

HIDAS ZOLTÁN

A tér szociológiai felfedezése

Nagyapám, id. Hidas Mátyás (1916–2013) emlékének

„Már évekkel ezelőtt fölfigyeltem arra, hogy kora ifjúságomtól fogva milyen sok hamis nézetet fogadtam el igaznak, s hogy mennyire kétséges mindaz, amit később ezekre építettem. Ennek hatására beláttam azt is, hogy egyszer az életben gyökerestül föl kell forgatnom és az első alapoktól kiindulva újra kell kezdenem mindent, ha arra töreksem, hogy egyszer még valami szilárdat és maradandót hozzak létre a tudományok területén. [...] Nyilvánvalóan mindaz, amit egészen mostanáig teljességgel igaznak fogadtam el, vagy az érzékektől, vagy az érzékek közvetítésével jutott el hozzám. Ezeket azonban olykor csaláson kaptam rajta, márpedig a körültekintő okosság azt követeli, hogy sohase bízunk meg teljesen azokban, akik akár csak egyszer is rászedtek már bennünket. [...] Fölteszem tehát, hogy mindaz, amit látok, hamis. Nem hiszem el, hogy valaha is létezett volna bármi mindazok közül, amiket a csalóka emlékezet megjelenít. Nincs semmiféle érzékszervem. A test, az alak, a kiterjedés, a mozgás, a hely – mindez csupa kíméra. De hát akkor mi marad igaz? [...] Itt a felfedezés: a gondolkodás – van; egyedül a gondolkodás az, amit nem lehet elszakítani tőlem. Vagyok, létezem, ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkodom. [...] Csak és kizárólag gondolkodó vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész.”¹

A jelen tanulmány előadásként elhangzott a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Karán *Hely, identitás, emlékezet* címmel rendezett konferencián, 2013. október 4-én.

1 Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994, 25–26., 33., 36.

A gondolkodás történetének vannak kiemelt szöveghelyei, amelyekhez szívesen fordulunk vissza, ki azért, mert örömet leli az *emlékezésben*, ki pedig azért, mert ezekben keres támpontokat közös vagy éppen személyes *identitásához*. Descartes elmélkedéseinek ezek a sorai a mi szempontunkból – vagyis felmérhetetlen filozófiatörténeti jelentőségüktől részben függetlenül – azért kiűntetettek, mert az újkori szubjektivitás egyik alapító dokumentuma itt kifejezetten lemond a „helyek” és az „emlékek” mára szinte közhelyessé vált fogódzóiról, vagyis – elviben szólva – az identitás térbeli és történelmi dimenzióiról.

A gondolkodás tűnik tehát az egyetlen biztos alapnak, amelynek a világról való bizonyosságainkat el kell hordoznia. De hogyan lehet innen visszavételezni azt, amit Descartes ugyanebben a művében a „gondolkodás” mellett a másik szubsztanciának, azaz megkerülhetetlen és bármi másra visszavezethetetlen világtényezőnek tekint, ez pedig a „kiterjedés”? Descartes megoldása a fizikai tér matematizálása: egynemű anyag által kitöltött geometriai viszonyok, végtelenül felosztható mozgékonyosság. Bizonyos értelemben a filozófiai gondolkodás későbbi története küzdelem egyfelől az idő és benne a véges emberi életidő, másfelől a tér és benne a hús-vér test jogáért. Az előbbit az egzisztencializmus vette kezelésbe, és újabban az utóbbiért is komoly – fenomenológiai – erőfeszítések zajlanak, a legalapvetőbbnek mondott, élményszerű tapasztalatainkra hivatkozva. A konkrétság a legkülönbözőbb formákban ugyan, de újra és újra megköveteli a maga filozófiai jussát.

Amit Descartes a filozófiai gondolkodás történetének adott pontján „kiterjedés” és „gondolkodás”, „test” és „lélek” kettősségeként fogalmaz meg, arról évezredek óta a legtágabban „végeesség” és „végtelenség” kettősségeként beszélnek, amelybe feszülve az ember mint a magaskultúrák lakója éli az életét. Az ember mivoltáról való filozófiai gondolkodás legtöbbször az emberi pozíció sajátosságaként nevezi meg ezt a kettősséget, amelynek törésvonala nem annyira a külvilág terein, mint inkább az emberen magán vezet keresztül. A különféle vallások különféleképpen kezelik a végtelenbe vágyás és a világban is otthon lenni akarás ellentmondásait: a *megváltás* a mindenkori legkonkrétabb itt és mostból való menekülés vágyából magasztosul sokféleképpen kiformált teológiai eszmévé, mindig magán hordozva a kiinduló konkrétumok jegyeit. A lokális, politikai szabadító istenként megjelenő Jahve is hosszas szublimálódási folyamat eredményeképpen egyetemesedik hegyistenből a világ egyetlen és kizárólagos, mindazonáltal személyes és történelemalakító Istenévé, szemben a keleti világvallások személytelen örök rendjével.² A kereszténység azután már minden lokális és etnikai kötöttség nélkül hirdetheti a világ legszélső, de még min-

2 Weber, Max: Az ókori zsidóság, in uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallás-szociológiai tanulmányok. Válogatás*, Gondolat, Budapest, 2007, 464. skk., 524.

dig belső horizontjáig tágulva a testvériség kozmopolitizmusát ebben a „teremtésnek” nevezett világban. Nagybirodalmak horizontján, amilyen a római is, a kozmosz a legtágabb polisz. A folyamatosan zajló ellenmozgás adott területek vallási megszállása felé tart, a saját közösség kitüntetett hitelessége nevében. Minden helyhez kötöttségből és a világ végső vallási idegenségéből azonban végül a teljes „átlépés”, az álláspont teljes áthelyezése jelent végső vagy éppen – itt és most – alkalmi kiutat: hiszen ezt a helyváltoztatást jelöli szó szerint is a „transzcendencia”.

De nem csak a megváltás vágya vezeti ki az embert a helyek és az idők fogságából. Úgy tűnik, magának az intellektualitásnak a természetében is benne rejlik, hogy az absztrakciós hajlamnak a konkrétsággal valamiképpen meggyűlik a baja. Az *elvonatkoztatás*, ez az elemi szellemi gesztus éppen a legkézzelfoghatóbb tartalmaktól vonatkoztat el, és amikor például a hagyományok gondolati megtisztítására törekszik, a tér és az idő kötöttségei lesznek azok a terhek, amelyektől szabadulnia kell, ahogy felfelé halad a formalizáló általánosítás útján. Ennek az általánosító szellemi mozgásnak az eredményei sorra tanulmányozhatók a gondolkodástörténet legkülönbözőbb magaslati pontjain, amelyekről nézve azután más és más alakot ölt az elénk táruló világ. A szellemi magaslatok emlékezetes sokasága jól mutatja – az ideák platóni felvilágától a kibontakozó világegész hegeli abszolutumán át az emberi észben eleve ott rejlő kanti gondolatformáig, hogy csak néhány befolyásos nyugati kilátóhelyet említsünk –, hogy még az általánosítás tere sem bizonyul egyneműnek és minden tartalmi nézőponttól mentesnek: az elvontságnak is van iránya.

A tér filozófiai kezelése a mitikusnak tartott animizmustól való eltávolodással veszi kezdetét. A „betöltött helyek” eszméjét törzsi kultúrákból nyert *antropológiai* adataink alapján archaikus időkbe is szívesen vetítjük vissza: a dolgok „elrendelt idejének” párgondolata szerint „mindennek megvan a maga helye”. A mágikusan áthatott és szankcionált létrendben mögöttes erők lelkesítik, mondjuk, jelenések színhelyévé az egyáltalán nem közömbös helyszíneket. A „helyek szellemének” megsértését a bennük lakozó erők elkerülhetetlenül büntetik, vagyis egy ilyen térben nem csak a kellő technikai tudás hiányában vagy térgazdaságossági okokból nem lehet vasutat építeni.

Az archaikus kori görög világlátás, amelyről már egykorú művek sokasága tanúskodik, a tárgyak és részeik kimerítő leírására törekszik, az elemek katalógusszerű felsorolására, amelyben a részek viszonya az egymás mellettség és az egymásra következőség. Az ábrázolt emberi test nem más, mint tagokból összerótt alakzat, ahogy az egyes tetteknek sem feltétlenül szuverén hordozói az egyének. A művészet ilyen kiterítő ábrázolása a világ profilból nézett látványát tárja elénk, amely a létezők rendjéről alkotott sémák változásával elveszti evidenciáját – függetlenül attól a kérdéstől, hogy a kortársak valóban pontosan így észlel-

ték-e a miénkhez nyilván hasonló érzékszerveikkel a világot. A „sokat tudás” eszményét mindenestre felváltja a „jelenségek” *möge* hatolás filozófiai törekvése, aminek megfelelő térszemlélet lehet a kozmosz egészes látványa és benne egy „autonóm én” mikrokozmosza.³

Hosszú korokon át mérvadó filozófiai térfelfogást Arisztotelész véselt ki kategóriatanában és fizikájában, ahol a mozgás problémájából kiindulva térképezi fel többek között a helyek problémáját is, az időbeli és a minőségi változásokkal egyetemben. Az eleve meglévő helyet tetszőleges tárgyak tölthetik be, amelyeknek ugyanakkor megvan a maguk sajátos határa, és természetből adott módon törekszenek a „maguk helyére”, hogy ott nyugvópontra jussanak.⁴ Fent és lent egy ilyen világban nem tetszőlegesek. A középkori elvi gondolkodás minden térvitája ellenére őrzi a hierarchikusan berendezett tér zártságának képzetét.

Újkori térszemléletünk – a közismert asztrológiai felismerésektől természetesen nem függetlenül – a tér sajátos gondolati megszervezésének az eredménye is. A tartalmak és minőségek kivonásával zajló formális tagolás egyik végállomása az üres tartályként felfogott tér, amelybe a tárgyak tetszőlegesen belehelyezhetők. Ezzel egyidejűleg zajlik azonban – persze korábbi előzményekre támaszkodva – a tér viszonylagosítása is: egy így felfogott térben a helyeknek csak egymáshoz és egy tetszőleges vonatkoztatási ponthoz képest van értelme. A tartalmaktól függetlenül is létező „abszolút tér” gondolatát mindinkább kiszorítja helyéből a „viszonylagos helyek” gondolata. A kozmosz rendje nem dolgok, hanem nyitott térben szakadatlanul változó viszonyok rendje. Kétszáz évvel ezelőtt Kant fejt ki a modern térfogalom később sokféleképpen variált alapszerkezetét. A térbeliség a világ és az ember állandóan zajló „együttműködése”: térképzeteink a világra vannak utalva, mert abból nyerik anyagukat, miközben számunkra a világ a mi – mondjuk éppen háromdimenziós – szemléleti formáinkba rendeződve jelenik meg. A legkézenfekvőbb origó most már nem egy vélt isteni nézőpont, ahonnan a világ egésze egyszerre és a maga eredendő mivoltában belátható, hanem végül a szemlélő ember mint olyan.⁵ Egy olyan világ, amelynek középpontjából sokak szerint fizikai felfedezések hatására kikerült az ember, a mindig rendteremtő emberi gondolkodás számára bizonyul valamiképpen rendezettnek. Az értelmező gesztus mindinkább az érzékelés elé lép. Ha egyszer minden tény eleve értelmezett tény, akkor annak sincs elvi akadály, hogy az emberi szubjektivitás tájoló erejének gondolata akár a totális perspektivizmus viszonylagosságáig radikalizálódjon.

3 Lásd: Feyerabend, Paul: *A módszer ellen*, Atlantisz, Budapest, 2002, 371. skk., vö. Dodds, E. R.: *A görögség és az irracionális*, Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 32. skk.

4 Arisztotelész: *Fizika*, 207ff.

5 Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, Atlantisz, Budapest, 2009, 80. skk.

A tér korlátai közül azonban nem csak a gondolkodás igyekszik szabadulni. Sokan hívják fel a figyelmet arra, hogy a „legáltalánosabb” nevében a legmateriálisabb *érdekek* igázzák le a teret, a tér matematikai semlegességére hivatkozva.⁶ Koordináta-rendszereink tetszőleges origóból szervezik egyöntetűvé helyünket és időnkét – mert a könnyebb megfoghatóság kedvéért sokszor még az idő is úgyszólván „térré válik”. Mindezt a térképészet történetén illusztrálhatjuk. A tér észlelésének történetileg alakuló sokfélesége rendre más és más szemléletű – tájolású, tagolású, elrendezésű – térképeket produkál, ami fordítva is igaz, amennyiben a világ ábrákon megjelenített képei teljes világképekre utalnak vissza. A térképészet ebben az értelemben mindig kozmológia is.⁷ Az ókori útvonalterképek még azt rögzítik, ami a bejárható utakról széttekintve jelentősnek látszik; az elsősorban keresztény utazóknak – zarándokoknak és persze keresztes lovagoknak – szánt középkori változataik jelentőség szempontja pedig nem más, mint Isten üdvözítő e világi jelenléte. A késő középkor teológiai tájolt térképei – a könyvnyomtatásnak köszönhetően – az emberi bensőben elvégezhető szentföldi zarándoklatot kínálnak a vallásos áhítat számára, vagy éppen – világtérképként – Ádám-tól Krisztus visszatéréséig ívelő teljes üdvtörténetet. A reneszánsz időktől azután a világ geográfiai birtokbavétele egyre feltartóztatatlanabbul halad előre a térképészet tudománnyá válásában is. A tér térkép formájában történő leigázása a világ tudományos kezelésének teológiai felszabadulásával nyer új lendületet,⁸ hogy az asztronómiai szemlélet kopernikuszi változásával összhangban mindinkább kiszámíthatóvá racionalizálja, vagyis – a vallás látószögéből – profanizálja a helyek összefüggéseit. Megkezdődik a földrajzi értelemben vett torzítások és hamisságok kiküszöbölése. A hitelesség meghatározó mércéje – ókori hellén kezdeményekre támaszkodva – a fokokra osztott és egyenletes méretarányú geometriai koordináta-rendszer. A geográfia mára minden szimbolikus elemet kiiktatva végleg a maga törvényeit – azaz mennyiségi és legfeljebb közigazgatási szempontjait – bontakoztatta ki és érvényesítette a térbeli adatok rögzítésben. A térkép most már a világ feletti uralom szolgálatába állhat. Ráadásul helyek teremtésében a mai ember rendkívüli jártasságra tett szert, mindenekelőtt a funkcionalizálás és a hatáskeltés művészete révén: komoly erőfeszítés irányulhatott a helyek „szellemének” uralható momentumként való leleplezésére.

Úgy tűnik tehát, Descartes programja – a „gondolkodás” és a „kiterjedés” lényegi egyenrangúsítása, majd az utóbbi

6 Lásd pl. Lefebvre: *La production de l'espace*. Anthropos, Paris, 1974.

7 A következőkhöz lásd Török Zsolt (szerk.): *Szent helyek a térképeken*, Pannónia, 2005.

8 E folyamathoz lásd pl. Merton, Robert K.: Puritanizmus, pietizmus és a tudomány, in uő: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*, Osiris, Budapest, 657. skk.

elgondolatiásítása – a modern ember térvizonyának zavarodottságát ragadja meg. Ebből a sokszor tudatosan vállalt szellemi térközösségből kezdi magát kifejtetni a 20. század legelső éveiben a születő *szociológia*. Ahogy az ember életének az ideje nem a természettudományok semleges ideje, úgy az ember életének a környezete sem a geometria elvont tere. A figyelem a térkép geometriai terének virtuális és „elméletileg lehetséges útvonalai” helyett a „ténylegesen fenntartott, járt, kitaposott, tehát könnyen követhető ösvények”, vagyis az emberi életgyakorlat mozgulatai felé fordul.⁹ A *fenomenológiai* szemlélet általános emberiként azonosítja be azokat a pontokat, ahol – mondjuk – a szent úgyszólván betör a világegyetembe, mert a tér homogenitását vallási „ősélmények” törik meg, amiben az abszolútum nyilatkozik meg.¹⁰ Émile Durkheim azután az elsők között érvényesíti módszeresen azt a *szociológiai* gyanút, hogy a tér nem a mindenkiben ott lakozó általános ember, nem is az esetleges egyén, hanem mindig konkrét csoportok tagjai számára jelenik meg. A közös térfelfogás döntő történelmi fordulata, hogy a tradicionális világ mechanikusan ismétlődő homogén tereit, amelyeket közvetlen együttélésen alapuló csoportok laktak, újabban felváltották a fokozódó elkülönböződés helyei. Az egyre elkülönülő tevékenységek távolságát az egymásrautaltság kölcsönössége hivatott csökkenteni. A térszemlélet mindig csoportos születését Durkheim törzsi kultúrákban véli a legegyszerűbben érhetőnek. Minden gondolkodás teljes osztályozási rendszere, beleértve a tér felosztását és a dolgok orientációját, meg egyezik a saját csoportszerkezet rendjével: a környező világ „betájtolt nemzetségek” szerint szerveződik. „Ha a világ benne van a társadalomban, akkor a társadalom által elfoglalt tér összeolvad a teljes térrel. Láttuk ugyanis, miként van meg minden dolognak a maga kijelölt helye a társadalmi térben; és hogy ez a teljes tér mennyire különbözik az érzékszerveink által észlelt konkrét kiterjedésektől, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy ez az elrendezés teljes mértékben gondolati természetű és még csak nem is hasonlít arra, amilyennek az érzéki tapasztalás szerint lennie kellene.” A tér teljességének és tagoltságának képe így bontakozik ki a csoport teljességének és belső viszonylatainak élményéből. Később Durkheim, mindennemű kategorizáció végső alapját keresve, a világ vallási kettéosztására bukkan: nemcsak az időnek van csoportritmusa, amely ünnep és hétköznap között lüktet, hanem a térnek is vannak társas helyei, amelyeket a mindenkori konkrét csoport szentel meg, mégpedig térbeli kiemelkedésektől egy negyven éven át tartó vándorlás pusztaságáig bármit. Nem magában a helyben rejlik a szakralitás vagy a profanitás jegye, hanem az átlelkesült csoportos együttlét tagolja a teret is a

9 Bourdieu, Pierre: *A gyakorlat elméletének vázlatja*, Napvilág, Budapest, 2009, 104.

10 Lásd pl. Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*, Európa, Budapest, 1993, 19. skk.

maga képére és hasonlatosságára. Az önmagában semleges térben a csoport teremt emberi fogódzókat, dönt jobb és bal felől. A transzcendencia nem más, mint az egyén öntúllépése a mindenkori csoport irányába, amelynek helye a totemisztikus – vallási vagy éppen politikai – összejövétel. Az együttlét rítusaiban éli át a nálánál magasabbat, hogy erre a radikálisan másra építse a hétköznapi világ idő- és térbeli rendjét, sőt személyes önmagát is. Szent toposz mindaz, amiben a mindenkori csoport, az együttlét forrongó élményéből felbukva, önmagát megjeleníti.¹¹

Maurice Halbwachs lesz az, aki teljes körű emlékezetsszociológiát épít mindenek csoportos voltára. Ami a kollektív emlékezet térbeli aspektusát illeti, a különböző csoportok egy helyen való részvétele és a különböző csoportokban való egyidejű részvétel azonos helyeket is a legkülönbözőbb kollektív tudatok hordozójává tehet. Hely és csoport egymásra kölcsönösen rányomják a bélyegüket: a politikai képződmények sokszor megfigyelt térfüggésétől kezdve a vagyoni osztályok térbeli elkülönülési hajlamáig. Anyagiságokban kölcsönöz önmagának alakot és tartást a társadalom, mert az illanó idővel szemben a tér „renyhesége” tartja fenn a saját folytonosság megnyugtató érzetét. Közös létmódok nyerne tartamot kőből emelt építményeinkben. „És valóban, az utcákon homályosan érezzük azok jelenlétét, akik irányt szabtak neki, síkföldi utakat, hegyi utakat, amelyeket több mint ezer éve vájtak sziklába, római, középkori utakat, szabálytalan kövekből kirakva, modern közlekedési utakat, amelyek lejtését előre pontosan kiszámolták: olyan, mintha ott találnánk mindazok nyomát, akik először rájuk léptek, akik a pályáját egyengették [...]. S mindenekelőtt elképzeljük mindazokat, akik előttünk ott jártak, akik – mintha csak mellettünk haladnának – lépteiket oda igazították.” A feladat így e „néma és mozdíthatatlan társadalom” tanulmányozása: a materiális megtestesítések-ből és megnyilvánulásokból a csoportételek kiolvasása, amelyek a térbe úgyszólván beleíródtak. A mégoly szelleminek vélt gondolatok is kötődnek időhöz és térhez. Sőt, az emberi emlékezet még arra is hajlik, hogy a tiszta eszmeként megőrzötteket vagy egyáltalán eszmeként teremtetteket utólag történetté alakítsa és térbelivé is tegye. Halbwachs az evangéliumok szentföldi topográfiájának példáján mutatja be, hogyan formálta a keresztény teológia értelmezési igénye újra és újra a maga képére a teret. Az évszázados hagyományozási folyamatban nem egyszerűen lokalizálták a megtörténeteket, hanem a jelentőségek átrendeződésével új tájolású képek születtek. A „világ köldöke” a Paradicsomkertből Jeruzsálemen át fokozatosan Rómába tolódott. Az üdvtörténet gyűjtőpontjai valóságos térbeli tengelyekké szilár-

11 Lásd Durkheim, Émile: Az osztályozás néhány elemi formája, in uő: *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok*, Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1978, 253.; valamint uő: *A vallási élet elemi formái*, L'Harmattan, Budapest, 2003, 399.

dulnak, a konkrét helyekhez vonzódó emlékezés pedig alkalomadtán nem átal helyeket koholni magának.¹²

Mások ugyanezekben a helyeken csoportok helyett emberi viszonyalakzatokat látnak. Durkheimmel nagyjából egy időben Georg Simmel, részben esztétikai érzékenységetől is hajtva, a társadalmassulás körülményei közt kitüntetett helyen tárgyalja az embervilág térbeli rendjét: a társas érintkezések összefüggését a már mindig is társasan kezelt térbeliséggel. A tér kizáró voltára újabban államok épülnek; oszthatósága központosítást gerjeszt; rögzíthetősége építmények emelésére készítet; távolsági viszonyai barátta és idegenné tesznek. Ugyanakkor mindig kölcsönhatások töltik meg az addig „betöltetlen helyeket” emberi tartalommal. „Nem a tér, hanem részeinek a lélek által végrehajtott tagolása és összefoglalása bír társadalmi jelentőséggel.” Nem elsősorban földrajzi adottságok, méret és sűrűség, hanem belső, Simmeltől „pszichológiai” mondott erők avatnak bármilyen kiterjedésű területet meghatározott politikai alakulattá, ahogy semmilyen határ nem elsőrendűen „térbeli tény, amely társadalmi hatásokat érlel, hanem társadalmi tény, amely térbeli alakot ölt”, és ahogy nem a térbeli távolság teszi idegenné az idegent. Kitüntetetten idegen az a „vándor, aki itt marad”, és akit az idegenség sajátos viszonyulása tart közel is távol. A településformák sem merülnek ki az épületek elrendeződésében: a város épenséggel sajátos „szellemi állapot” is, amelyben az érintkezések érzéketlenítő fokozódásával a tárgyiasság kerül előtérbe a vidéki érzelmközpontúság helyett. A városi viszonyok levegője azonban csakugyan szabaddá tesz: az egyén szabadságfoka minden kiüresedési mozgás ellenére is megnövekszik. Minden környezetet „sajátos szellemi folyamat” teremt meg, amelyben tudatunk „az egyes elemeken és különös jelentőségükön túlemelkedő egészet, egységet tételez”. Így válik, mondjuk, esztétikailag értékelt tájjá vagy éppen a forgatagos viszonyokból kivonulás terévé az addig ilyenként észrevétlen természeti környezet. Az „átjárók”, „passzázsok”, „hidak és ajtók”, a „vándor” és a „csellengő”, egy szóval az átlépés helyei és hordozói iránti érdeklődés pedig egy egész korszak – a századelő – szorongásának lenyomatát hordozza.¹³

12 Lásd Halbwachs, Maurice: *Soziale Morphologie (Morphologie sociale)*, UVK, Konstanz, 16. sk.; uő: *Das kollektive Gedächtnis (La mémoire collective)*, Fischer, Frankfurt a. M., 1991, 128.; uő: *Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1941.

13 Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 687. skk.; uő: *A nagyváros és a szellemi élet*, in uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, Gondolat, Budapest, 1973, 543. skk.; uő: „Exkürzus az idegenről”, in Biczó Gábor (szerk): *Az idegen: Variációk Simmeltől Derridáig*, Csokonai, Debrecen, 2004, 56. skk.; uő: *Brücke und Tür*, Köhler, Stuttgart, 1957; Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.

Megint mások ugyanezek a helyeken még szilárdabb szerkezetek tereit látják, egészen a társadalmi világ mozdíthatatlanná merevedéséig.¹⁴ A „társadalmi tér” Pierre Bourdieu számára az egyenlőtlenség rendezettsége, amelyben a rétegződés topográfiai metaforájának a legotthonosabban megvan a helye: a szociális mobilitás nehézségei a helyváltoztató mozgás erőfeszítéseivel hasonlatosak. A külsőbe vésődő viszonyok mindinkább a dolgok természetéből fakadónak mutatják a valójában erőviszonyokból fakadó különbségeket. Aki lent van, nem talál tartós kapcsolatot a fent lévővel, fordítva pedig nem is akar. A tér alakítása termelés, felosztása kiosztás, betöltése elsajátítás, birtoklása tőke. A helyek mozgatják az embert, akibe nagy múltú és tág terű szerkezetek testesülnek bele: az egyéni gesztusok mozgásterében is a múlt ölt körvonalazott alakot. A fizikai elhelyezkedésből a társadalmi helyzet minden nehézség nélkül kiolvasható: „A tér feletti uralom az uralomgyakorlás legprivilegizáltabb formája”, mondja Bourdieu. De mondhatná akár Michel Foucault is, aki hasonló szellemben a mások kirekesztésének tereit, vagyis az „ellenhelyeket” tanulmányozza a tiltott helyektől az eltérés helyeiig, amilyen újabban a börtön, a bolondok háza és a múzeum, vagy amilyen mindig is a kert, mert ezek azok a társadalomszerkezeti helyek, amelyeken a különféle kultúrák belsőjében található „minden valós, tényleges hely reprezentálódik, megkérdőjeleződik és az ellentétébe fordul”. Foucault a „nyitások és zárások” rituális rendjének kitüntetett helyeként tárgyalja a temetőt, amely a transzcendenciával kapcsolatos újkori elbizonytalanodással összhangban egyre egyénitőbb módokon őrzi a halálba átlépettet. Hatalomszemponitú diagnózisa szerint pedig ugyanolyan önámítás a nyilvánosság újkori tereinek önfelédtsé debate, mint a tér tetszőleges kezelhetőségének legújabb hite.¹⁵

Ismét másoknál a tér „szerkezeteknél” is feszeesebb „rendszerek” tértelen világaként ölt elméleti alakot. A kommunikációs folyamatok, azaz a társadalmiság alaptörténeise Niklas Luhmann szerint a fizikai területiséstől egyre függetlenebbül zajlanak. A társadalom keretei mára – a törzsek szűkterű világaitól a birodalmak és a nemzetállamok egyre tágabb horizontjain át – a földgolyó határtalanságáig tágultak: bármilyen elhatárolásnak már csak az egy világtársadalmon belül van értelme. Az egyre következetesebben elkülönülő funkcionális szempontok, amelyek önmaguk fenntartására törekvő világrendszereket teremtenek a világművészettől a világtudományon és a világgazdaságon át a világpolitikáig, látszólag már nem ismernek határokat. Már nem az a kérdés, a kommunikációban ki és hol beszél, hanem hogy mit mond: minden világhelyen ugyanazok a megkülönbözteté-

14 Lásd Bourdieu, Pierre: A társadalmi tér és a szimbolikus tér, in uő: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*, Napvilág, Budapest, 2002, 11. skk.; uő: A habitus és az életstílusok tere, *Replika* 2010, 21, (72), 49. skk.

15 Foucault, Michel: Eltérő terek, in uő: *Nyelv a végtelenhez*, Latin betűk, Debrecen, 2000, 147. skk.

sek szereznek maguknak érvényt. A testi jelenlét és a szemtől szembe zajló érintkezések jelentőségének megcsappanásával a kiterjedés szerepe egyre inkább a viszonyok elkerülhetetlen szimbolizációjára és intézményesítésére szorul vissza. Határok kijelölése a kommunikáció folytathatóságát hivatott biztosítani. Társas logikánk változatlan térelvűsége, akárcsak centrum és periféria, kint és bent, fent és lent szociálisan is kieleződő valósága, a rendszerelmélet bevallottan „felhők feletti” magasából nézve egy letűnt kor – a rétegzett társadalmak kora – makacs maradványának minősül, amelynek voltaképpen már nem is igen szabadna lennie.¹⁶

Mindezekkel a felfogásokkal dacolva, egy sajátos emberközelség jegyében, meg-megújuló lendülettel zajlik a tér életvilágként való „kulturalizálása”. Szellemi teret nyer az értelmezések tereként felfogott világ gondolata, lévén az emberi világ emberi jelentőségek tere, amelyet kultúraként hasít ki magának az önmagában értelemmentes világból. Ezek a fizikai gesztusokként is elsősorban értelmező és újraértelmező mozdulatok a kiterjedt tárgyak számunkra való jelentőségét tapogatják le, s a lehetséges és tényleges viszonyulások gazdagságát találják. A történelem így tekintve a világban való berendezkedés történeteiből, a tér belakásának végtelen változataiból szövődik. Itt közös jelentések „szimbólumvilágaiban” mozgunk, egyre táguló „értelmi horizontok” öveznek minket a meghitten ismerős terektől a legátfogóbb világképek „égboltjáig”.¹⁷ Az így felfogott térben ugyanakkor benne rejlik a megalkotás lehetősége is, egészen a teljes szimbolikus újraalkothatóság gondolatáig. Egyre tudatosabban tudunk arról, hogy világleírásaink többsége is térbeli metafora: ahogy hajdan különféle szerkezetű világépületek adtak teret az emberi életvilágnak, úgy manapság, a technikai fejleményektől nyilván nem függetlenül, egyre asszociatívabb terekben képzeljük el magunkat – és már ezeket az értelmezéseinket is mindjárt értelmezzük. Ahogy a sorokba és bekezdésekbe rendezett könyv a gondolatok lineáris tagolásának kedvezett, úgy szőnek a linkek egyre hálózatosabb valóságot – de legalábbis hálózatos képeket a valóságról. A tér kultúraelfogása már azt sem tartja lehetetlennek, hogy egy teljesen más világ gondolata valamiképpen az írásosságnak köszönhető: a szövegekbe kitelepített tartalmak kanonikus megszentelése révén a magaskultúrák szavakból emelnek egyre transzcendensebb másvilágokat.¹⁸

16 Lásd Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, 13.

17 Lásd pl. Berger, Peter L. – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*, Budapest, Jószoeg, 1998; Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1967.

18 Illich, Ivan: *A szöveg szőlőkertjében*, Gond-Palatinus, Budapest, 2001; Assmann, Jan: *Cultural Memory and the Myth of the Axial Age*, in Joas, Hans – Robert N. Bellah (szerk.): *The Axial Age and Its Consequences*, Belknap Press, 2012, 366. skk.

A szociológia sokféleképpen hódította vissza a fizika által ki-
ürített tértől az emberi kapcsolatok tereit. Az álláspontok sokfé-
lesége talán arról is árulkodik, hogy a tét nagy: a külső tájékozó-
dásban is a belső eligazodás forog kockán.