



GEOFF ELEY

Mi a kultúrtörténet?*

Mindenekelőtt lássunk néhány idézetet:

„A kultúra mindennapi: ez az elsődleges tény. Minden emberi társadalom saját formával, egyedi célokkal és jelentésekkel bír, melyek az intézményekben, a művészetekben, valamint a művelődésben fejeződnek ki. Egy társadalom a közös jelentések és irányvonalak megtalálása révén jön létre, fejlődése pedig a tapasztalat, az érintkezés és a felfedezés kiváltotta aktív vita és korrekció eredménye, mely mintegy beleírja magát a környezetbe. Így e fejlődés minden egyén saját tudatában kibontakozik és újjáalakul. Az egyéni tudat egyfelől formák, célok és jelentések lassú elsajátítása révén konstruálódik, s ezáltal képes megfigyeléseket tenni és kommunikálni. Másfelől, ám ugyanilyen fontossággal, az előbbieket a gyakorlatban is kipróbáltatnak, s így új megfigyelések, összehasonlítások és jelentések jönnek létre. A kultúra két aspektussal bír: azokkal a már ismert jelentésekkel és irányvonalakkal, melyekbe a kultúrához tartozók belenevelődtek, valamint az adódó és kipróbálásra kerülő új megfigyelésekkel és jelentésekkel. E két aspektus alkotja az emberi társadalmak és elmék hétköznapi működési folyamatait, s általuk a kultúra természete tárul elénk, mely mindig egyszerre hagyományhű és kreatív, s egyaránt beletartoznak a legáltalánosabb közösségi, illetve a leginkább egyéni jelentések is. Két értelemben használjuk a kultúra szót: az élet teljességét (a közös jelentéseket), valamint a művészeteket és a művelődést (azaz a felfedezés és kreativitás sajátos folyamatait) jelölve. Számos szerző a két jelentés egyikére szűkíti a fogalmat, ám véleményem szerint mindkettő egyformán fontos, nem is beszélve összekapcsolódásuk jelentőségéről. A kultúrára irányuló kérdések egyszerre érintik általános és közös céljainkat, illetve mély, személyes jelentéseinket. A kultúra a társadalmakban és az egyéni tudatokban egyaránt mindennapos.” (Raymond Williams¹)

„A legtöbb kutatásom alapvetően azt a területet érintette, amit az emberek, még ha szűkebb értelemben is, »kultúrának« neveznek, s így a fogalom bizonyos kézzelfoghatósággal bírt. De hányszor kívántam, hogy bár sose hallanám ezt az átkozott szót. Úgy látom, a fogalommal járó nehézségek legalább akkorák, mint a segítségével nyerhető haszon.” (Raymond Williams²)

„Az érzékelés, jelentés és tudat intézményesen vagy informálisan szervezett társadalmi létrehozása és reprodukciója.” (Tim O’Sullivan et al.³)

* A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: *What Is Cultural History?* New German Critique, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring-Summer, 1995)

¹ Williams, Raymond: *Culture Is Ordinary*. In: uő.: Resources of Hope. Culture, Democracy, Socialism. London, 1989. 4.

² Williams, Raymond: *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*. London, 1974. 154.

³ O’Sullivan, Tim – Hartley, John – Saunders, Danny – Fiske, John: *Key Concepts in Communication*. London, 1983. 57.

„Egy, a társadalomtörténészek körében oly népszerű antropológiai definíció szerint a »népi kultúra [...] a közösen értelmezett jelentések, attitűdök és értékek, illetve az azokat hordozó, kifejező szimbolikus formák (előadások, tárgyak) rendszere«. Ám emellett a kultúra olyan különféle források gyűjtőhelye is, melyekben az írásos és szóbeli, a felettes és az alárendelt, a falusi és a nagyvárosi szférák közötti átmenet zajlik. Egymással harcban álló elemek küzdőtere, melyeket csak némi külső nyomás – például a nacionalizmus, a vallási ortodoxia vagy az osztálytudat – képes »rendszerré« formálni. A »kultúra« tényleges fogalma, miközben meghitt konszenzusra ösztökél, inkább arra szolgál, hogy elterelje a figyelmet a társadalmi és kulturális ellentmondásokról, az egészen belüli repedésekről és ellentétekről.” (Edward P. Thompson⁴)

„Arra a rendkívüli szimbolikus kreativitásra gondolunk, melynek révén a fiatalok közös és közvetlen élettereiket, valamint társadalmi gyakorlataikat különféle módokon használják, humanizálják, díszítik és jelentésekkel ruházzák fel – az egyedi ruházkodási stílusokra, a zene, a tévé és a magazinok szelektív és aktív használatára, a hálósobák díszítésére, a szubkulturális kifejezőmódok és fantáziák rítusaira, a baráti bandák stílusára, hecceire és drámájára, a zenélésre és a táncra. E tevékenységek egyike sem triviális vagy jelentéktelen. A kései modernizáció és az egyre szélesebb kulturális értékkrisis feltételei közepette e műveletek központi szerepet játszanak a személyes és csoportidentitás kialakításában és fenntartásában, sőt még magának az identitásnak a kulturális túlélésében is. Játékukban munka van – bár e munka meglehetősen kétségbeesett.” (Paul Willis⁵)

„E kulturális reprezentációkat nem úgy fogom fel, mint amelyekre hamis és behatároló sztereotípiák nyomták rá erőszakosan bélyegüket. Inkább a reprezentációk mögött sejtett vágyat vizsgálom, azt a vágyat, mely minden nőt megérintett, legyen feminista vagy sem. Ám e női vágyat nem valami egyetemesnek, változatlannak, a nőiségből adódónak tekintem. A női öröm és vágy e reprezentációit úgy szemlélem, mint ami létrehozza és fenntartja a női pozíciókat. Ezek a helyzetek nem valami kívülről ránk erőszakolt szerepek, melyek könnyedén levetkőzhetők lennének, ám nem is a nőiség alaptulajdonságai, hanem a számunkra felkínálkozó élvezetekre való válaszként jönnek létre, szubjektivitásunkat és identitásunkat a bennünket körülvevő vágy meghatározásai formálják. E tapasztalatok teszik bonyolult és félelmetes feladattá a változtatást, mivel a női vágyakat folyamatosan olyan csábító diskurzusok keresztezik, melyek a férfiak privilegizált helyzetét erősítik meg.” (Rosalind Coward⁶)

„...bizonyos közösen létrehozott határok alapján döntjük el, mi elfogadható és mi nem. E határok, bár folyamatosan csúszkálnak, mivel a társadalmi stabilitás alapját képezik, mindig állandónak kell látszaniuk. Egy korszak formái könnyebben megtalálhatók divatjában, bútoraiban, épületeiben (melyek alapvonásai mintha a társadalmi változások »hangulatait« fejeznék ki), mint a gondolatok, szokások ugyanolyan fontos formáiban – vagyis azon fogalmi kategóriáiban, melyek, éppen mivel ezeket tekintjük természetesnek, nehezebben észlelhetők. Mégis, hogyan »láthatjuk meg« őket? Ha a szenvedélyek bizonyos alakzatok-

⁴ Thompson, Edward P.: *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New York, 1993. 6. [A Thompson által idézett definíció forrása: Peter Burke: *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Ford.: Bérczes Tibor. Budapest, 1991. 11. – a fordító jegyzete]

⁵ Willis, Paul: *Common Culture. Symbolic Work and Play in the Everyday Cultures of the Young*. Boulder, 1990. 2.

⁶ Coward, Rosalind: *Female Desires. How They Are Sought, Bought and Packaged*. New York, 1985. 16.

ban és formákban kelnek életre – akár a villám, amikor belesap a villámhárítóba –, mint-ha képekben (filmekben, fotókon, televíziós felvételeken) válnának e gondolatok, szokások a legtisztábban láthatókká. Érzéseink e formákba áramlanak, hogy aztán látszólag saját életük alakjában sugárzódjanak vissza. A filmek mintha érzéseket, a kétdimenziós fotók mint-ha igazságokat *tartalmaznának*. Maga a világ látszik magától értetődőnek, természetes jelentésekkel telítettnek, melyet e médiumok csupán visszatükröznek. Azonban *mi magunk* ruházzuk fel a világot e jelentőséggel. Nem kell annak lennie, ami; nem jelentheti azt, amit jelent.” (*Judith Williamson*⁷)

„A legtöbb ember életében a tudatos, választott jelentés sokkal inkább abból származik, amit fogyaszt, nem pedig abból, amit ő maga hoz létre.” (*Judith Williamson*⁸)

„[E pozíció] ... afféle harctérnek tekinti a populáris kultúrát. Miközben azonban elismeri az uralomgyakorlás erőinek hatalmát, inkább azokra a népszerű taktikákra összpontosít, melyek segítségével felveszik ellenük a harcot, szembeszállnak velük, vagy kijátsszák őket. Ahelyett, hogy kizárólagosan a bekebelezés folyamatait vizsgálná, azt a populáris vitalitást és kreativitást tárja fel, mely e bekebelezést folyamatosan szükségessé teszi. Az uralkodó ideológia teljhatalmú, család tevékenységeire való koncentráció helyett a mindennapok ellenállását és kijátszó stratégiáit próbálja megérteni, melyek folytán az ideológia oly keményen, oly kitartóan dolgozik azért, hogy fenntartsa önmagát és értékeit. E megközelítés a populáris kultúrát potenciálisan és gyakorta ténylegesen is haladó (bár nem radikális) tényezőként mutatja be. Alapvetően optimista, mivel az emberek életerejében és vitalitásában a társadalmi változás lehetőségének, valamint e változásra való hajlamnak a bizonyítékát véli felismerni.” (*John Fiske*⁹)

„Szemmel látható s az új revizionizmus által újra és újra kidolgozott állítás az, hogy a hétköznapi emberek az adott körülmények közt hozzáférhető szimbolikus forrásokat jelentéssel teli tevékenységekre használják. Ez az alapvető meglátás kérdőre vonja azokat a projekteket, melyek ki akarják szabadítani az embereket vélt kelepcejükből (akár tisztában vannak csapdába esettségükkel, akár nem). A gazdasági kizsákmányolás, a rasszizmus, a társadalmi nemi és szexuális elnyomás létezik – hogy csak néhányat említsünk –, ám a maga módján a kizsákmányolt, az elidegenített és az elnyomott is megállja a helyét. Sőt, ha hihetünk John Fiske-nek és Paul Willisnek, igencsak jól működnek: a világot érvényes értelemmel ruházzák fel, és az általuk befogadottakból az élvezetre, az örömmre koncentrálnak. Szemmel látható, hogy a mindennapi élet mikropolitikája igencsak tevékeny, s így a jobb jövőt ígérő utópisztikus nézetek, melyek hajdan a populáris kultúra kritikussait olyannyira lenyűgözték, teljesen hitelüket veszítették.” (*Jim McGuigan*¹⁰)

„A kultúra alatt a józan ész, egy adott osztály, csoport vagy társadalmi kategória mindennapi gondolkodását és életmódját vagy ideológiák olyan összességét értjük, melyeket élethelekként vagy morális preferenciákként ténylegesen *magunkévá teszünk*. A fogalom ilyen használata segítségével az ideologikus *hatásokat* összetett módon, a tudat elemzésének pillanataként teremtjük újjá. Egy bizonyos ideologikus művelet vagy uralkodási aspektus hatásai csak már megélt attitűdökhöz és hitelvekhez viszonyítva érthetőek meg. Az ideológiák sosem a »csupasz« szubjektumhoz szólnak (»interpellálnak«). A konkrét társadalmi

⁷ Williamson, Judith: *Consuming Passions: The Dynamics of Popular Culture*. London, 1986. 15.

⁸ Williamson: *Consuming Passions*, 230.

⁹ Fiske, John: *Understanding Popular Culture*. Boston, 1989. 2.

¹⁰ McGuigan, Jim: *Cultural Populism*. London–New York, 1992. 171.

individuumok mindig kulturálisan és nemi alapon osztályozott személyek, összetett folyamatok eredményeként létrehozott szubjektivitással bírnak. Az egyedi, elsődleges, alapvető és kultúrán túli interpelláció »magányos órája« néhány strukturalista szövegen kívül »sosem jó el«. Az ideológiák mindig valamilyen »talajon«, méghozzá a »kultúra« talaján működnek. Ha ragaszkodunk ehhez, az egyúttal a »történelemhez« való ragaszkodást is jelent...” (Richard Johnson¹¹)

„[K]örvonalazható a kritikai kultúrakutatásra jellemző gondolatmenet. [...] Szemben áll »a kulturálisnak« tulajdonított másodlagos, pusztán reflexív szereppel. A kritikai kultúrakutatás változatos megközelítési módokon keresztül ugyan, de a kultúrát az összes társadalmi gyakorlat szövedékének írja le, a társadalmi gyakorlatot pedig az emberi tevékenység általános formájaként határozza meg: olyan érző emberi praxisként képzei el, amelyen keresztül férfiak és nők is aktívan kiveszik részüket a történelem alakításából. Ez ellentétben áll az eszményi és materiális erők kapcsolatának alap/felépítmény felőli megközelítésével, különösen abban az esetben, ha az »alap« definíciója bármilyen egyszerű értelemben is a »gazdaságtól« függ. [...] A kultúra *egyaránt* függ a jelentésektől és azoktól a különböző társadalmi csoportokban és osztályokban kialakuló értékektől, amelyek az adott történelmi feltételekre és viszonyokra épülnek, és amelyeken keresztül az osztályok és csoportok »feldolgozzák« önnön létük jellegzetességeit, és reflektálnak azokra; *valamint* függ a megélt hagyományoktól és gyakorlatoktól is, amelyek megtestesítik és kifejezik ezeket a »kölcsonös jelentéseket.«” (Stuart Hall¹²)

„A kritikai kultúrakutatás hagyományai szerint a kultúra *egyszerre* jelent életmódot (eszméket, attitűdöket, nyelveket, gyakorlatokat, intézményeket és hatalmi struktúrákat), illetve a kulturális gyakorlatok (művészi formák, szövegek, kánonok, építészet, tömegcikk stb.) teljes skáláját.” (Cary Nelson et al.¹³)

A fenti idézet-egyveleg célja az, hogy definíciók olyan széles körének adjon teret, melyek kifejtésére egy ilyesfajta kis terjedelmű tanulmány önmagában nem vállalkozhatna: megmutassa, milyen nehéz megközelítőleg is egységessé tenni a „kultúra-fogalom” inter-, transzdiszciplináris és különböző nemzeti és intellektuális kontextusokban gyökerező jelentéseinek és értelmezéseinek hihetetlenül bő tárházát. Bizonyos szempontból talán e módszer lehet a legcélravezetőbb. Ahogy Thompson állítja: „...ha sok-sok tevékenységet és jellegzetességet a »kultúra« szedett-vedett fogalma alá sorolunk, ténylegesen összezavarhatjuk és elkendőzhetjük azokat a megkülönböztetéseket, melyeket mindenképp meg kellene tennünk.”¹⁴ Használata a művészetektől, az irodalomtól és esztétikától a szellemi élet általánosabb fogalmán keresztül – egy inkább institutionális perspektívában – bizonyos témáig (például a művészi és intellektuális tevékenység közsférája, az oktatási rendszer, a felsőfo-

¹¹ Johnson, Richard: *Three Problematics: Elements of a Theory of Working-Class Culture*. In: Clarke, John – Critcher, Chas – Johnson, Richard (eds.): *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*. London, 1979. 234.

¹² Hall, Stuart: *Cultural Studies: Two Paradims*. In: Dirks, Nicholas B. – Eley, Geoff – Ortner, Sherry B.: *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, 1993. 527. [Magyarul: *A kritikai kultúrakutatás két paradigmája*. Ford.: Gyuris Norbert. Helikon, No. 51, (2005) 1–2. sz. 33.]

¹³ Nelson, Cary – Treichler, Paula A. – Grossberg, Larry: *Cultural Studies: An Introduction*. In: uők. (eds.): *Cultural Studies*. New York, 1992. 5.

¹⁴ Thompson: *Customs in Common*, 13.

kú ismeretszerzés más intézményei stb. – vagyis nagyjából a műveltség „magaskultúrához” kötődő hagyománya), valamint egy társadalom kohéziós formái és átfogó erkölcsének szimbolikus és rituális jelentéseii (tehát az antropológiai megközelítésekig) terjedhet, azaz a kritikai kultúrakutatás tárgyáig, melyet Terry Eagleton „egy adott társadalom jelölési gyakorlatainak és szimbolikus folyamatainak teljes komplexumaként” határozott meg.¹⁵ Persze még a megközelítések e vaskos halmaza sem meríti ki a definíció teljes körét, s egy mindenre kiterjedő áttekintésnek tartalmaznia kellene a cselekvés kurrens szociológiai elméleteit is, vagy azért, mert azok teljesen zárójelbe teszik a kultúra kérdéseit (mint a racionális választás-modellek), vagy pedig amiatt, hogy relevanciáját csak bizonyos területeken jelölik ki (mint a rendszerelmélet különböző formái – az életvilág újabb keletű, Habermasra építő koncepcióit is ideértve). Egy mostanában tartott, *A kultúra a történelemben* címet viselő konferencia például teljesen a neoinstitucionalista megközelítések, a racionális cselekvő-modellek és a fogyasztói preferenciáról szóló elméletek kombinációjával definiálta tárgyát. Eszerint a „kultúra [...] egy társadalomban a javak elosztásának és a hatalmi viszonyoknak fontos részét képezi”, ám a kötet nagy részének elemzéseiben nem játszik központi szerepet, s legfeljebb olyan „értékek” formájában kerül elő, melyek „befolyásolják azokat a stratégiai kalkulációkat, melyeket az emberek érdekeik mérlegelésével végeznek”, és amelyek egyengetnek vagy éppen akadályoznak bizonyos fejlődési útvonalakat.¹⁶

A tanulmányom elején lévő idézethalmaz így gondolkodásra sarkall. Nem akar teljesnek tűnni, inkább tetszés szerint kitölthető, bővíthető, szélesíthető definíciós teret jelöl ki. Hozzászólásom célja, hogy alaposan megvizsgáljam, milyen haszonnal jár a kritikai kultúrakutatás – s e szöveget sem önmagában kielégítő és kész megoldásnak vagy önmagától mindenre választ kínáló megközelítésnek, hanem inkább megfontolásra ajánlott javaslat-együttesnek szánom.

A kritikai kultúrakutatás mint jelenleg is alakulóban lévő transzdiszciplináris formáció egészen különböző hatások egyvelegét foglalja magában. Hogy csak néhány példát említsünk: szociológusokét, irodalomtudósokét és társadalomtörténészekét Nagy-Britanniában (érdekes módon azonban igen kevés antropológusét), az Egyesült Államokban pedig a tömegkommunikációét, a film- és irodalomelméletét, a reflexív antropológiáét, valamint a nőtudomány (*Women's Studies*) és az amerikai kultúra kutatóinak intézményes támogatását. A legfőbb amerikai kezdeményezők eddig a humán tudományok felől érkeztek, míg a társadalomtudományok burjánzó interdiszciplináris programjai és intézményei jóval kisebb érdeklődést mutattak. Nagy-Britanniában ez kicsit másképp alakult, ám a kvalitatív szociológiai iskolák itteni nagyobb befolyása elhomályosította a humán- és a társadalomtudományok közti éles ellentétet is. Ugyanakkor a feminista elmélet erőteljesen benyomult mind a brit, mind pedig az amerikai szellemi közegbe, ahogy a nyugati kulturális hagyomány rasszista és kolonialista aspektusainak Edward Saidot követő kritikái is mindkét országban erőteljesen megtermékenyítették a kutatásokat. Az egyedi hatások ugyan különböztek (Britanniában például Gramsci és a pszichoanalízis, az USA-ban Geertz és a kulturális antropológia későbbi fejleményei), ám az úgynevezett nyelvi fordulat és a posztmodern bővölete a két nemzeti diskurzust mindinkább egy irányba terelte. Habár a kritikai kultúrakutatás konkrét vizsgálatainak legtöbbször az 1945 utáni „hosszú jelenre” koncentrált, e periódus a történészek figyelmére is igencsak igényt tart, és az az érdeklődés, melyet a régebbi korszakokra fordítottak, egyre inkább kiterjed erre az időszakra is. A mostani tevé-

¹⁵ Eagleton, Terry: *Ideology: An Introduction*. London, 1991. 28.

¹⁶ Melling, Joseph – Barry, John (eds.): *Culture in History: Production, Consumption and Values in Historical Perspective*. Exeter, 1992. 18. skk.

kenység néhány fő területének megnevezése is legendó ahhoz, hogy állításunk lényegét ilusztrálja: egyre több komoly munka készül a film, fotó, tévé és videó vizuális technikáiról, a kereskedelmi média műfajairól, a reklámokról, a képregény-kötetokről és magazinokról, a nőknek a populáris irodalmi (szerelmes- és családregények, rémtörténetek), televíziós (szappanoperák, krimik, vígjáték-sorozatok) és filmes (*film noir*, horror, sci-fi, melodráma) műfajokhoz való viszonyáról. Emellett tanúi lehetünk új fogyasztó-centrikus gazdaságok kibontakozásának, főként a tömegszórakoztatásra specializálódott iparágakban, de érinti az élelmézt, a divatot és a ruházkodást, a házimunkát, a szabadidős tevékenységeket, a játékot és az életstílusok valamennyi területét, továbbá felfigyelhetünk az önéletrajz és a személyes hang használatára, végül a posztkoloniális kultúrkritika és a „faj” fogalmának elemzése is egyre hangsúlyosabb – hogy csak néhány példát említsünk.

A kritikai kultúrakutatás e hullámának fontos jegye, hogy újra teret engedett a „magas” és „alacsony” kultúra ellentéte körüli régi vitának, de azzal a fontos attitűddel, hogy a populáris kultúrával ne lekicsinylően, leereszkedően foglalkozzon. E viták központi tétele lett, hogy a populáris kultúrát komolyan kell venni, bár tartalma banális és szemmel láthatóan triviális, valódi szükségleteket és törekvéseket fejez ki, s ennek fényében kell a képzelet segítségével megfejteni – a feminista írások megmutatják, miként. Figyelemreméltó fordulatot jelez ez, hiszen a *Women's Liberation Movement* aranykora idején, az 1960-as évek végén, illetve a '70-es évek elején kifejezetten harcos ellenszenvvel viseltetett a populáris kultúra iránt. A sminktől a romantikus regényekig minden, a nemi hovatartozást kifejező hagyományos jel hatalmát az elnyomás, a háttérbe szorítás és a férfiúi kizsákmányolás látványos, magától értetődően elítélendő bizonyítékának tekintették. E korai szembenállás után a populáris kultúrát egyre több szimpátiával igyekeznek felfogni, azt vizsgálva, hogy a szappanoperáktól a *Music Television*-ig a kulturális termelés miként, milyen megnyerő és ellentmondásos módon hat a szükségletekre. E folyamat egyik fő szimptomája lett a '80-as években az „élvezet” és a „vágó” fogalmi kapcsán kibontakozott diskurzus, mely e fogalmakat már nemcsak szigorúan és közvetlenül a szexuálpolitikához kötötte, hanem a politikai értelmezés kategóriáivá tette – így a populáris kultúra „populáritásának” újragondolása a feminista diskurzusnál jóval szélesebb körben vált lehetővé. Emiatt a populáris kultúrához pozitívabb módon viszonyultak, mint a „tömeg-” vagy a „népi kultúrával” foglalkozó korábbi tradíciók. Mindez a hatalom elméletének Foucault utáni fejleményeivel kapcsolódott össze, és segítségével átértelmezhetjük elképzelésünket arról, hogy milyen közegekben jöhet létre a politikai cselekvés.

Ebben az értelemben a „kultúra” olyan politikai térséget képez, mely túlnyúlik a legtöbb politikai tradíció által az oktatási és a művészeti irányelvek kialakítására tradicionálisan elismert területen. Valóban, ha egészen a 19. század végéig tekintünk vissza, nehéz olyan demokrata politikust találni (legyen bár baloldali liberális vagy szocialista, esetleg konzervatív, a fasisztákkal szembenálló jobboldali), aki a tömeges, kommercializálódott formákban megjelenő populáris kultúrát nyíltan és határozottan elismerte volna. Történetileg szemlélve a „magas kultúra” fogalma mindig is arra szolgált, hogy ellenpontozzon valami értéktelenebbet, valami „alacsony”-t. E kulturális „másik” létrehozása a 19. század végén és a 20. században két alapformában öltött testet, s mindkettőt erősen determinálták az értékről és képességről alkotott, nemiséghez kötődő előfeltevések. Ezek egyike a nem nyugati népek kolonialista reprezentációja, mely a kulturális felsőbbrendűség rasszista keretei közt fogalmazza meg a magas és az alacsony elkülönítését, még akkor is (sőt, leginkább akkor), ha a különbségek a nyugati társadalom számára a bevándorlás folytán belső jelenséggé válnak. (Zárójelben, megfigyelhető, hogy a Wehler által felvetett, majd gyorsan tárgyiasult társadalmi imperializmus koncepcióját e kapcsolatrendszerek kulturális és ideológus meze-

jének elemzésén keresztül lehetne haszonnal újraéleszteni.) A „másság” másik konstrukciója azonban magán a nyugati civilizáción belül formálódott ki, és alapvetően a „tömeg” fogalmával kapcsolódott össze, a populáris kultúra olyan fogalmával, ahol a „populáris” már elszakadt az autentikusság és népiesség romantikus fogalmaitól, és újfent a szórakozás és szabadidő kommercializálódott kultúrájához kötődött, így nem a megóvás, a természetesség vagy az erény, hanem inkább a romlottóság, a mesterkéeltség, valamint a közönségesség képzete társult hozzá. A tömegkultúra ezen elképzelése továbbá összekapcsolódott a várossal és azzal a jellegzetesen 20. századi tömegkommunikációs struktúrával, amely a film, a rádió, a gramofon, a fotográfia, a televízió, a gépjárművek, a ponyvaregények, a reklám és a magazinok olcsó technológiáira épül.

Érdekes ezeknél a gondolatátársításoknál elidőznünk. A tömeg eszméjéhez a hanyatlás, a rothadás és a morális veszély narratívája kapcsolódik – a „kultúrálatlannak”, a rendetlennek, a részegesnek, a szerencsejátékosnak, a zabolátlan szexualitásnak, az erőszaknak, a bűnözésnek, a labilis családnak a fogalma, a fiatalokat érintő, kifejezetten nemi alapozottságú társadalmi szorongások negatív képzetei. Az ilyen gondolkodás politikai értéke mindig is összetett. A „magas” és az „alacsony” szembeállítás önmagában sosem jobb- vagy baloldali jelenség. Így a szocialista tradíció is éles határt von egyrészt a művészetek és a felvilágosodás nevelő és felemelő kultúrájának ideálja, másrészt pedig az alapszükségletek kielégítése, a faragatlanság és a rendtelenség ténylegesen létező populáris kultúrája között. A szocialista gondolkodásmód szerint ez utóbbit a tömegtermelés kommercializált apparátusa a legnagyobb örömmel használja ki. A szocialista kultúrpolitika – legalább annyira, mint a liberális – mindig is nagy súlyt fektetett az önművelésre és a józanságra a legtöbb munkásosztálybeli létezésére jellemző zavaros valósággal szemben. A szocialisták számára a kommersz tömegszórakozás helyei – a varieték, a cirkuszok, a vásárok, a durva sportok a 19. század végén, melyeket a 20. század elején a táncteremek és a filmszínházak, 1945 után pedig a diszkók, a rock-koncertek, a zenegépek, a játékteremek és a kereskedelmi televíziózás követett – a munkásosztály kultúrájában a frivolitás és elmaradottság forrásait jelentik. A kikapcsolódás eszképpista mechanizmusával szemben azt az elvet szegezték szembe, hogy a munkásosztálynak közösen kellene megszervezni és morálisan hasznos dolgokra fordítani szabadidejét. A szegénynegyedek 20. század végén tapasztalható válságának tüneteként ez az ellentét újabban az emigráns városi szegény rasszista képzetébe ment át, mely történetileg a „magas” és „alacsony” domináns kétpólusú gondolkodás egy korábbi formájára emlékeztet, méghozzá a Kelet-Európából Britanniába és Németországba emigráló zsidók iránti, 1. világháborút megelőző idegengyűlöletre. Eddig a pontig szocialisták, liberálisok és konzervatívok ugyanabban a diskurzusban mozogtak: a „magas” és az „alacsony”, a „kultúrált” és a „kultúrálatlan” közötti pontos határok változtak, a megkülönböztetés ereje mint olyan azonban alapvetően ugyanolyan maradt.

A „hivatalos” politika képtelen volt pozitívan és kreatívan reagálni a 20. század eleji tömegkultúra jelenségére, ám ez még nem jelenti, hogy maga a tömegkultúra ne hozott volna létre erőteljes, alapvetően politikai természetű jelentéseket. Sőt, a „kultúrapiar” (hogy ezt az ismert, pejoratív elnevezést használjuk) új gépezete a mozi és a táncterem dinomdánomjától a szórakoztató sportok, a sztárok és a reklám, illetve a divat mechanizmusaiig a vágy privát ökonómiájának igencsak hasznos szolgálatában áll. E folyamat az 1920-as években kezdődött, és azóta is meghatározza a populáris képzeletvilágot. A kritikai kultúrakutatásban éppen ez a mozzanat határozza meg a populáris kultúra pozitív értékelését. Az egyre szélesebb körben terjedő populáris kultúrát többé már nem lehet könnyedén, a hagyományos munkásosztálybeli kultúra üres és depolitizált, kiárusított megrontása címszavával elvetni (ahogy a tipikus baloldali kritika teszi), hanem éppen ellenkezőleg: saját demokrati-

kus értékekkel bír. Számos 1920-as évekbeli, a kortárs kultúrával foglalkozó gondolkodó már megfigyelte ezt. Az olyan német baloldali modern művészeket és teoretikusokat, mint Benjamin, Brecht, Piscator és Heartfield éppen a kommunikáció új technikai és médiumai, valamint ezek tömeges befogadói hozták lázba. Akárcsak az orosz futuristákat és más, az 1917-es forradalom hatását mutató avantgárd irányzatokat, melyek olyan populáris formákat használtak, mint a cirkusz, a bábszínház és a kabaré, új technikai médiumokkal dolgoztak, mint a poszterek, fotók és a film, továbbá művészetük reprodukálhatóságát ünnepelelték, míg a konzervatívabb alkotók továbbra is az individuális teremtés értékét és egyediségét istenítték. Walter Benjamin mára már klasszikussá vált 1936-os tanulmánya, *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában* briliánsan tekinti át az ebben az értelemben populárisnak számító kultúra helyzetét, de már az 1920-as évek végén a Brechthez hasonló alkotók által képviselt gyakorlati tevékenység is hasonló megfigyelésekről árulkodott. Míg mindkét oldal (jobb és bal) konzervatív kultúraelemzői csupán a mozi és más tömegszórakoztató eszközök otrombaságát emelte ki, hogy az „igazi” művészi értékek mellett szálljon síkra, Brecht ezeket a művészi áttörés forrásainak tekintette. A harsány kiabálás, a cigarettafüst és az ökölvívóterem plebejus zajai testesítették meg mindazt, amitől a „polgári” színház irtózott, és a sport lett a modellje annak, hogyan lehetne átalakítani egy ilyen közösségi előadást „olyan, jól megvilágított ringhez hasonló színpaddá, mely minden misztikumot nélkülöz, és a közönségtől kritikai, tiszteletlen magatartást követel.”¹⁷

Történéseként hogyan reagálhatunk e vitákra? A legkézenfekvőbb, hogy a „tömegről” (a tömegtársadalomról, tömegkultúráról, tömeges nyilvánosságról, a tömegpolitikáról, valamint a tömegek felemelkedéséről) szóló diskurzus történetileg határozottan beilleszthető a 19. század végének kontextusába, méghozzá az 1880 és 1914 között kezdődő meghatározott folyamatok elemzése segítségével. E diskurzus nem csupán a társadalmi választóvonalakat és a demokráciának a fennálló alkotmányos berendezkedésre nehezedő nyomását illető szorongásokat fejezte ki, hanem olyan nőgyűlölő értelmezésnek is teret engedett, mely a városi tömeg nyilvánosságát veszélyes feminin jellegű tényezőként határozta meg. Míg a baloldal esetében a „tömeg” fogalmához a sokaságból, a szolidaritásból és a populáris demokráciából eredő hatalom konnotációi folytán pozitív értékelés kapcsolódott, a demokrácia kritikusaiban nyelvhasználatában az „alantasság”, a „közönségesség” dominált, a „csőcselék” és „söpredék” fenyegetése kapott hangsúlyt, mely csupán „földhözragadt, tudatlan, állhatatlan” ösztönökkel bír, a demagógok, kufárok, pénzsóvárok szabad prédája, politikai irányultságai cizellálatlanok, és a *status quo* védelmezői, valamint az uralkodó érdekcsoportok könnyedén manipulálhatják őket.¹⁸ Mi több, az ilyesfajta ellenérzések a józanság és a felemelkedés kulturális nyelvhasználata révén a baloldal reakcióit is áthatották, ami alapvetően az attól való félelemről tanúskodott, hogy az új tömeges nyilvánosságot, ha magára marad, a városi örömeik és izgalmak elcsábíthatják, s így jobboldali lelkiismeretlen agitátorok, valamint a csiricsaré árufogyasztás szélhámosainak és sarlatánjainak prédájává válhat. Végül a városi tömeges nyilvánosság megjelenése és kötelezettségei körüli új vita strukturális kontextusát a közszféra átalakulása jelölte ki – vagyis az a folyamat, ahogy az 1890-es évek tömegmozgalmai erőteljesen kezdték a politikai nemzet kereteit újraformálni. Itt a kulturális elemzés lehetőségeit egy sor olyan társadalomtörténeti tény támasztja alá, melyek önmagukban még mindig nem teljesen feltártak és értelmezettek: a nemzeti olvasókö-

¹⁷ Willett, John: *The New Sobriety, 1917–1933: Art and Politics in the Weimar Period*. London, 1976. 103.

¹⁸ Williams, Raymond: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York–Oxford, 1983. 192–197.

zösség létrejötte, a népszerű sajtó erőteljes térhódítása, átfogó postai kommunikációs rendszer kialakulása, később pedig a telefon bevezetése, vasútvonalak és kisebb utak építése, könyvtárak terjedése, önkéntes egyesületek szárba szökkenése, valamint az olcsó olvasmányok eddig nem tapasztalt hozzáférhetősége, amit a nyomtatás, a rádió és a film új technológiai hamarosan még szélesebb körűvé tettek.

A tömegekkel kapcsolatban két olyan megjegyzést tennék még, melyek a kritikai kultúrakutatás valamelyik alaptémájára világítanak rá. Az első a társadalmi nemet érinti, s érvelemben Eve Rosenhaft egyik újabb tanulmányára szeretnék támaszkodni. Miközben a német történetírás jelenlegi helyzetét kommentálja (mint állítja: „Még most is lehetséges a német történelemtől olyan átfogó összefoglalót írni, mely mellőzi a nőket”), rámutat a német történettudományban a politika és a közügyek témájának „alapvetően férficentrikus” jellegére, ugyanis alig érintik azt a két szférát, amely a politika formális világával összeköti a női aktivitást („a jóléti állam fejlődése folytán a közszféra nőiesedését”, illetve „a női *Lebensraum* eszméjének náci átvételét”). A szerzőnő szerint e történetek politikai relevanciájának megalapozásához („hogyan megtaláljuk a nőket a politikában”) a történészeknek ki kell tágítaniuk azt a területet, melyet a politika hagyományosan magában foglal: „Egészen napjainkig az empirikus kutatás hajlamos volt a nők politikai szerepét afféle pozitív töltetű hiányként meghatározni; beszélhetünk ugyan női politikai tevékenységről, ám kívül azon a szférán, amelyben az államhatalom megnyilvánult és működött – a munka- és vallási szervezetekben, a politikai pártok női tagozataiban, a közösségi és egyéni humanitárius tevékenységek egyre terjeszkedő területén.”¹⁹

A nehézség részben persze abból adódik, hogy maga a kortárs tudat e tevékenységeket különbözőeknek és a „valódi” értelemben vett politikai szférán túl elhelyezkedőnek tekintette. Így amennyiben közelebb akarunk jutni a társadalmi nemnek a politikai folyamatban elfoglalt helyéhez, teoretikus szinten is el kell mozdulnunk, ugyanis tekintetbe kell vennünk adott időben és helyen a női és a férfi szféra egymást konstruáló értelmezéseinek közéletre gyakorolt hatását. Így újra kell olvasnunk a politika ismerős nyelveit, hogy a nők kizárásának mechanizmusain és struktúráin keresztül érzékeljük jelenlétüket, legyen ez az elhallgattatás akár direkt diszkriminációs és kiközösítő tevékenységek vagy gyakorlat eredménye, esetleg a társadalmi kapcsolatok és a kulturális viselkedés logikájának kevésbé tudatos következménye. Dorinda Outramnak a test francia forradalombéli jelentéseiről írt művére hivatkozik Rosenhaft, hogy felidézze, „a testpolitika és a burzsoá individuum mint állampolgár modern eszménye hogyan valósult meg, és hogyan épült be abba a polgári identitásba, melyet alapvetően férfias jellegűnek definiáltak.” Rosenhaft szerint azon folyamatok felismerése révén, melyeken keresztül a társadalmi és politikai identitás e nemi szemléletmódja a 19. és a 20. század során összefüggött az uralkodás és az alávetés kapcsolatrendszerével, közelebb jutunk a nőknek mint olyan csoportnak a helyzetéhez, akiket kifejezetten távol tartottak a közösségi értékektől és az állampolgári jogok gyakorlásától.²⁰ Rosenhaft számos speciális példát mutat be: szerinte ismét meg kell vizsgálnunk a konzervatív és bigott vallásos gondolkodás fogalmait, mivel ezek alapján a nőknek a katolicizmus szervezett kultúrájában való tevékeny részvételét „demobilizáló” vagy „depolitizáló” ténye-

¹⁹ Rosenhaft, Eve: *Women, Gender, and the Limits of Political History in the Age of »Mass« Politics*. In: Jones, Larry E. –Retallack, James N. (eds.): *Election, Mass Politics, and Social Change in Modern Germany: New Perspectives*. Cambridge, 1992. 151., 149.

²⁰ Rosenhaft: *Women, Gender*, 159.; lásd még: Outram, Dorinda: *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture*. New Haven–London, 1989.; Landes, Joan B.: *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*. Ithaca, 1988.

zöként szokás leértékelni, ahelyett, hogy politikai szerepük speciális formájaként fognánk azt fel. Szerinte ez különösen erőteljes példája „annak a »magán« politikának, mely nem csupán a politika szokásos maskulin formáinak implicit eleme, hanem egyenesen előfeltétele azoknak.”²¹

A szerzőnő legfontosabb meglátása a „tömegről” 1880 és 1930 között folytatott diskurzust érinti, melyben a városi tömeg bizonyos nőiesített konstrukciói történetileg „egybeesetek” a nők politikai jogainak erősödő követelésével. Mindez a Weimari Köztársaság idején érte el tetőpontját, amikor a nők választójogot nyertek, és nagy arányban beépülhettek a jóléti állam új apparátusába. Rosenhaft szerint a „tömeg” különös feminim kódolása révén a 1920-as évek férfi értelmisége szóhasználatában arra szolgált, „hogy a politikai rend nőiesedésének jelentősége” helyett „mintegy szándékos mellébeszélésként” inkább erről folyjék a szó.²² Így a kereskedelmi tömegszórakoztatás új közösségi színtere a politikai diskurzus társadalmi nemi szempontú olvasatának vizsgálatára gazdag terepet nyújt. Míg azonban a műfajokra összpontosító kritikai kultúrakutatás leginkább az irodalomelmélet ihletésére e projekt jegyében művek széles korpuszát halmozta fel – főként filmeket –, addig a történetek e lehetőségeknek mindeddig csupán a felszínét kapargatták. Ahogy Rosenhaft állítja: „A »tömeg« fogalma egyszerre hangsúlyozza az új közsféra nőiességét, és fedi el benne a nők jelenlétét. Így felhívja figyelmünket, hogy a politikum (és a politikai alany) meghatározása során a társadalmi nemi diskurzusok miként fejtik ki hatásukat, valamint arra is, hogy a tömegkommunikáció új médiumainak fejlődése mennyiben hat a politikai részvétel és véleményalkotás formálódási módjaira.”²³

A másik megjegyzésem Michel Foucault munkásságát érinti. Tanulmányom terjedelme nem teszi lehetővé, hogy Foucault hatását érdemben tárgyaljam, ám a kritikai kultúrakutatás jelentette kihívás vizsgálatához legalább röviden számot kell vetnünk a hatalomgyakorlásról Foucault nyomán kifejlődött szemléletmód potenciális alkalmazásaival. Egyrészt ez utóbbi arra ösztönöz minket, hogy a hatalmat és működésmódjait a nyilvános politikai élet hagyományosan vizsgált szféráin kívül is észre vegyük, vagyis a kormány és az állam intézményorientált koncepcióiról figyelmünket a hatalom és „mikrofizikája” szétszórtabb, decentralizáltabb fogalmára fordítsuk. E megközelítés a hatalom elemzését az állam nemzetorientált szemléletmódú alapintézményeiről az irányítás, a szabályozás és az ellenőrzés új stratégiáira helyezi át, melyek egyszerre összpontosítanak az egyénekre és a nagyobb társadalmi kategóriákra, s működésük legalább annyira az állampolgárok/szubjektumok meghatározásának tényleges folyamatára, mint a kényszerítő, szabályozó kontroll sokkal gyakorlatibb mechanizmusaira épít. Másrészt Foucault eszméi érzékennyé tesznek minket a hatalom és a tudás közti finom és bonyolult összefüggésekre, különösen a tudás megszerzésének egy társadalomban megfigyelhető fegyelmező, diszciplináris, valamint adminisztratív módozataira. A „diskurzus” segítségével egyszerre tudjuk elméleti keretbe foglalni a tudás bizonyos területeinek belső szabályait és visszatérő jellemzőit („tudás-rezsimjeiket”), valamint azon eszmék és előfeltevések általánosabb struktúráit, melyek meghatározzák: adott időben és térbeli környezetben mit lehet elgondolni és kimondani, illetve mit nem. Egy ilyen megközelítés arra készíteti a történészt, hogy az egyéni és kollektív tevékenységről, valamint ezek érdekbeli és racionális alapjairól alkotott megmerevedett fel-

²¹ Rosenhaft: *Women, Gender*, 158.

²² Rosenhaft: *Women, Gender*, 162.

²³ Rosenhaft: *Women, Gender*, 163. skk.; lásd még: Petro, Patrice: *Joyless Streets: Women and Melodramatic Representation in Weimar Germany*. Princeton, 1989.; Mizejewski, Linda: *Divine Decadence: Fascism, Female Spectacle, and the Makings of Sally Bowles*. Princeton, 1992.

tételezéseit újragondolja. Így arra irányíthatjuk figyelmünket, hogy az azonosítás nyelvein belül és ezeken keresztül miként konstruálódnak és fejlődnek ki a szubjektumok – mindez pedig túlzotat a klasszikus felvilágosodott értelemben vett egyéni akarat és kontroll fogalmain.

E kettős szinten Foucault a modern társadalomértelmezés alapkategóriáival a hatalom működését írja le: egy társadalom koherenciáját és átláthatóságát célzó látomásokat és képzeteket, vágyott szerveződési formáit vizsgáló programadó leírásokat és újraírásokat, a működését szabályozni vagy megváltoztatni kívánó (gyakorlati vagy ezoterikus) elméleteket, valamint a ténylegesen létező formáját alakító, aktuálisan létező politikákat és gyakorlatokat. Persze, mondhatni, nem kell a teljes foucault-i *oeuvre*-t átvenni, hogy észrevegyük e szemléletmódok használhatóságát – az alábbiakban ezzel kapcsolatban néhány, a német történelemkutatásra vonatkozó rövid észrevételt tennék.

Ha figyelmünket azokra a történetekre fordítjuk, melyeken keresztül az értelmezés uralkodó és ismerős formái (mint a kategóriák, előfeltevések, szemléletmódok, sőt a gyakorlatok és politikák vagy akár az elméletek, programok, filozófiák) alakot nyernek, e diszkurzív elmozdulás révén bizonyos szinten az ideológia kérdéseire térünk vissza. Hogy lássuk az ilyen, foucault-iánus megközelítés hasznát, az ideológiának a német történettudományban való alkalmazására vonatkozó néhány megfigyelést hívok segítségül. E diszkusszió fogalmait és tónusát sok évig lényegében Fritz Stern és George Mosse művei alapozták meg.²⁴ Az ideológia e megközelítésben rossz és káros hiedelmek együttesét jelentette, gyakran régebbi tradíciók eltorzulásának tekintették, melyet a német történeti kontextus kóros fejlődése (a *Sonderweg*!) tett ilyené, ám csupán extrém, válságos és zavarodott körülmények közt képes széles körben hatni, látványos és félreérthetetlen nyomait pedig politikai irányelvekben, intézményekben és egyéneknek tulajdonított, az elődöktől örökölt döntésekben ismerhetjük fel. Művek egész generációja vizsgálta ebben az értelemben a náciizmus „ideológiai gyökereit”. A 1960–1970-es évek társadalomtörténeti fordulata jórészt az „ideológia” efféle hangsúlyozásának tudatos elutasításaként fogható fel, mivel az új irányzat képviselői szerint a náciizmus sajátos dinamikája a korábbi megközelítésnél sokkal összetettebben függött össze önnön belső struktúrájával, illetve a szélesebb társadalmi kontextussal.

E fordulat egy darabig az ideológiai elemzéssel mint olyannal kapcsolatban bizonyos nyílt ellenszenvvel határos közönyre sarkallt, így egy kétszertatú történetírói szemléletmód jegyében a társadalomtörténetet állították előtérbe – ez sok szempontból napjainkig is így működik. Am egy más típusú, diskurzusorientált és társadalmilag beágyazott ideológiafogalom segítségével ez kiküszöbölhető. Amellett szeretnék érvelni, hogy a náci irányelvek rasszista, nemi szemléletű, biológiai dimenziói iránti újabb érdeklődés ideális terepet biztosít ahhoz, hogy az ideológiával kapcsolatban új, másként megfogalmazott diszkusszió kezdődjék, még akkor is, ha a konkrét munkák legtöbbje inkább még teljesen gyakorlati síkon (azaz az elméleti háttérrel számot nem vetve) közelíti meg a kérdést. A „biopolitika” mint a náci gyakorlat egységesítő alapelve, mely az antiszemitizmust és a háborús évek rasszista offenzíváját összekapcsolja az 1939 előtti politikai gyakorlat egészével, alkotja a kulcselemet: a népesség tervezése, a közegészségügy, a nőket érintő jóléti intézkedések, a családpolitika, az eutanázia, a sterilizáció és az eugenetika. A Harmadik Birodalomról szóló legjobb mű szintén hangsúlyozza, hogy az eszméknek és az újításoknak ez a fajlag megalapozott társadalompolitikai összessége a Weimari Köztársaság idejére, sőt még annál is ko-

²⁴ Stern, Fritz: *The Politics of Cultural Despair*. Berkley, 1961.; Mosse, George L.: *The Crisis of German Ideology*. London, 1966.

rábbra nyúlik vissza. Anélkül, hogy a náci zsidóellenes, népirtó szándékának központi voltát kisebbítené, e szemléletmód egyre inkább azokra a szélesebb rasszista törekvésekre irányítja a figyelmet, melyekbe a végső megoldás logikája beleíródott. Mi több, ez utóbbi csupán az eugenetika és a hozzá kapcsolódó társadalomtervezési ideológiák alapvető elterjedése révén vált kivihetővé, melyek már jóval a náci hatalomra jutása előtt áthatották a társadalompolitika és az egészségügy szakértőinek gondolkodását. Mélyebb történeti értelemben, a diszkurzív módszer segítségével, a „végső megoldás” itt található meg alapjait.

Ha komolyan vesszük a judeocídium feltétel-lehetőségeiről szóló fenti érvelést – vagyis a náci politika működéséhez szükséges előfeltételeket és beivódott társadalmi gyakorlatokat, s hogy ezek már 1933 előtt is jelen voltak –, tisztán láthatóvá válik, hogy az ideológiai elemzés jelentősége nem abban rejlik, hogy újfent Hitler és a többi vezető közvetlen eszméinek és azok származásának magyarázatára összpontosítunk, hanem a náciizmust megelőző (és nem náci) társadalom jelentés- és értékprodukciónak kell kiterjedt kulturális elemzés tárgyává tennünk. A biopolitika és a faji higiénia közvetlen területén például ezt már széles körben felismerték: csupán a megbecsült tudomány vívmányai révén bontakozhattak ki a náci hagyományos tervei, s így ijesztő sémáikkal nem annyira a „tudománytalan” és az irracionális tört be, inkább a tudomány korábbi törekvéseivel folytonosságot képezve a technokrata ész és erkölcsi zabolátlanyság nyert teret. Ez döntő perspektívaváltást eredményez, mely a szűk náci kerettől elmozdulva a szélesebb, mélyebben fekvő, kevésbé látható ideológiai konszenzusra világít rá, melyet a náci felhasználhattak arra, hogy – Detlev Peukert fontos tanulmányának szavaival – „a tudomány szelleméből a »végső megoldást« teremtsék meg”.²⁵ Bár e vitákban ritkán hivatkoznak Foucault-ra, a francia gondolkodó könnyen lehetne ezen új irányzat védőszentje, mivel nagyon fontos megfigyeléseket tett a fegyelmelés/diszciplína, a tudás, a tudomány és a hatalomgyakorlás témáiban.

Két lényeges aspektusa van annak, hogy a fentebb vázolt, kibővített, a diskurzuson keresztül értelmezett ideológiafogalom révén újból felismerjük az ideológia jelentőségét. Az egyik a náci tömegpropaganda természetét és hatásosságát érinti. Ha továbbra is az ideológiai elemzés régebbi értelmétől való eltávolodásra helyezük a hangsúlyt, néhány éve az a tendencia figyelhető meg, hogy az NSDAP 1928 és 1933 közötti választási ideológiai üzenete helyett a náci propaganda kaméleonszerű természete került előtérbe, valamint az a képessége, hogy manipulatív módon saját hasznára fordítsa a középosztály (valamint a polgárság és a kispolgárság) meglévő értékeit. E megközelítés mint olyan az ideológia Foucault utáni értelmezéséhez (mint jelentések, reprezentációk, rendezőelvek és gyakorlatok diffúz összessége) illeszkedik, bár fő képviselői inkább az ideológiaelemzésekkel éppen szembenálló társadalomtörténetészekként határozták meg magukat. Azonban az ideológiának a náci sikerében és politikai megformálódásukban játszott szerepének *alulértékelése* helyett inkább amellet szeretnék érvelni, hogy mind a párt választási sikertörténetében, mind pedig a rezsím stabilitásának alapjaiban éppenséggel *központi szerepet* játszott az ideológia. Az NSDAP a német jobboldal történetében előzmény nélküli jelenség, amennyiben egyszerre volt képes felfedezni azokat a formákat, melyek segítségével a jobboldal reménytelenül szétforgácsolódott pártjait és szervezeteit egységbe tudta tömöríteni, valamint szociológiailag addig nem látott népszerűségi bázisra tudott szert tenni. Mindezt pedig a párt éppen azzal érte el, hogy az ideológiai vonzerők addig széttartó és egymással ellentmondásban lévő elemeit együttesen tudta artikulálni. Keményen kell dolgoznunk, hogy megértsük: miként következett be a rendkívüli hatalomnak és vészjósló következményeinek e konstruktív

²⁵ Peukert, Detlev: *The Genesis of the 'Final Solution' from the Spirit of Science*. In: Childers, Thomas – Caplan, Jane (eds.): *Reevaluating the Third Reich*. New York, 1993. 234–252.

beteljesítése. Az a kérdés, hogy milyen átfogó elvek (azaz integratív vagy egyesítő alapok, artikuláló tényezők) alapján tudta számos különböző embercsoport önmagát a náci szellemű faj/nép dicsőítésének átadni, hogy voltak képesek a náci 1933 előtt és után olyan erőteljesen megragadni a populáris képzeletet. Ha valahogy így fogalmazzuk meg a problémát, vagyis a korábbi jobboldali formációk politikai széttöredezettségével való ellentétre helyezük a hangsúlyt, a vilmosi és weimari korszakok kutatására nézve néhány alapvető feladat tárul fel: pontosan hogyan formálódott a jobboldal politikája a korábbi időszakban, és milyen tényezők tették lehetővé a változást?

Másodsorban az 1930-as évekbeli orvosbiológiai diskurzus tág kontextusának vizsgálatát ezen eszmék korábbi, a századfordulót követő sűrű szövésű történetében kell megalapoznunk. Ez a *Kaiserreich* szociálpolitikai kontextusának teljesebb, jóval képzeletgazdagabban felépített vizsgálatát jelentené, mivel ebben a korszakban tetőpontját érte el az új értékek, többletek, társadalmi gyakorlatok, a jó és hatékony társadalomról alkotott elképzelések – az új „normatívák” –, valamint megjelenési formák tervezett, illetve vélt megvalósításai létrehozása. Gondos figyelmet kell fordítani e történetek társadalmi nemi szempontú jelentéseire és a foucault-i „mikrofizika” értelmében vett hatalomalkotó tényezőire. Ennek az elemzésnek a részét képeznék a társadalompolitikai stratégiák, a kriminalitás konstrukciójának, a normális és a deviáns fogalmainak, a szexualitás létrehozásának és szabályozásának, az intelligencia definíciójának és a társadalmilag értékesnek tekintett individuumból alkotott képnek a vizsgálata, ahogy a népnemzetről és társadalmi-politikai berendezkedésről, valamint a testpolitika jellegéről alkotott faji alapokra helyezett gondolkodás is. A téma kutatásának számos úttörője ebben az irányban indult el, mint például Paul Weindling *Health, Race and German Politics* (*Az egészség, a faj és a német politika*) című, az 1871 és 1945 közötti periódust vizsgáló nagy összefoglalójával, Derek Linton a fiatalok 1914 előtti fejleményeiről írt művével, valamint Detlev Peukert a *Sozialdisziplinierung* (társadalmi fegyelmezés) általános kérdéseiről szóló munkájával.²⁶ E szemléletmód következményeként a német történelem hagyományos kronológiai csomópontjai (1914–1918, illetve 1933) kevésbé lesznek jelentősek, s a 19. század végének, 20. század elejének újraperiodizálása következhet, hogy az 1890-es évektől az 1930-as évtizedig tartó időszak koherenciáját olyan egységesítő kontextusként emeljük ki, ahol a nemzeti hatékonyság, a társadalmi higiénia és a faji alapon meghatározott nacionalizmus jól körülírt témái összekapcsolódtak egymással.

KISANTAL TAMÁS fordítása

²⁶ Weindling, Paul: *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870–1945*. Cambridge, 1989.; Linton, Derek: „Who has the Youth, Has the Future” *The Campaign to Save Young Workers in Imperial Germany*. Cambridge, 1991.; Peukert, Detlev: *Grenzen der Sozialdisziplinierung. Aufstieg und Krise der deutschen Jugendfürsorge 1878 bis 1932*. Köln, 1986.; *Jugend Zwischen Krieg und Krise. Lebenswelten von Arbeiterjungen in der Weimarer Republik*. Köln, 1987.