: mi a társadalmi struktúra, miért fontos és hogyan kell vizsgálni — ahelyett hogy egy logikailag kielégítő verbális meghatározást igyekezett volna megfogalmazni. Ám ő a definiálás kérdését nem tekintette kézenfekvőnek. Ellenkezőleg: „Míg én a szociálintropológiát az emberi társadalom tanulmányozásának tekintem, vannak akik ugyanezt a kultúra tanulmányozásaként határozzák meg. A meghatározások eme különbözősége — gondolhatnánk — kevés jelentőséggel bír. Valójában azonban két különböző vizsgálati módszerhez jutunk el, melyek között aligha lehetséges egyezésre jutni a problémák megfogalmazását illetően.”<sup>3</sup>

---

\* Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1881–1955): angol szociálintropológus, egyetemi tanár Cape Townban, Chicagóban, majd Oxfordban.

A „struktúrát” ő mint viszonylag — noha nem tökéletesen — stabil társadalmi „pozíciók” rendszerét határozta meg, megkülönböztetésül a határozatlanabb „szerveződéstől”, melyet az átmeneti jellegű tevékenységek rendszerének tekintett.<sup>4</sup> Nézete szerint a katonai ranglétra struktúrát alkot, míg a katonák egy adott feladatra való mozgósítása pusztán a „szerveződést” példázza. Az egyes tevékenységek közötti átcsoportosítások egyfajta Radcliffe-Brown-mozgást testesítenek meg, amely nincs hatással az általános struktúrára. Terminológiája azonban nem volt mindvégig következetes: a társadalmi struktúráról szóló átfogó tanulmányában a „szerep” magának a struktúrának a meghatározásában fordul elő; míg az ezután írott általános bevezetésben a szerepek pusztán szerveződést jelölnek ki, és nincs köztük a struktúrához.

Nem hiszem, hogy sokat számítana ez a terminológiai ingadozás. Az alapeszme világos, egyszerű és erőteljes, és amint Radcliffe-Brown látta és hangsúlyozta, mélyrehatóan befolyásolta a társadalomkutatás egész gyakorlatát. Karl Marxnak tulajdonítják azt a megfigyelést, hogy ha a látszat és a valóság nem térne el egymástól, a tudomány felesleges lenne. A gond csak az: hogyan különböztessük meg a látszattól a valóságtól, és hogyan határozzuk meg a valóságot? A struktúra és kultúra közötti különbségtétel jelentősége — mely átítatja a Radcliffe-Brown képviselte hagyományt — abból a tényből ered, hogy burkoltan magában foglalja a határ kijelölésének átfogó programját az emberek társadalmi életében.

A különbségtétel a struktúra és kultúra között mély rokonságot mutat mind — a brit empirista filozófiában oly fontos (és mindig más terminológiai álarcot öltő) — az elsődleges és másodlagos minőségek szembeállításával, mind pedig az alap és felépítmény közötti alapvető marxista különbségtétellel. Jelzi azokat a területeket, melyeket a vizsgálódó köteles felkutatni, és azokat, amelyek hozzáférhetők a megértés, összehasonlítás és általánosítás számára. A kifejtetlen program és recept a következő: a struktúra — a szerepek és pozíciók viszonylag stabil rendszere, valamint az azokhoz hozzárendelt feladatok és tevékenységek — az, amely ténylegesen alkotja a társadalmat. Ez az a terület, ahol remélhetjük az egyik társadalomnak a másikkal való összehasonlítását, és talán társadalmak egész sorára érvényes általánosítások megfogalmazását. Ehhez képest az a jelképrendszer, melynek segítségével az adott társadalomra jellemző módon felhívják a társadalom tagjainak figyelmét ezekre az eltérő szerepekre, pozíciókra és tevékenységekre, csak másodlagos jelentőségű.

Bár a jelenségeknek ez a rétegeire bontott megközelítése bizonyos, nagyon távoli rokonságban áll a marxizmussal, legalább két igen fontos vonatkozásban különbözik is tőle. A marxizmusnak van egy viszonylag spe-

cifikus, erősen vitatott és érdekes elmélete arról, hogy mi alkotja az elsődleges elemek eme rendszerét: a termelési eszközök és viszonyok. A Radcliffe-Brown-féle strukturalizmus sohasem vont ilyen éles és szoros határvonalat az elsődleges szerepek és pozíciók rendszere köré. Ennek a jelentősége annyiban számottevő, amennyiben a marxisták és a többiek közötti döntő különbség azon a kérdésen múlik, hogy például a kényszereszközök és a kényszerviszonyok is egy társadalmi rendszer független elemei lehetnek-e vagy sem. Részei-e az alapstruktúrának? A következő marxista ezt eleve kizárja és gúnyosan az „idealista erőszakelmélet-ről” beszél; ám Radcliffe-Brown elméletében és gyakorlatában szerencsére semmi sem zárja ki ezt a lehetőséget.

A második jelentős különbség abban áll, hogy Radcliffe-Brown álláspontja semmiféle teóriát nem tartalmaz a társadalmi struktúrák történelmi sorrendjéről és arról a mechanizmusról, amelynek révén azok felváltják egymást. A két különbség összekapcsolódik: a mély- vagy elsődleges struktúra marxista meghatározása egyszersmind azt a területet is kijelölni szándékozik, amelyen belül az egyik struktúrát a másikkal felváltó folyamatok végbemennek. A társadalmi struktúrák a változás miatt érdeklők a marxistát, mert azt tartja mindenható törvényszerűségnek: következőképpen némileg zavarba jön, ha látszólag stagnáló társadalmi struktúrákkal (például nomádokkal vagy az „ázsiai termelési móddal”) kerül szembe.

Állításom az, hogy a Renant foglalkoztató probléma — ama megkülönböztetett társadalmi egység, a nemzetállam (és gyakran egyúttal nacionalista állam) megjelenése — pontosan az egyik struktúrának a másikkal való felváltását példázza; hogy nem lehet azt egyedül a történelmi eseményekre hivatkozva megmagyarázni, hanem rá kell világítanunk a két szembeállított struktúra közötti különbségre.

Érvelésem némiképp paradox. A struktúra-kultúra szembeállítására épül, megszívlevélve azt a Radcliffe-Brown-i intést, hogy bármelyiket vesszük figyelembe e két elem közül, egészen különböző problémákhoz jutunk el. Ugyanakkor azt állítom, hogy pontosan ez a sajátos *strukturális* változás az, melynek lényege a kultúra társadalmi szerepének gyökeres megváltozása. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az egyik kultúrát, az egyik jelképrendszert felváltja egy másik, hanem strukturális változásról, amely a kultúrahasználat teljesen új módjához vezet el.

A következőképpen fogalmazhatjuk meg ezt: a kultúra visszatükrözi ugyan a struktúrát, de nem mindig ugyanazon a módon. A jelkép- és jel-



zésrendszer (a kultúra) gyökeresen eltérő *módokon* viszonyul a társadalomalkotó szerep- és pozíciórendszerhez.

Hadd konkretizáljam az érvelést két ellentétes, eltérő típusú társadalmi modell felvázolásával:

(1) Tekintsünk először egy viszonylag stabil, mégis komplex, kiterjedt és kellően rétegzett társadalmat. Ennek alapját a nagyszámú paraszti, szervilis, befelé forduló, élelmiszertermelő közösségek alkotják, melyek röghöz kötöttek és kötelesek beszolgáltatni a termékfelesleget. Felettük a harcosokból/irányítókból álló zárt uralkodó elit tartja kézben a kényszerítő eszközöket és a kommunikációs csatornákat, és a törvény ezt az elitet jogosítja fel, hogy a társadalmat összetartó testületként működjön (amely jogot a parasztoktól megtagadják). Ez teszi képessé őket arra, hogy uralmukat fenntartsák. Ezzel párhuzamosan létezik egy egyházi hierarchia, mely szerzetesi közösségekből és felszentelt papokból áll, akik a lakosság más szegmensei számára rituális szolgálatot nyújtanak. A paraszti közösségek és a katonai-egyházi elit között helyezkedik el a kézművesek és kereskedők rétege; némelyek kis szigeteket alkotva vidéken telepednek le, mások örökké vándorolnak, megint mások pedig a nagyobb j városi csomópontokban élnek.

E társadalom termelési módja és igazgatása meglehetősen stabil. Következésképpen a munkamegosztás is — bár igen fejlett — hosszú időn át változatlan. Az esetek zömében a születés dönti el, hogy e bonyolult struktúrában valaki milyen speciális pozícióhoz jut. Noha a szükséges képességek gyakran számottevőek, leghatékonyabban a munkahelyen adhatók át, teheti ezt egy rokon a csoport fiatalabb tagja, vagy néha a mester a tanonca felé. Mindez nem igényli az átfogó, központosított oktatási rendszer nyújtotta általános alapképzést.

Az egyházi hierarchia szinte monopolizálja az írásbeliséget, az általa használt írott nyelv semelyik beszélt nyelvjárással nem azonos, és ropant távol áll a különféle társadalmi csoportok mindennapi életében használatos dialektusoktól. Ez a távolság és a belőle eredő érthetlenség a be nem avatottak számára nem jelent hátrányt, éppen ellenkezőleg, alátámasztja a doktrína és a rituálék tekintélyét, melyekről a klérus gondoskodik. Megerősíti a spirituális titkokat övező aurát. A megértés képességének rétegződése megszilárdítja a társadalom rétegződését.

Ebben az általános helyzetben nincsenek nyelvi és kulturális homogenitásra törekvő tényezők, ugyanakkor számos tényező szolgálja a különféleséget. A vidéki parasztság csoportjainak immobilitása és elszigeteltsége a dialektusok változatosságát segíti elő még akkor is, ha a szomszédos települések eredetileg ugyanazt a nyelvet beszélték is — ami gyakorta nem

is volt így. Az államszervezet terjeszkedésének módja — a hódítás — azzal jár, hogy mindenképpen magában foglal eltérő nyelveken beszélő paraszti közösségeket, ám az uralkodó rétegeket ez tökéletes közönyben hagyja mindaddig, amíg a parasztok engedelmesek maradnak. A struktúra felső részében az eltérő rangok és státuszok burjánzását találjuk, amelyek elvileg merevek és öröklődőek, és a valóságban is meglehetősen stabilak. E viszonylag stabil és elfogadott hierarchia külső megjelenítése a nyelvi és kulturális különbségek segítségével kényelmes a társadalom egésze és tagjai számára: megóv a kínos félreérthetőségtől és világos jelzőrendszert alkot, amely szentesíti a teljes hierarchiát, jótáll érte és elfogadhatóvá teszi.

Az effajta rendszerekben a klérus olykor kampányt indít a vallási egyesítés érdekében. A klérus igyekszik megerősíteni a mágia, a rituálé és a megváltás feletti monopóliumát, és felszámolni azt a független sámánizmust, amely főként a vidéki lakosság körében továbbra is fennmarad. A vallási monopólium ugyanolyan értékes lehet számára, mint a kényszer és a pénzügyek feletti monopólium a politikai elit szempontjából. De egyvalami csaknem elképzelhetetlen ebben a rendszerben: az elszánt és kitartó törekvés a nyelvi és kulturális homogenitásra, melyet az általános műveltség tarthat fenn az egységes nyelv eszköze révén. Feltűnően hiányzik mind az akarat, mind az eszköz ehhez a célkitűzéshez.

(2) Tekintsünk most egy teljesen más típusú társadalmi struktúrát. Vegyük például a következő tulajdonságokkal rendelkező társadalmat: ez komplex és kifinomult munkamegosztással rendelkezik, de sokkal fejlettebb technológián alapul, így már nem az élelmiszertermelés ad munkát a népesség zömének. Ellenkezőleg, a mezőgazdaság ezúttal csak egy a többi ágazat közül, amely a népességnek csak kis hányadát foglalkoztatja, akik nincsenek befelé forduló, vidéki közösségekbe zárva, hanem egészen összefolynak más foglalkozási csoportokkal, és a mezőgazdaságban a foglalkozási mobilitás nagyjából ugyanolyan elterjedt és könnyű, mint bármely más vízszintes mozgás különböző foglalkozások között.

A kérdéses társadalom a gazdasági növekedés reális és megalapozott reményére épült, valamennyi vagy legtöbb tagjának anyagi boldogulására. Hatékony technológiája nemcsak képessé tett egy törpe kisebbséget arra, hogy mindenki számára elegendő élelmet termeljen, de rejteti növekedési potenciálja révén idővel mindenki számára lehetővé teszi, hogy gazdagabb legyen. Ez az elvárás központi szerepet játszik a társadalmi konszenzus és jóváhagyás biztosításában: a javaknak a politikai hatalom általi osztogatása miatti keserűség enyhül, ha az egész torta növekszik. (E társadalomra nézve súlyos veszélyt is jelent, ha valami folytán ez a növekedés megakad.) De sok korábbi társadalommal összehasonlítva ez gyakran

engedékeny és liberális: ha a Danegeld Alap\* kitartóan növekszik, ha a legtöbb ember többnyire megvesztegethető, lehetőség van a társadalmi konformitást biztosító brutálisabb, hagyományos módszerek enyhítésére.

A növekedékényszerre épülő társadalomnak bizonyos árat kell fizetnie. A növekedés ára az állandó innováció. Az innováció előfeltétele pedig a szüntelen foglalkozási mobilitás, ami nemzedékek között egészen biztosan és gyakran egyetlen emberélet alatt is bekövetkezik. Az eltérő munkahelyek közötti mozgás képessége és — esetenként — a más társadalmi pozícióban levő emberekkel történő kommunikálás és együttműködés azt kívánja meg egy ilyen társadalom tagjaitól, hogy képesek legyenek szóban és írásban formális, pontos, kontextustól független módon kommunikálni — más szóval művelt, írástudó, az üzenetek rendezett, normákhoz igazodó előadására képes emberek kell hogy legyenek. A kiemelkedően termelékeny gazdaság és a folyamatos növekedés igénye egyaránt előfeltételezi a magas iskolázottsági szintet.

Mindennek a következménye az általános írni-olvasni tudás és iskolázottság szükségessége, valamint a kulturális homogenitás vagy legalábbis folytonosság. Fejlett technológiát igénylő, összetett feladatokban együttműködő emberek képesek kell hogy legyenek az olvasásra, és arra, hogy ugyanazon a nyelven tudjanak olvasni. Eltérő munkahelyek között vándorló, elkülönült, független hierarchiával rendelkező vállalatoknál dolgozó emberek csak akkor tudnak súrlódásmentesen együttműködni, ha kiindulópontként egyfajta hozzávetőleges egyenlőséget feltételezünk: minden ember egyenlő, a rangsorolás *ad hoc* jellegű és a feladattól függ. Az egyenlőtlenségből ideiglenesen részesülnek az egyének: jómóduk, betöltött szerepük vagy teljesítményük alapján; s nem részesülnek belőle permanensen egész csoportok az öröklődés folytán.

A modern társadalom tagjának általános jellemzői: írástudó, mobil, formálisan egyenlő; mindezt áthatja a merőben képlékeny, folytonos, úgymond részeire esett egyenlőtlenség és egy közös homogén kultúra, melyet az írni-olvasni tudás hordoz és az iskola sajátított el. Aligha lehetne élesebben szembeállítani a tradicionális társadalommal, amelyben az írni-olvasni tudás kisebbségi és specializált vívmány volt, ahol a normát inkább a stabil hierarchia, mint a mobilitás képviselte, a kultúra megosztott és diszkontinuus volt, és sokkal inkább a helyi társadalmi csoportok közvetítették, semmint speciális, központilag felügyelt oktatásügyi szervek

---

\* Danegeld Fund: eredetileg a 10. század végén az angolszász Angliában a dán hódítók megvesztegetésének céljából beszedett adófajta.

Modern környezetben az embernek a kultúra — az a jelrendszer, amelyben kiképezték s amelyben hatékonyan foglalkoztatható — a legértékesebb tulajdona, az ő igazi belépőjegye a teljes körű állampolgársághoz és emberi méltósághoz, a társadalom tevékenységében való részvételhez. Kultúrájának határai egyben foglalkoztathatóságának, világának és morális állampolgári mivoltának a határai is. (A paraszt világa szűkebb volt, mint a kultúrájáé.) A modern ember gyakran beleütközik e korlátba — ahogy a légy nekirepül az ablaküvegnek —, amit csakhamar mélyen tudatosít magában. Így a kultúra, amely egykor a beszívott levegőre hasonlított, melynek ritkán voltak megfelelő módon tudatában, hirtelen érzékelhetővé és jelentőssé válik. A hamis és idegen kultúra fenyegetővé lesz. A kultúra a prózához hasonlóan láthatóvá, valamint egyfajta büszkeség és öröm forrásává válik. Megszületik a nacionalizmus kora.

Érdemes ehhez hozzátennünk, hogy ezzel egyidejűleg rendkívül megehezül a vallási doktrína komolyan vétele. Ez végső soron ugyanannak a folytonos gazdasági és ennek folytán kognitív fejlődés iránti elkötelezettségnek a következménye, amely a társadalmi mobilitáshoz és homogenitáshoz is elvezet. Az állandó kognitív fejlődés összeférhetetlen egy olyan szilárd világnézettel, amely stabil, tekintélyelvű és sok szállal kapcsolódik a közösség státuszrendszeréhez, rituális gyakorlatához és erkölcsi értékeihez, amely kapcsok a rendszer valamennyi részét megerősítik. A kognitív fejlődési nem lehel korlátozni és elszigetelni, nincs tekintettel a szentségre vagy bármi másra, és előbb-utóbb bármely adott nézetrendszer összes kognitív elemét szétmállasztja: vagy nyílt ellentmondás révén, vagy pusztán úgy, hogy *sub judice* helyezi őket, lerombolva ezáltal tekintélyüket. Így azzal egyidejűleg, hogy az emberek teljesen és minden idegszálukkal tudatosítják magukban kultúrájukat és annak döntő jelentőségét alapvető érdekeik szempontjából, elvesztik ama képességüket is, hogy társadalmukat a vallás misztikus szimbolikáján keresztül imádják. Ekképp fordulnak egy közös, magáértvaló kultúra *direkt*, közvetlen imádata felé: a kultúra most már tisztán látható, és a hozzáférhetőség a legértékesebb tulajdonná lett. Azok a vallási jelképek viszont, amelyeken keresztül a kultúrát imádták — ha hihetünk Durkheimnek —, többé sem mire sem használhatók. Imádjuk hát a kultúrát közvetlenül önmagáért. Ez a nacionalizmus.

A nacionalista elmélet úgy tesz, mintha az egyén a kultúrát *kapta* volna, nem pedig a kultúra birtokolná őt, egyfajta ideológiai *coup de foudre*-ként. De a nemzetszeretletben éppúgy, mint az emberszeretletben, a dolgok többnyire sokkal bonyolultabbak annál, hogy pusztán a spontán szenvedély misztikumával magyarázhatnánk azokat. Az ipari világ a dialektusok, a

beszéd, a hit, az elhivatottság és a státusz egymást keresztező eltéréseinek végtelen gazdagságát örökölte az agrárkorszaktól. Azon okok folytán, amelyeket megpróbáltam röviden felvázolni, ezek a fejlett, sokszor bonyolult struktúrák nagyon jól szolgálták az agrártársadalmakat. A sokszorosán összekapcsolódó láncszemek hozzájárultak a rendszer ismert stabilitásához. De ezek az egykor oly funkcionális kis eltérések, kétértelműségek és átfedések most akadályozzák és gátolják az újonnan hatályba lépő imperatívusz — az írásbeliségre épülő homogén kultúra — érvényesítését, a képlékeny szerkezet, a társadalmi mobilitás és a tagolatlan társadalom megvalósítását. Elképzelhető, hogy nem tud az összes régi kultúra — nem is szólva a régi alváltozatokról és árnyalatokról — fennmaradni a modern világban. Túl sok volt belőlük. Csak néhányuk marad fenn és tesz szert írástudói támogatásra — s válik igényesebbé és tiszta körvonalúvá. A néhány, egymástól élesen elváló új, elsődleges etnikai kultúrát gyakran választják azok, akik hozzájuk csapódtak, s akik azután teljesen azonosulnak vele.

Renannak tehát igaza volt. Valóban létezik egy állandó népszavazás, ami inkább választás, mint végzet kérdése. De a választás nem hagyja figyelmen kívül az adott kulturális lehetőségeket és erőforrásokat. Talán nem minden nap, hanem minden *rentrée des classes*-kor történik meg. És a névtelenség, az amnézia elengedhetetlen: nem pusztán az a fontos, hogy mindegyik állampolgár megtanulja a standard, központi, művelt nyelvet az általános iskolában, az is fontos, hogy elfelejtse vagy legalábbis lebecsülje az iskolában nem tanított dialektust. Mind az emlékezetnek, mind a felejtésre való hajlamlának mély társadalmi gyökerei vannak; egyik sem a történelmi véletlen eredménye. Renan azzal kérkedett, hogy a franciák voltak azok, akik a forradalom révén megtanították a világnak, hogy egy nemzet uralkodóház nélkül, önmaga által is létezhet. Valójában azonban nem ment eléggé messze. Egy kultúra kikényszerítheti és gyakran ki is kényszeríti a maga létét, nemcsak az uralkodóház, hanem ugyanúgy az állam intézménye nélkül is; de ebben a helyzetben, politikai védőburok híján, óhatatlanul törekedni fog egy olyan állam létrehozására — és ennek megfelelően kívánja átrajzolni a politikai határokat az állam létét biztosítandó —, amelyik egyedül képes megvédeni az oktatási és kulturális infrastruktúrát, amely nélkül egyetlen modern, írásbeliségre épülő kultúra sem maradhatna életben. Egyetlen kultúra sem mond le szándékosan Nemzeti Színházáról, Nemzeti Múzeumáról és Nemzeti Egyeteméről; ezek pedig nincsenek biztonságban addig, amíg nem létezik egy független Belügyminisztérium, hogy megvédje azokat. Ezek alkotják — miképp a független inflációs ráta is — a szuverenitás jelképeit.

Érvelésünk szerint a munkamegosztásnak és a társadalmi szerkezetnek két nagy típusa vagy fajtája létezik: *mindkettőt* nagyon nagy komplexitás és méret jellemzi, de radikálisan különböznek kulturális vonatkozásaik, a kultúrahasználat tekintetében. A bipoláris társadalomfejlődés-elméletek vagy az emberi társadalom dualisztikus tipológiái — melyek az egyszerű társadalmakat állították szembe a komplexekkel — többnyire össze zavarták és egybemosták azokat. Azonban ha a nacionalizmushoz kapcsolódó társadalmi szolidaritás megértéséről van szó, ez a különbségtel kiemelkedő fontosságú.

Egyikük, melyet fejlett agrárcivilizációnak nevezhetünk, jelentős kulturális különbözőséggel jár együtt, és ezt a különbözőséget a benne található eltérő népességcsoportok különböző gazdasági és politikai szituációinak megjelölésére alkalmazza. A másik, melyet növekedésorientált ipari társadalomnak nevezhetünk, valamennyi politikai egységben erősen hajlik a kulturális homogenitásra. Ha hiányzik ez a homogenitás, akkor vagy a politikai, vagy a kulturális határok módosításával érhető el. Jellemző továbbá erre a társadalmi formára az is, hogy a politikai egységek fennmaradása szimbólumának tekintik a kultúra nyílt használatát, és annak homogenitása arra teremt alkalmat, hogy az adott politikai egységen *belül* felkeltsék (részben illúziókban, de részben a valóságban is) a szolidaritás, a mobilitás és a folytonosság, a mély szakadékok hiányának érzetét. Egyszerűbben szólva az agrárcivilizáció nem szül nacionalizmust, az ipari és iparosodó társadalmak viszont igen.

Ez az összefüggés rendkívül fontos, de e kijelentéssel még nem állítottuk azt, hogy egyben abszolút és kivétel nélküli is. A preindusztriális politikai egységek mindenféle jelet használnak, hogy híveiket és alattvalóikat megkülönböztessék szomszédaiktól és ellenségeiktől, és időnként kulturális különbségeket is felhasználnak evégett. De ez esetleges, véletlenszerű és inkább kivételt képez, mint szabályt. Bizonyos ritka alkalmakkor ama névtelenség és individualizáció iránt is mutathatnak fogékony-ságot, melyek érvelésünk szerint szilárd társadalmi bázisukat csak az iparosodással nyerik el; és könnyen lehetséges, hogy pontosan azok a társadalmak teltek szert véletlenül — és az ipari termelés megjelenése előtt — az iparosodás kulturális jegyeire, amelyek az ipari társadalom szociális mátrixát is megalkották. A Bibliából kiinduló protestantizmust a modernség megjelenésével összekapcsoló érvelés leginkább éppen ennek köszönheti elfogadhatóságát: az egyenlő egyénekből/papokból álló népesség — mindegyik közvetlen kapcsolatban áll a szentséggel, és ehhez nincs szüksége társadalmi és hierarchizált közvetítésre — különösen jól megfelel az éppen kialakulóban lévő világnak. Az a tény, hogy ez az egyetemesített ma-

gánviszony írott szövegre támaszkodik, a modern világ által megkövetelt írásbeliség és egységesített nyelv széles körű elterjedésének kedvez.

Ahogy a preindusztriális társadalmak esetlegesen szert tehetnek az ipari kultúra bizonyos tulajdonságaira, éppúgy hiányozhatnak is ezek bizonyos ipari társadalmakból. Az „egy állam — egy kultúra” elv érvényesülése irányában ható tényezők valóban erősek és áthatók, de nem a világban működő egyedüli tényezők, és néha más erők is válhatnak dominánssá vagy elvezethetnek bizonyos kompromisszumhoz. Esetenként a szoros értelmében vett nyelvkülönbséget megléte ellenére is megvalósítható a mobilitás, a folytonosság és kommunikáció. Az emberek például „egy nyelven beszélhetnek” anélkül, hogy ugyanazt a nyelvet beszélnék. Néha a nyers erő is hozhat megoldást; és időnként a stabil államszervezet megőrzésével járó előnyök háttérbe szoríthatják a nacionalista elv részleges megsértésének hátrányait. De ezek kivételek: általánosságban szólva olyan világban élünk, amelyben az új típusú munkamegosztás erőteljes és többnyire sikeres nacionalista mozgalmat teremt.

*H*a ez így van, furcsa, hogy e rendkívül fontos mellékhatás látszólag elkerülte a munkamegosztás, két kiemelkedő teoretikusának, Adam Smithnek és Émile Durkheimnek a figyelmét. Vegyük elő őket időrendi sorrendben haladva.

Természetesen mindkettőjüket erősen foglalkoztatta a városok növekedése, a fejlett munkamegosztás természetes otthona. Adam Smith-t a közgazdászok már régen kisajátították és úgy kezelték, mint tudományuk megalapítóját. A nem közgazdász társadalomtudósok — úgy tűnik — kissé túlzottan engedékenyek voltak e kisajátítást illetően. Elterjedt hát az a nézet, hogy Adam Smith „láthatatlan kéz”-teóriája főképpen *gazdasági* hatásokkal számolt: növeli a termelést és a jólétet, de ha más társadalmi előnyök foglalkoztatnak bennünket, tanácsosabb inkább későbbi, a szociológiai szemlélethez közelebb álló gondolkodóhoz fordulnunk. Smith szerint — e megtévesztő beállításban — a láthatatlan kéz szabad működése a gazdaságban védelemre szorul a káros politikai beavatkozás ellenében; így a gazdaság és az államszervezet közötti döntő összefüggés ellentmondásos; attól függ, hogy a politikai beavatkozás mennyiben káros a gazdaságra.

Ez a *laissez faire* tanulság valóban jelen van Smith-nél, és erre figyelnek a legjobban. De a történet még korántsem teljes. Ez a láthatatlan kéz legalább ennyire aktív és jelentős a politikai szociológiában. A várakozással ellentétben nem az erős, de liberális állam teszi lehetővé a jólét növekedését a feudális anarchia megszüntetésével és a viszonylag korlátlan

kereskedelem engedélyezésével; az igazi összefüggés éppen ellenkező irányú. A termelésnövekedés és a kereskedelem rombolja le a feudális rendet. Ebben a kérdésben Smith — tanítványához, Marxhoz hasonlóan — gazdasági determinista: az alap, a termelési viszonyok módosították állítólag a politikai felépítményt; „A kereskedelem és a manufaktúrák megteremtették a rendelés a helyes kormányzást, és ezzel az egyéni szabadságot és biztonságot az ország lakosai között, akik azelőtt folyamatosan háborúztak szomszédaikkal és szolgai módon függtek feljebbvalóiktól. Jóllehet ezt a tényt méltatták a legkevésbé figyelemre, az összes hatás közül messze ez a legfontosabb.”<sup>5</sup>

Adam Smith a továbbiakban megjegyzi, hogy — tudomása szerint — csak ő és David Hume figyeltek fel eme rendkívül fontos összefüggésre.

E fejlődés alapvető szerkezete nézete szerint egyszerű. A barbár körülmények — alacsony termelékenység és erőtlen kormányzat — közepette a földtulajdonosok, úgy tűnik, annál az egyszerű és ellentmondásos oknál fogva kényszerülnek kíséretet felfogadni, mert feleslegüket semmi másra nem tudják fordítani. A feudális jog nem létrehozza, hanem szentesíti a létrejövő erőviszonyokat.

De szerencsére a feudális rendszer hézagai közül városok emelkednek ki. Lakosaik kezdetben majdnem olyan szolgasorban élnek, mint a vidékiek. Mivel azonban az uralkodó számára előnyös, hogy szabadságjogokat adományozzon nekik cserébe azért, hogy önmaguk adószedőjévé váljanak, végső soron prosperálnak. Minél inkább konfliktusba Keveredik a király a főnemesekkel, annál jobban védelmezi a városlakókat. Végül olyannyira meggyarapodnak, hogy a piacot luxuscikkkel látják el, melyek elkábítják a főnemeseket és lerombolják hatalmukat. Smith szerint a főnemesekből minden politikai érzék hiányzott és könnyen megvesztegethetők voltak: „Magunknak mindent, másoknak semmit — úgy tűnik, a világ valamennyi korszakában ez volt az emberiség urainak erkölcsstelen irányelve. Mihelyt megtalálták tehát annak a módját, hogy fogyasszák el járadékuk teljes értékét, senkivel sem kívánták azt tovább megosztani. Egy pár gyémántcsatért vagy valami hasonlóan hiú és haszontalan dologért odaadták ezer ember egy évi élelmét, illetőleg annak értékét, és ezzel azt a teljes súlyt és tekintélyt, amit ennek köszönhettek.”<sup>6</sup>

Úgy tűnik, Smith előre megérezte a skót felföldi tisztogatásokat. A földesúri osztály csecsebecsék előidézte leépüléséről szóló elmélete nem teljesen meggyőző. Valóban ilyen bolondok voltak? Valóban készek voltak feláldozni hatalmi bázisukat, még mielőtt bebizonyosodott volna, hogy sehogyan sem képesek kihasználni? Egy oldallal elébb maga Smith kommentálja, hogy „harminc éve sincs annak, hogy Skóciában Mr. Cameron of



Lochiel, lochabari úriember, minden törvényes felhatalmazás nélkül legmagasabb büntető bíraskodást gyakorolta népe fölött. Ez az ember, akinek éves jövedelme sohasem haladta meg az ötszáz fontot, 1745-ben nyolcszáz emberét vitte lázadásba.”

Gyanítható, hogy az ilyen emberek nem kezdtek gyémántcsatok vásárlásába — mégha rendelkezésükre állt is évente 500 font —, amíg a lázadás bukása rá nem döbbsentette őket kíséretük felesleges voltára. Olyan társadalomban, ahol az ember nem használhatja fel a kíséretét, de a gyémántokat bármikor átválthatja a jólét olyan formáira, melyek valódi társadalmi befolyással járnak, teljesen ésszerűen választja a gyémántcsatot a gonosztevő helyett. A csatok nem a hiszékenyek elámítására szolgáltak, kiválóan helyettesítették a befolyás régi formáit, szabad folyást engedtek a fizetőeszköz racionális megválasztásának.

Habár Smith érvelésének ez a része nehézkes avagy hiányos, fő mondanivalója teljesen meggyőző. Így szól: ha a földesúr embert fogad fel a pénzén, ezáltal hatalmi bázist teremt magának. (Az ilyen vidéki hatalmi bázisok eredményezték később a gyenge központi kormányzat és a helyi hatalom ördögi körének létrejöttét.) Másfelől viszont, ha ugyanazt a pénzt luxuscikkekre költi, a végterméket előállító kézművesek és kereskedők sokasága és névtelensége semmiféle politikai kötődést nem teremt a földesúr és amazok között. Az a fajta kereskedelem, amire ő gondol, nem hoz létre kegyúri kapcsolatokat. Így a piaci viszonyok anonim — egyszeri és sok szálon futó — természete az igazi alapja a szabadságnak és a jó kormányzatnak. „A nagy földbirtokosok (...) miután eladták születéssel szerzett jogaikat (...) csecsebecsékért (...) melyekkel inkább gyermekek, mint komoly férfiak foglalkoznak (...) ugyanolyan jelentéktelenné váltak, mint bármely tehetős polgár vagy kereskedő... Rendes kormányzat alakult falun és városban egyaránt, mivel senkinek sem volt elegendő hatalma ahhoz, hogy működését akár itt, akár ott megzavarja.”<sup>7</sup>

Az előző fejezetben Smith afeletti meglepetésének ad hangot — a feudális uralkodók és a monarchia szemszögéből nézve —, hogy a bomlás egyáltalán megindulhatott. Miért kellett a királyoknak szabadságjogokat adományozniuk a városoknak, amelyek végül a társadalmi rend teljes bázisát átalakították? Jó kérdés. Smith válasza az, hogy rövid távon ez állt érdekükben. Anarchikus körülmények között, amikor az adóbehajtás nehézségekbe ütközött, a városi központok — melyek hálások voltak a kapott védelemért — talán örömmel, önkéntesen fizették be az adót az uralkodónak. Védelemben részesültek, a királyt pedig ez megkímélte az adóbeszedés buktatóitól és veszélyeitől. Világos, hogy a feudalizmus méhé-

ben akaratlanul fogant városi kapitalizmus eme leírásából sok minden átkerült a marxizmusba.

Szemponunktól azonban az Adam Smith részéről megnyilvánuló bizonyos szűklátókörűség az érdekes. Roppant érzékeny a Glasgow és a Felföld közötti ethosz és struktúra, a gazdasági vállalkozásokba fogó városiak és az ugyanettől visszariadó földesurak közötti különbségre (ahol az előbbieket sokkal több sikert értek el a vidékfejlesztésben); de az etnicitás nem ragadta meg a figyelmét. Sem a Felföld etnikai különbözősége, sem (ami sokkal jelentősebb) a polgárok és a kormányzat közötti etnikai *folytonosság* nem vált ki belőle semmilyen kommentárt.

Elég különös, hogy egy olyan tájékozott ember, mint ő, nem fűzött megjegyzést egy olyan rendkívül elterjedt eszközhöz, mely egykor az uralkodó rendelkezésére állt, amikor kereskedelmi privilégiumokat, sőt belső jogi autonómiát adományozott a kereskedő polgároknak. Létezik egy politikai eszköz, mely az uralkodót aláztos és adóköteles városhoz segíti, de azt is szavatolja, hogy az — még ha prosperál is — semmiféle veszélyt nem jelenthet rá. Miért nem csak etnikai, nyelvi vagy vallási kisebbségeknek adományozott ilyen jogokat, lehetőleg megbélyegzetteknek, akik így a politikai törekvésekből is ki voltak zárva, és akiknek minden valószínűség szerint továbbra is nagy szükségük lett volna a király védelmére? Ez a módszer a világ sok részén bevált és elejét vette annak, hogy a városiak meghódítsák a vidéki társadalmat — melynek jótékony politikai következményei joggal töltötték el örömmel Smith-t. Talán a zsidók kiűzése járult hozzá a középkori Anglia fejlődéséhez azáltal, hogy biztosította a fennmaradt polgárok, valamint a többség és az uralkodók kultúrája közti folytonosságot, s így nem akadályozta őket a politikai megbélyegzettség.

Smith felfigyelt néhány jellemző vonásra és ellentétre, amelyeket az új rend bemutatásakor leírtunk: a névtelenségre és a mobilitásra. A régi családok — jegyzi meg — nagyon ritkák a kereskedő országokban. Ezzel szemben a nem kereskedő nemzetek, pl. a walesiek, a skót Felföld lakói, az arabok vagy a tatárok körében nagyon elterjedtek. Miért tartalmaz a genealógiákon *kívül* alig valamit — kiált fel — a tatár kán által írott történelem (Abulghazi Bahadur kán; néhány, az északi háború alatt Szibériában raboskodó svéd tiszt hozta magával, fordította le és adta ki Leydenben 1726-ban)! Lehet, hogy Smith itt téves információra támaszkodott: az eurázsiai nomádok között a gazdagság a lehető legbizonytalanabb és legingatagabb az időjárás szeszélyei és a nyájak sorsa miatt. Ez éppenséggel döntő érv társadalmuk „feudálisként” való interpretálása ellen. Ők csakis genealógiákban tudnak beszélni, a gazdagság viszont csak a leglazábban kapcsolódik családfaikhoz. Smith végső konklúziója azonban helyes volt.

Mindezek láttán miért nem kapcsolta össze az új munkamegosztást az etnicitással? Érzésem szerint megtévesztette az a tény, hogy az általa legjobban ismert és az érdeklődésének homlokterében álló társadalom az etnikai homogenitás meglehetősen magas fokára jutott el *arra az időre*, amikor az új munkamegosztás megjelent.

Durkheim talán ugyanazt a hibát követi el, mint Smith: a munkamegosztás folyamatát mindketten bipolárisnak látják. Nem elég, ha a fejlett munkamegosztást szembeállítjuk annak hiányával, a mechanikus szolidaritással és homogenitással. Így azzal a rendkívüli paradoxonnal kerülünk szembe, hogy egy modern világban — amelyben bizonyos értelemben a munkamegosztás messzebb jutott, mint bárhol másutt — találjuk meg azt a kulturális homogenitásra irányuló erőteljes törekvést, amit „nacionalizmusnak” hívunk. Ezek a társadalmak nem tagol-lak, mégis markánsan a kulturális és oktatási hasonlóság irányába fordulnak.

Ezért a valóban homogén tradicionális társadalmakat, melyek olyan „mechanikus szolidaritást” mutatnak, ahol mindenki nagyjából ugyanazt teszi, és az emberek nem nagyon különböztetik meg magukat egymástól, két különböző és rivális lehetőséggel kell összevetni. Az egyik egy olyan nagy társadalom, amelyben az eltérő embercsoportok egészen különböző dolgokkal foglalkoznak, és amelyben ezt a csoportokféleséget egyértelműen megerősítik a kérdéses csoportok közötti kulturális különbségek. A csoportok kiegészítik egymást és egy kölcsönösen összefüggő egészbe illeszkednek, de kulturálisan nem azonosulnak egymással. A másik egy olyasfajta társadalom, amelybe belekerültünk vagy éppen afelé tartunk, amelyben az élesen elváló foglalkozásbeli különbözőség — meglepő módon — a kulturális hasonlóságra, a kulturális távolság csökkentésére irányuló erős ösztönzéssel párosul. A tevékenységek sokfélék, de írásban rögzítették őket egy kölcsönösen érthető nyelven. Az emberek között élénk kommunikáció folyik (ez érdekelte Durkheimet), ami azt előfeltételezi, hogy mindannyian ugyanazt a kódot tanulták meg. Ez nemcsak a kapcsolataikat könnyíti meg, hanem mobilitásukat és állásváltoztatásukat is: az átképzést akkor lehet megvalósítani, ha mindegyik foglalkozás követelményrendszerét ugyanabban a formában és ugyanazon a nyelven rögzítették. Ebben a fajta társadalomban a kulturális távolság politikailag és szociálisan sértővé válik. Egykor épp az ellenkezője volt a helyzet, a kulturális távolság hozzájárult ahhoz, hogy mindenki tisztában legyen a helyzetével. Most egy olyan társadalomban, ahol az emberek gyakran

változtatják a foglalkozásukat, az csak gátolná ezt a társadalom működéséhez elengedhetetlen folyamatot.

Azokat a jelenségeket, amelyekben a munkamegosztás, azaz az organikus szolidaritás megjelenik, Durkheim egyszerre mindkét fajta munkamegosztásból kölcsönözte, különbséget sem téve közöttük.<sup>8</sup> Az interakció intenzitása, a városiasodás, a kommunikáció és közvetítés eszközeinek bővülése, a funkció specializálódása... Talán az volt a baj, hogy Durkheim felfogása elvont, elméleti és történelmietlen volt (míg Renané túlságosan történeti és nem eléggé elméleti). Durkheim elvont megközelítése hallgatólagosan azt is magában foglalja, hogy a munkamegosztáshoz vezető összes folyamat alapvetően hasonló; és azok nagyjából összefüggőek. Más szóval ki van zárva a munkamegosztás különböző válfajaihoz vezető gyökeresen eltérő útvonalak lehetősége, és nem lehetségesek *ugrások* sem a munkamegosztás történetében. A modern, nacionalizmusra hajló társadalom sajátos természetének megértéséhez valójában az elágazások és folytonossági hiányok a legfontosabbak. Smith konkrétabb volt, erősebben kötődött a történelemhez, mint Durkheim: de úgy tűnik, ő is feltételezte, hogy a késésben lévő társadalmak vagy elmaradtak maradnak, vagy ugyanazt az útvonalat követik, amelyet ő is elemzett.

Durkheim láthatólag ellenérzéseket táplált Renan iránt.<sup>9</sup> Pedig előnye is származhatott volna Renan követéséből, legalábbis annyiban, hogy több gondot fordított volna az ottomán Törökországra vagy Indiára és a kasztok intézményére. Abban a fejezetben, amelyben a munkamegosztás okait veszi szemügyre, reflektál ugyan Oroszországra és Kínára, de csak annyit mond, hogy a nagy népesség és a tényleges társadalmi sűrűség (homályos fogalom ez) nem egy és ugyanaz a dolog. A birodalmi Kína és a cári Oroszország csak mint a mechanikus szolidaritás égbekiáltó példái szerepelnek. Ugyanez vonatkozik az ókori Izraelre, dacára annak, hogy az i.e. 4. században népesebb volt az akkori Rómánál, amely azonban fejlettségben felülmúlta. Durkheim megfigyelései Oroszországról mindenesetre egybecsengenek a populisták nézeteivel, bár gondolatai egészen más szellemben fogantak. A kabiloknak\* a szakemberek iránt táplált ellenszenvére (amelynek párhuzamait könnyen megtalálhatjuk ugyanezen nagy régió más társadalmaiban) szintén hivatkozik, és persze remekül illik érvelésébe. Az a mély megvetés és ellenszenv, melyet a tagolt társadalmak domináns rétegének tagjai gyakran táplálnak azokkal a szakemberekkel szemben, akiket megtűrnek maguk között (még az egyház tiszt-

---

\* Kabilok: az Atlasz hegység földközi-tengeri partvidékén élő berber népcsoport.

ségviselőivel szemben is, akiket pedig névleg tisztelnek), újra felbukkan a 19. század romantikus paraszt- és egyszerű lélek kultuszában, melyről az értelmiség prédikált bizonyos önutálattal. Ezt a fajta populizmust Durkheim a feje tetejére állította és arra törekedett, hogy a specializációnak nagyobb erkölcsi méltóságot adjon azáltal, hogy a társadalmi kohézió magasabb rendű formájának alapjává teszi. De nem vette észre, hogy csak akkor éri el ezt a méltóságot, ha a foglalkozási specializáció és a mobilitás egyesül a kulturális egységesítéssel. A mobilitás szükségessé tette az egységesítést; az egységesítés erkölcsileg elfogadhatóvá tette — végre-valahára — a specializációt. Ez a mi társadalmi kondíciónk.

Érezhetően több figyelmet kellett volna szentelnie a kasztokhoz és *milletekhez*\* hasonló csoportokat tartalmazó társadalmaknak, melyekben nagyfokú a munkamegosztás, de az nem teremti meg a társadalmi sűrűséget — a fokozódó és történelmileg folytonos interakciót —, amely elképzelésében központi helyet foglal el. Mindkét nagy gondolkodó — a maga módján — egy szálon futó vagy mindenestre bipoláris elméleteket képvisel. Érvelésük a fejlődés egyetlen vonalára vagy egy ellentétre támaszkodik. A Felföldtől (párhuzamosan a tatárokkal, arabokkal és a korai európai barbárokkal) Glasgow-ig; vagy a héberektől, kabiloktól, görögöktől és rómaiaktól Franciaországig. Ha ez hiba, és ez a két óriás elkövette ezt a hibát, nem csoda, hogy annak variánsai oly sok követőjük-nél újra felbukkannak.

Létezhetnek és léteznek is a komplex munkamegosztásnak olyan formái, amelyek — bár hozzájárulhatnak egy társadalmi rendszer fennmaradásához — nem teremtenek közösségi érzést, hanem épp az ellenkezőjét. Az a megkülönböztetett, mobil és írásbeliségre támaszkodó munkamegosztás, mely valóban elvezet a nemzeti közösség modern tudatához, történelmileg egyedi jelenség. Durkheim bizonyos elképzelése az interakció és „sűrűség” szerepéről — melyet tévesen alkalmaztak a komplex társadalmakra általában, s amely valójában csupán azok modern iparosodó változataira alkalmazható — érdekes megerősítést kap a mindezidáig talán legalaposabb kísérlettől, hogy kvantitatív történelmi módszereket alkalmazzanak a korai nacionalizmus vizsgálatában, nevezetesen Miroslav Hroch munkásságától.<sup>10</sup>

Hroch a kis európai nemzetek — csehek, litvánok, észtek, finnek, norvégok, flamandok és szlovákok — egész halmazán vizsgálta a korai naci-

---

\* Milletek: a középkori iszlám államokban bizonyos önkormányzattal rendelkező, nem muzulmán, füképp keresztény és zsidó vallású kisebbségi csoportok.

onalisták gyökereit. Eredményei<sup>11</sup> feltétlenül megerősítik Durkheim nézeteit, ha a nacionalista aktivistákat az organikus szolidaritás jeleinek fogjuk fel. Hroch következtetései érdekes aspektusa azonban az, hogy fezek az aktivisták a kézműipari termékeikről híres kisvárosokban koncentrálódtak a legjobban, a távoli piacok ellátására berendezkedő, prosperáló mezőgazdasági termékek központjaiban, és *nem* a tulajdonképpeni iparosítástól érintett területeken. Ez a felismerés nem dönti meg a nacionalizmust és az iparosodást összekapcsoló elméletet, de annak bizonyos finomítását igényli.

Miután Durkheim korának cári Oroszországát egy szegmentált fázis-hoz rendeli (megjegyezve, hogy „a struktúra tagoltsága nagyon markáns, s ezért a társadalmi fejlettség nem valami magas szintű”), az ember kíváncsi lesz, hogyan viszonyult volna a Szovjetunióhoz. Annak nemzeti politikája, törekvéset és bizonyos mértékben az elért eredmény kitűnően rávilágítanak központi állításunkra, miszerint a munkamegosztás és az „organikus szolidaritás” többdimenziójú fogalmak, és nem ábrázolhatók egyetlen folyamat mentén. A foglalkozási munkamegosztás nyilvánvalóan óriási mértékben növekedett a cárizmus óta, amikor az Orosz Birodalom lakosságának túlnyomó része parasztokból állt. Ugyanakkor a politika a nyilvánosság előtt egyértelműen ellenszegülne bármilyen *etnikai* jellegű munkamegosztásnak, arra törekedne és azt mutatná ki, hogy a különféle szovjet köztársaságok és nemzetiségek összetétele inkább párhuzamos, mint kiegészítő jellegű. Vegyünk például egy bekezdést abból a kötetből, amely a Szovjetunió etnikumairól szóló átfogó tanulmány első darabja, jelesül a Tatar ASZSZK-ról szóló tanulmányból: „Társadalmi struktúrájának jelenlegi szakaszában a tatár nemzet összhangba került az össz-szövetségi társadalmi osztály- és foglalkozásszerkezettel.

A tatár társadalmi szerkezet közeledése az oroszokéhoz az alapvető társadalmi csoportok arányainak kiegyenlítésében nyilvánul meg...”<sup>12</sup>

Világos, hogy a politika nem keresi a Renan által említett szélsőséges amnéziát, de nagyon is az olyasféle etnikai specializáció elkerülésére irányul, amely az ottomán birodalmat jellemezte, és amely ott állandósította az etnikai különbözőséget. Ha röviden összegezhethetnénk az idevágó szovjet politikát és törekvéseket, az úgy szólna, hogy az etnicitásnak kulturális jellegűnek kell lennie és nem szabad strukturális különbségeket tükröznie.<sup>13</sup>

A törekvés az, hogy a társadalom egészét áthassa az organikus szolidaritás képlékeny típusa, azáltal hogy a benne húzódó etnikai-kulturális határok semmiképpen se legyenek többé strukturális elkülönítő tényezők. Ez organikus szolidaritást jelentene az egész Szövetség vonatkozá-

sában és a tagköztársaságokon belül, de mechanikus szolidaritást a köztársaságok *közötti* kapcsolatokban. Ez a cél világosan tükröződik a szovjet szociálintropológia (a helyi terminológiában „etnográfia”) fő irányvonalában: amikor sok nyugati antropológus úgy reagál az archaikus világ eltűnésére, hogy mikroszociológussá válik és a mikrostruktúrákban mélyül el, akkor szovjet kollégáik a modern világból a *kultúrát* választják ki kutatási területként.<sup>14</sup>

Így a munkamegosztást — vagy a társadalmi komplementaritást — az egyének szintjén juttatják érvényre, az etnikai csoportok vagy társadalmi alegységek szintjén pedig figyelmen kívül hagyják. Pontosan erre a döntő fontosságú különbségtételre mulaszt el rávilágítani Durkheim műve. Az emberiség előtt álló alternatíva nem egyszerűen bináris: hogy egyrészt hasonlók és hasonló alcsoportok tagjai vagyunk, másrészt pedig egyénileg és kollektíve különbözünk és kiegészítjük egymást. Legalább három választási lehetőség létezik: hasonlóknak és hasonló csoport tagjának lenni; különböző és egymást kiegészítő csoporttagság folytán különbözőnek lenni; és bármiféle jelentős alcsoport hiánya folytán *egyénilag* különbözni. Adam Smith elsődlegesen az első szakaszból a harmadikba vezető átmenetben gondolkodott, és nagyjából figyelmen kívül hagyta a másodikat. Durkheim az első szakaszból történő olyanféle átalakulást vizsgált, ami a második és harmadik szakasz tulajdonságait egyesíti.

Mondanivalóm lényege nagyon egyszerű. A viszonylag stabil technikai háttérrel és státuszrendszerrel rendelkező fejlett agrártársadalmak, valamint a növekedésorientált és képlékeny szereprendszerű ipari társadalmak *egyaránt* komplex munkamegosztással rendelkeznek. De a társadalmi kohézió formája és a kultúra azt előmozdító felhasználása szinte homlokegyenest ellenkező. Egyetlen szociológiai elmélet vagy tipológia sem lehet adekvát, amelyik nem világít rá erre a különbségre.

A bipolarizmus nem válik be e téren. A munkamegosztás csak egy (legalább) kétfelé ágazó diagramon ábrázolható, lehetőleg egyetlen kiindulóponttal, de két teljesen különböző útvonallal és végponttal. Lehetséges, hogy néhány útvonal a komplex munkamegosztás *mindkét* válfaján keresztülhalad. De egy stabil, agrártermelésen alapuló munkamegosztás olyan kulturális következményekkel jár együtt, amelyek markánsan különböznek egy növekedésre építő, ipari társadalom következményeitől. Csak egy olyan társadalom létezik, amely valóban lehetővé teszi és támogatja azt a névtelenséget és amnéziát, melyeket Renan joggal választott ki mint a modern nemzet attribútumát, s amelyek részben lefedik Durkheim „sűrűség”-fogalmát. Ezt a társadalmat nem a munkamegosztás mint olyan hozta létre, hanem annak egy meghatározott fajtája. Mind Smith-t,

mind Durkheimet megtéveszthette az a tény, hogy az industrializmust létrehozó társadalom — a történelem valami furcsa szeszélye folytán — már az átalakulás bekövetkezése előtt rendelkezett annak néhány kulturális sajátosságával.<sup>15</sup> Talán csakugyan ez a kulcs az industrializmus megjelenésének megértéséhez.

De térjünk vissza Radcliffe-Brownhoz. Igaza volt, amikor azt állította, hogy a társadalommal, illetve a kultúrával való foglalkozás egészen különböző kérdésekre vezet. De a nacionalizmus problémája arra kötelez bennünket, hogy mindkettőre rákérdezzünk. Fel kell tennünk a kérdést: miféle struktúra az, amelyik ténylegesen elvezet, illetve nem vezet el a kultúra öntudatos imádatához — melyet már nem közvetít valamely külsődleges Szentség — és a kultúra kényszerű egységesítéséhez egy politikai egység keretein belül? E kérdésre adott válaszukhoz a Radcliffe-Brown-féle struktúra-kultúra ellentétpárt kell alapul vennünk, de radikálisan újra kell gondolnunk a munkamegosztásra vonatkozó előfeltevéseinket is.

*Szanyi Imre fordítása*

## **Jegyzetek**

1. Bernard Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford University Press, 1968. 14–15.
2. Eugene Weber: *Peasants into Frenchmen*. Chatto & Windus, London, 1979.
3. A. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*. London, Routledge & Regan Paul. Először 1952-ben jelent meg. 189.
4. Uo. 11., és az egész X. fejezet.
5. Adam Smith: *The Wealth of Nations*, III. könyv, IV. fejezet (Magyar kiadása: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Bp., 1940. 2. kötetben. A műből származó idézetek fordítása Éber Ernő e fordításának fölhasználásával készült.)
6. Uo.
7. Uo.
8. Emile Durkheim: *De la division du travail social*. PUF, 1978. II. könyv, II. fejezet (Magyar kiadása: *A társadalmi munkamegosztásról*. [Részletek.] Bp., MTA Szociológiai Intézete, 1986.)
9. Vö. Steven Lukes: *Emile Durkheim, His Life and His Work*. Allan Lane, London, 1973 71–72.



10. Vö. Miroslav Hroch: *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kitinen Völkern Europas*. Praha, Universita Karlova, 1968., valamint Hroch: *K otázce územní skladby národního hnutí*. Československý časopis historický, 1972. 513.
11. *Die Vorkämpfer*, 168.; *K otázce*, 535.
12. *Szociálnoje i nacionálnoje*. Szerk. Ju. V. Aratyunyan, L.M. Drobizseva, O.I. Skaratan Moszkva, Nauka, 1973. 311.
13. Lásd például: L.M. Drobizseva: *Dukhnovnaja absnoszty naradov Szszszr*. Müszl, Moszkva, 1981. V.I. Kozlov: *Nacionalnosztyi Szszszr*. Moszkva, Finanszü i szlatisztyika, 1982.
14. Vö. Ju. V. Bromlej: *Etnosz i etnografija*. Moszkva, Nauka, 1973. (Magyar kiadása: *Etnosz és néprajz*, Bp., Gondolat, 1976.)
15. Alan MacFarlane: *The Origins of English individualism*. Oxford, Blackwell, 1978. (Magyarul: *Az angol individualizmus eredete*. Bp., Századvég, 1993.)