

Társadalmi kirekesztettség és vallási értelemadás a modern társadalomban¹

Bognár Bulcsu

bognar.bulcsu@btk.ppke.hu

Beérkezés: 2013. 01. 18.

Elfogadás: 2013. 04. 03.

ÖSSZEFOGLALÓ: A tanulmány a vallási értelemadás lehetőségeit elemzi a modern társadalomban. A deszekularizációs tézis mentén, a kiterjedt kérdéskör egyik szegmensét kiemelve az írás azt vizsgálja, hogy a megváltozott társadalmi viszonyrendszer milyen átalakulásokat eredményezett a személy és a vallás kapcsolatában, illetve részletesebben elemzésre kerül a társadalmi kirekesztődés és a vallási értelemadás összefüggése. A gondolatmenet mellett érvel, hogy a modernitás komplexitása miatt a személyek bizonytalanságabszorpciója olyan megkülönböztetési sémákat preferál, amelyek a folyamatos változásokkal és instabilitásokkal terhelt társadalmi kommunikáció közegében világos és stabilitást hosszabb távon is megőrző értelemadó megkülönböztetéseket érvényesítenek. A tanulmány a vallási kommunikáció legfőbb szerepét abban látja, hogy a társadalmiság egyéb területeihez mérten inkább élhet az emberek identitásának formálásával, amennyiben a modernitás bizonytalanságainak tengerében a bizonyosság élményét jelentheti. A tanulmány a vallási értelemadás kitüntetett területeként értelmezi a társadalmi kirekesztettség helyzetét, amikor a személy azon alapvetően pozitív önértékelése, amely az eddigi, saját magára reflektáló értelemadási helyzetben alakult ki, már nem, vagy nehezen tartható fenn.

KULCSSZAVAK: vallás, vallási értelemadás, deszekularizációs tézis, identitás, társadalmi kirekesztettség, rendszerelmélet, társadalom- és kommunikációelmélet

Vallás és vallási kommunikáció a társadalomtudományos diskurzusban

A modern társadalom és a vallási értelemadás viszonya a kezdetektől fogva neuralgikus pontként jelenik meg a modernitás értelmezői számára. A beköszöntő új korszak a felvilágosodás hagyományában állva ugyanis éppen a vallásos világlátással szemben definiálta magát. A modernitást mint a racionalizálódás folyamatát bemutató értelmezési keretben a vallási értelemadás ezáltal óhatatlanul a korábbi korszak perspektíváját jelenítette meg. A vallás ebből a nézőpontból nézve azt a világlátást fejezte ki, amely a modernitást kifejező racionalizmussal, a megvitatható észérvekkel szemben a legyőzendő, meghaladásra érett tradicionalizmust, vagy másképpen a modernitás projektjét veszélyeztető mítoszok világát (Horkheimer – Adorno 1990) testesítette meg.² Ekképpen a modernitás értelmezése gyakran összekapcsolódott

1 A tanulmány elkészítése az Európai Unió támogatásával, a TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002. sz. projekt keretében valósult meg.

2 Horkheimer és a marxista hagyomány vallásértelmezéséről lásd részletesebben: Brittain (2005).

a vallási értelemadás háttérbe szorításának az igényével,³ másfelől pedig annak a folyamatnak a leírásával, amelynek során a modern társadalomban a korábbi történeti korszakra visszautaló transzcendens tartalmak felszámolódnak. A modernitást ilyen módon a szekularizáció folyamatos előrehaladásaként ragadták meg.

Ez a társadalmi változás életre hívta a szűkebben vett vallásszociológia területén is azokat az értelmezéseket, amelyek a fentiekből adódóan a vallás elhalásáról, vagy legalábbis a vallási értelemadás háttérbe szorulásáról szóltak (Wilson 1969; Alridge 2000; Bruce 2002).⁴ A szakterület utóbbi évtizedekben tapasztalt legnagyobb változása azonban éppen az volt, hogy a vallás modern társadalomban betöltött szerepének megkérdőjelezése helyett azok az értelmezések kerültek előtérbe, amelyek a vallási értelemadás lehetőségeit emelik ki a modernitás körülményei között. (Ezzel párhuzamosan a szekularizációs tézis revíziójára is sor került.)⁵ A perspektívaváltás következtében a vallásszociológia számára immár nem az vált izgalmas problémává, hogy megmagyarázza a vallás eltűnését a modern társadalomból. A kutatók ehelyett arra a kérdésre próbáltak választ adni, hogy a vallás miért maradt meg a megváltozott társadalmi körülmények között is, illetve a vallás milyen sajátos formákat ölt a modern társadalomban (Berger 1999; Stark – Finke 2000; Norris – Inglehart 2004; Casanova 2009).

A további gondolatmenet is a deszekularizációs tézis mentén és a rendszerelméleti megközelítés eszköztárának, legfőképpen pedig Niklas Luhmann társadalomelméleti elemzéseinek (Luhmann 1987, 1998) beemelésével igyekszik a vallásnak a modernitásban betöltött szerepét értelmezni. A tanulmány a vallási értelemadás és a modern társadalom viszonyát általános társadalomelméleti keretben, a modernitást alapvetően kijelölő funkcionálisan tagoló részrendszerek viszonyában interpretálja.⁶ Másfelől a kiterjedt kérdéskör egyik szegmensét kiemelve azt vizsgálom, hogy a megváltozott társadalmi viszonyrendszer milyen átalakulásokat eredményezett a személy és a vallás kapcsolatában, illetve részletesebben elemzem a társadalmi kirekesztődés és a vallási értelemadás összefüggéseit.

A vallásról rendszerelméleti keretben azon megkülönböztetési struktúra esetében beszélünk, amely a meghatározatlant úgy képes meghatározottá tenni, hogy rendszer és környezet kapcsolatában a kívülről (a környezetből) és belülről (a rendszerből) nézve lezáratlan világot meghatározottá alakítja (Luhmann 1977: 26–27). Noha minden társadalmi kommunikációban jelen van a nem megfigyeltre való reflexió, a vallást az tünteti ki, hogy az a megfigyelt-nem megfigyelt megkülönböztetéskor a különbségte-

3 A vallási kommunikáció háttérbe szorításának folyamatáról lásd a tanulmány későbbi okfejtését.

4 A vallásszociológia hagyományáról és az újabb megközelítésekről is jó áttekintést nyújt Davie összefoglaló munkája (Davie 2010).

5 A kérdésfeltevés a vallásgyakorlás regionális eltéréseinek értelmezése kapcsán is megváltozott. A szekularizációs tézis fénykorában az szorult magyarázatra, hogy az Egyesült Államok magas vallásossága miért nem követi az európai szekularizációs mintát. Manapság a világban mindenütt erőteljes, sőt erősödő vallásosság kontextusában értelmezik az európai kivételes helyzetet (Berger 2001, 2005; Davie 2002).

6 A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé, hogy a modernitás regionális különbségeit és ennek vallási vonatkozásait is érdemben taglaljuk, hiszen ez monografikus igényű feldolgozást (ld. Norris és Inglehart 2004) igényelne. A rendszerelméletileg is különösen releváns regionalitás vonatkozásaira tehát csak annyiban utalok, amennyiben az kikerülhetetlen a vallási értelemadás különböző jegyeinek megragadásához a modern társadalomban. (A közép-európai és a magyarországi viszonyokat és ennek kapcsán a kiterjedt hazai vallásszociológiai kutatásokat más munkában vesszük majd górcső alá.)

vés egységére utal. A vallás a társadalomban a kommunikáció sajátos formája alapján felismerhető. A vallást az immanencia és transzcendencia bináris megkülönböztetése kódolja; különbséget téve a kommunikálható immanens tény és a transzcendens között, utóbbit ugyanakkor nem megfigyelhető korrelátumaként értelmezve (Luhmann 2002: 7–52). Ebből adódóan a kommunikáció akkor tekinthető vallási kommunikációnak, amikor az az immanenst a transzcendens nézőpontjából szemléli, miközben a bináris kód egységében mindkét értékét (az immanenst mint pozitívot és a transzcendenst mint negatív értéket) kölcsönösen feltételezi (Luhmann 2002: 77). Ennyiben a vallásnak mindig kettős valósággal van dolga: egyrészt az immanenssel, a reálisal, másrészt a transzcendens, elképzelt valósággal. Immanencia és transzcendencia megkülönböztetéséből pedig az adódik, hogy a vallási kommunikáció (úgy is, mint a transzcendencia kódértékének sajátos aktualizálása)⁷ a mindennapok tapasztalatain túlmutató élmények, gondolatok kifejezésére képes.⁸ Vagyis csak a transzcendens nézőpontjából kapnak a világ történései vallási értelmet, és ebből következően az értelemadás a transzcendens sajátos funkciója lesz. A továbbiakban tehát az ekképpen felfogott vallási értelemadás lehetőségeit értelmezzük annak a modernitásnak a korszakában, amikor a vallási kommunikáció a korábbi időszaktól lényegesen különböző társadalmi feltételek mellett valósulhat meg.

A vallás a funkcionálisan tagolódó modern társadalomban

A modern társadalom rendszerelméleti leírása is olyan döntő átalakulásokat érzékel a korábbi premodern korszakhoz képest, amelyek a vallási értelemadás tartalmaira és társadalmi pozíciójára is hatással vannak. A funkcionálisan tagolódó részrendszerek kialakulása ugyanis a vallás korábban magától értetődő primátusát is megkérdőjelezi a világ jelenségeinek magyarázatában. A modernitás legfőbb jegyeként szemlélt átalakulás olyan önálló racionalitásokkal rendelkező részrendszereket, a gazdaság, a politika, a művészet, a tudomány, az oktatás stb. olyan autonóm területeit hozta létre, amelyek racionalitása a társadalmi részterületek belső működése alapján szelektál a kommunikáció folyamatában. A vallási értelemadás szempontjából ez azt eredményezi, hogy annak egykor az egészet és a racionalitás egészét meghatározó szerepe kérdéssé válik a részrendszerek tőle független racionalitásai által. A vallási kommunikáció univerzalizmusa a modernitás funkcionálisan tagolódó társadalmában viszonylagossá válik. Emellett a modernitás jellemző kommunikációs stratégiái is a vallási értelemadástól eltérő módon szerveződnek. A modernitás funkcionálisan tagolódó részrendszerei ugyanis belső racionalitásuk mentén olyan mintázatokat alakítanak ki, amelyek csak a kommunikáció következő kapcsolódásaira összpontosítanak, és a vallási értelemadás számára hangsúlyos végső kérdé-

7 A vallási kommunikáció történeti alakváltozásairól és annak autopoietikus rendszerré szerveződéséről lásd részletesebben Niklas Luhmann posztumusz vallásszociológiai munkájának vonatkozó részeit (Luhmann 2002: 187–224, 250–277).

8 A vallási kommunikációnak (a vallás nyelvének) több szempontú (nem csupán rendszerelméleti) áttekintésére lásd Karácsony (2010).

sek nem tematizálódnak. A vallásra oly jellemző elválasztás, ami a szükségszerűt és a lehetetlent különbözteti meg, egyre kevésbé strukturálja a kommunikáció kapcsolódásait. A korábbi történeti korszakkal szemben a modernitás társadalmi kommunikációját alapvetően immár a kontingenciák határozzák meg (Luhmann 1987).

A vallás minden társadalmi területre kiterjedő értelemadása a stratifikációval jellemezhető történeti korszak végével tehát egyértelműen megszűnik, a modern társadalom integrációjában azonban a többi részrendszertől egy sajátos összefüggésben eltérő szereppel rendelkezik. A luhmanni vallásszociológia belátásaira (Luhmann 1977, 1984, 1994a, 2002) alapozva ezt a sajátos szerepet nem a vallás társadalmat integráló képességének tulajdonítjuk. Noha a vallási üzenet morális tartalmát gyakran szokás olyan tényezőként szemlélni, amely képes a társadalmi szolidaritást megalapozni, mégis komoly kétségünk van azzal kapcsolatban, hogy az a modernitás komplex viszonyrendszerében a társadalmi integráció alapját jelentheti. Ha ugyanis a modernitásnak a részrendszerek különböző racionalitásaiban is megmutatózó poliszemikus jegyeit szem előtt tartjuk, akkor igencsak kérdésessé válik, hogy a vallási tartalomban jelenlévő morális üzenet képes-e a különböző racionalitással rendelkező egyes részrendszerek fölötti egységet biztosítani. Különösképpen azért tarjuk ezt valószínűtlennek, mivel a modern társadalom funkcionálisan tagolódó részrendszerei egyaránt a vallási értelemadástól különböző racionalitásokat (pl. rentabilitás, jogszerűség, informativitás, szépség stb.) érvényesítenek a maguk kommunikációjukban. Határozottabban fogalmazva, a társadalmi kommunikáció megváltozott szerkezete miatt a vallásban kifejeződő közös morál a modernitás körülményei között immár nem lehet képes arra, hogy a társadalom számára azonos értéktételezés lehetőségét nyújtsa; még ha a morális kommunikációnak szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumként kétségtelenül van integratív funkciója is (Luhmann 2008a).⁹

A társadalmi változás következménye az, hogy a vallás által közvetíthető közös világlátás már nem tudja integrálni a különbözőképpen szerveződő társadalmi részrendszerek kommunikációját. Nem jelenti azonban mindez azt, hogy a vallási üzenetben megjelenített közös értékeknek ne lenne szerepük a társadalmi kommunikáció szerveződésében. Ez a szerep azonban kettős természetű. Egyfelől az értékek, mint a modernitás szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumai képesek hozzájárulni ahhoz, hogy a kommunikáció olyan stabil struktúrákkal rendelkezzen, amelynek eredményeképpen a kommunikáció további kapcsolódásainak nagyobb a valószínűsége (Luhmann 1991a). A vallás tehát a modernitás körülményei között is képes olyan közös értékeket kifejezni, amelyek az egyre komplexebbé váló társa-

9 A morális kommunikáció elismerés-megvetés kódja olyan megkülönböztetéssel él, amely a személyek vonatkozásában a kívánatos és nem kívánatos (vagy egyenesen tiltott) cselekvések meghatározásával előszelektálja a kommunikáció lehetséges kapcsolódásait. Ez a társadalmi kommunikációban olyan komplexitáscsökkenést eredményez, amely a társadalmilag preferált cselekvések megerősítésével egyúttal a kommunikáció további kapcsolódásait is orientálja. Ebben az értelemben a morális kommunikáció többé-kevésbé közös értékeket is ki tud alakítani. Ez pedig, ha végső alapot nem is képes adni a társadalmi kommunikáció számára, bizonyos cselekvések szándékolt kizárásával (vagy háttérbe szorításával) a társadalom integrációját erősítheti.

dalmi kommunikáció sikeres kapcsolódásait segítik, és ennyiben a rendszerintegrációt is pozitívan befolyásolják. A konzervatív megközelítés¹⁰ éppen ebben az értéktételezésben rejlı közös értelemadás lehetőségét hangsúlyozza, és emeli ki a vallás szerepét a társadalmi integráció megvalósításában.

A konzervatív megközelítéssel sok vonatkozásban megegyezően a vallási tartalmak és a társadalmi értékek kapcsolatát középpontba állítva érvel Robert Bellah is a vallás integráló szerepe mellett a modernitás korszakában (Bellah 1991; vö.: Feleky – Máté-Tóth 2009). Bellah civilvallás-elmélete szerint a vallás társadalmi integrációt kifejező tartalmai tükröződnek abban, hogy a vallás – álláspontja szerint – kifejezi a közösség határait, illetve képes közös cselekvéseket motiválni és összekapcsolni.¹¹ A fenti tartalmakat nem vitatva azonban a vallási kommunikáció ettől eltérő jegyeit is érdemes szemügyre venni. A modernitás sajátos szerveződése ugyanis a vallási üzenetnek a társadalmi integrációval ellentétes hatását is magával hozhatja. A közös értékeket kifejező vallási üzenet a plurális, a jelentéskötésben és -értelmezésben poliszémikus társadalomban a társadalmi konfliktusok lehetőségét is növelheti.

A vallás által generált társadalmi konfliktusok oka az, hogy azok tartalma éppen a modern társadalom plurális értékvonatkozásai miatt megoszthatja a társadalom tagjait. S mivel a vallási előírás szigorúan (vagy legalábbis a szekuláris közösségeknél szigorúbban) rögzíti a kívánatos cselekvések körét, ezáltal kizárja (illetve könnyen kizárhatja) az ezen elveket nem vallókat. Ez pedig az ebből adódó nyilvánvaló konfliktushelyzet miatt a társadalom dezintegrálódásának esélyét növeli. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modernitás egyre poliszémikusabb szerveződése mindinkább erodálja a közös értékek magától értetődőségébe vetett hitet. A társadalom ezen leírását átfordítva a Robert Bellah-i elméletre, ez az átalakulás azt eredményezi, hogy a civil vallás is e vonatkozásban egyre kevésbé képes kifejezni olyan értéktételezést, amelyet a társadalom egésze osztana. Másfelől pedig ennek a folyamatnak az eredményeképpen a civil vallás egyre inkább szekularizálódik. Ebből adódóan olyan értékeket állít a középpontba, amelyek vallási tartalmi sokkal inkább (a kétségtelenül vallási eredetű, de) az időközben szekularizálódott közös kulturális hagyomány jegyeit viselik magukon, mint valamely szigorúbb értelemben vett valóságosság jegyeit tartalmazzák.¹²

A közös értékek magától értetődőségébe vetett hit csökkenése a társadalmi változás szerkezetének leírásában is megmutatkozik. A modern társadalom értékeinek

10 A konzervatív nézőpontról lásd részletesebben Molnár Attila Károly elemzését (Molnár 1999).

11 A bellah-i értelmezés közvetlenül kapcsolódik a parsonsi rendszerelméleti hagyományhoz. Az egykori Parsons-tanítvány lényegében a parsonsi társadalomelmélet vallásról szóló részeinek (pl. Parsons 1967: 35–78, 385–421) átfogalmazásával alakítja ki a civil vallás elméletét.

12 Ezt az átalakulást mutatja explicit, illetve implicit módon az elmúlt évtized két fontos vallásszociológiai munkája is. Pippa Norris és Ronald Inglehart átfogó, a vallásosság globális vizsgálatára vállalkozó munkájukban (Norris – Inglehart 2004) a nyugati világban a transzcendens tartalmak háttérbe szorulását és a közös értékek átfogó szekularizálódását tapasztalják. Rodney Stark és Roger Finke racionális-cselekvés-elmélete (Stark – Finke 2000) ugyan a vallási üzenet iránti társadalmi „kereslet” változatlansága mellett érvel, de az amerikai nagy felekezetek kapcsán a hitelek folyamatos liberalizálódását és a szekuláris társadalom értékeihez való igazodást mutatja be.

poliszémikusságát mutatják az utóbbi évtizedek társadalomszerkezeti változásai is. Messze nem zárult le ugyan a vita a társadalomszerkezet érvényes megrajzolásáról, de a hangsúlyeltolódások egyértelműen az mutatják, hogy a társadalmat egyre kevésbé lehet egyosztatú hierarchia mentén leírni. A társadalomszerkezet módosulásai mutatkoznak meg abban is, hogy nem csupán az (óhatatlanul hierarchiában gondolkodó) osztályelemzéssel szemben kezdettől fogva szkeptikus funkcionista hagyomány (pl. Parsons 1967: 102–135; Luhmann 1985, 1991b, 1993a), hanem a struktúraelemzések újabb generációja (vö. Berger – Vida 2008) is alapvetően relativizálja a hierarchikus struktúrák jelentőségét. Amíg Bourdieu „finom megkülönböztetése” (Bourdieu 2003) alá-fölé rendeltségben pozicionált társadalmi csoportokban ragadja meg a hatvanas-hetvenes évek francia társadalmát, addig az azt követő évtized esetében Gerhard Schulze már elsősorban nem hierarchikus viszonyban lévő milióstruktúrák mentén ír a német társadalomról (Schulze 1993).¹³

A társadalmi szerkezet változásával tehát az értéktételezések egyre határozottabban az adott milió társadalmi szemantikáját fejezik ki, és egyre inkább eltávolodnak a mindenki által osztható azon elvektől, amelyek a társadalom – miliótagságtól független – közös értékalapját képezhetnék. A megváltozott társadalmi környezetben a vallási üzenet egyértelműen rögzített értéktételezései ilyen módon kevésbé számíthatnak arra, hogy a társadalom egészének szemantikáját kifejezzék, és ekképpen az integráció alapjául szolgáljanak. Ugyan nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a vallási értelemadás egy (milió)csoport azonos elvei mentén az integráció lehetőségét biztosítja, de egy milió egészének a nézőpontjával nem feltétlenül fog azonosságot mutatni, éppen a miliók elsősorban nem vallási szemantikája miatt. Ha azonban a vallási értelemadás egyes társadalmi csoportokat képes is integrálni, ezen értelemadás melletti elköteleződés másfelől bizonyosan társadalmi konfliktusokat is magában rejt az ezen értékeket elutasító egyéb miliókkal való kommunikációban.

Fokozottan fennáll a konfliktus lehetősége az adott vallási üzenet és a társadalmi kommunikáció tartalma között az új vallási mozgalmak egy része által megjelentetett vallásosság esetében. E „tiltakozó vallások” többsége ugyanis határozottan fellép a társadalomban számára nem kívánatos tartalmakkal szemben, és értéktételezése ekképpen már önmagában is konfliktust generál. A vallási fundamentalizmus vagy a kereszténységen belül a Latin-Amerikában erőteljesen növekedő, de a világ más részein is megfigyelhető, felszabadítási teológiát képviselő katolikus¹⁴ (Casanova 2001: 434–438) és evangélikus protestáns közösségek (Martin 2002) egyaránt a vallás hagyományos profetikus szerepét igyekeznek továbbvinni. Ezek az irányzatok kihívást jelentenek a modernitás számára azáltal, hogy világlátásuk vonat-

13 Noha Schulze világosan jelzi az egyes miliók leírásakor, hogy a miliók a korábbi (bourdieu-i) szerkezetével ellentétben – melynek (egymással hierarchikus viszonyban lévő) társadalmi csoportnak feleltek meg – az új társadalomstruktúra legfőbb jegyének azt tekinti, hogy a miliók egyre inkább saját élménypreferenciák mentén tájékozódnak. Schulze tehát elsősorban nem az alapján igyekszik társadalmi nagycsoportokat megragadni, hogy azok ugyanazon kulturális termékek (zene, festmény, étkezés stb.) eltérő fogyasztásában miképpen rangsorolódnak egymás alá és fölé.

14 A vallási jelenség globális tendenciáiról lásd részletesebben Csordas (2007).

kozásában a vallás hagyományos, premodern univerzalizmusát képviselik. A társadalom egészére vonatkozó régi értelemadás új formában való megjelenése ugyanis kísérletet tesz a részrendszerek racionalitását felülíró társadalmi kommunikációra, amennyiben annak üzenete a társadalom egészére reflektál. Ez pedig óhatatlanul szemben áll az egyes részrendszerek önálló racionalitásával, és elkerülhetetlenül számtalan konfliktust eredményez.

A vallási értelemadás különböző formái tehát eltérő módon viszonyulhatnak a vallási közösségen kívüli csoportokhoz és a modern társadalom egészéhez. Azonoságot abban érzékelek, hogy a modernitás sajátosságának tekintett rendszerautonómiák megléte miatt felettébb korlátos annak a lehetősége, hogy a társadalom előzetes strukturális döntéseit a vallásnak vagy egy szekularizált vallásosságban (miként ezt Durkheim vizionálta [Durkheim 2003], a társadalomba vetett hitben) kifejeződő közös normatív ethosznak átengedje. Ez összefügg azzal is, hogy a nyugati társadalomfejlődésben a modernitás kialakulásakor a közös normatív ethoszban jelentős szerepet játszó morális kommunikáció is relativizálódik. Vagyis a modernitás szakít a morálkód dominanciájával (Luhmann [1989] 1993b: 432), és ez szükségszerűen együtt jár a morál szocialitást integráló szerepének a háttérbe szorulásával. A részrendszerek moráltól való autonómiája ugyanis a modernitás funkcionális tagolódásában „amorális” megkülönböztetéssel szervezi a kommunikációját, amellyel magától értetődően lemond a társadalom morális integrációjáról (Luhmann [1990] 2008b: 259–260).¹⁵

A vallási kommunikációnak a premodern társadalmat meghatározó monokontextuális világlátása ebben az értelemben relativizálódik a modernitás körülményei között. Más vonatkozásban azonban komoly lehetőség rejlik a vallási értelemadás számára a modern társadalomban is. A luhmanni rendszerelmélet belátásaiból kiindulva ennek jegyei a társadalmi kommunikáció jellemző átrajzolódásai mentén értelmezhetők. Itt a luhmanni elemzés azon szegmensére utalok, amely szerint a modern társadalom kommunikációja nem lehet meg a bizonytalanságokkal teli nyitottság kettősségének feloldása nélkül. A modernitás sajátossága azonban az, hogy a szükségszerűség és a lehetetlen feloldódik a társadalom funkcionálisan elkülönült részrendszereinek teljességre való törekvésében (Luhmann 2010a). A modern társadalom mindezen funkciórendszereinek – mint a társadalom egyes részterületeinek (például a gazdaságnak, a művészetnek, a nevelésnek, az oktatásnak stb.) – a racionalitása ugyanis kétségkívül totalitásra törekszik. Ezt az általános érvényeséget azonban mindegyikük csak saját részterületének kommunikációjában képes

15 A társadalom modernizálódása e vonatkozásban kettős tendenciával írható le. A morális kommunikáció relativizálódásával párhuzamosan a vallás moralizálódása is bekövetkezik. Vagyis amíg a premodern társadalmakban a vallási kommunikáció sok tekintetben (különösképpen a külvilághoz fűződő viszonyában) morálisan indifferens volt, addig a modernitással a vallási kommunikáció átítatódik a morál elismerés-megvetés megkülönböztetésével. (Armin Nassehi szerint ebben a változásban a vallásnak a részrendszerek szekularizációs törekvéseire adott válasza fejeződik ki. Úgy látja, hogy a részrendszereknek a vallástól független racionalitása által defenzívába kényszerített vallás a moralizálás eszközével tud újra offenzívává válni, és ez magyarázná a vallásnak legfőképpen a személyek irányában erősen moralizáló üzenetét a modern társadalomban [Nassehi 2003].)

érvényesíteni, a részrendszeren kívül már nincs a kommunikációt meghatározó jelentősége. Vagyis egy olyan univerzális orientálódás lehetőségét jelenti csupán, amely a részterület határára érve más jelentés-összefüggésbe kerül.¹⁶

A vallási értelemadás lehetősége elsősorban a modernitás ezen sajátosságában rejlik. Miként a vallás egykor magától értetődő szerepe a premodern társadalomban is a szocialitás egészének szerveződésével volt magyarázható, a modernitás körülményei között általánosságban megfigyelhető értelemadó képessége is a társadalmi kommunikáció általános jegyeinek átstrukturálódásával válik értelmezhetővé. A modernitás funkcionális tagolódása ugyanis a vallás számára olyan több irányú változást jelent, amely nem csupán a vallási tartalom megkérdőjelezhetőségét hozza magával a funkcionális részrendszerek autonóm racionalitásának kialakulásával. E mellett a vallást kétségtelenül háttérbe szorító tendencia mellett a modernitásnak az is sajátossága, hogy minden eddigi társadalomhoz mérten messze a legkomplexebb szerveződést hozza létre. A komplexitásnövekedés azonban nem csupán az egyes részrendszerek megnövekedett terhelhetőképességét eredményezi, hanem az instabilitás nagyobb valószínűségét is óhatatlanul magával hozza.

A kommunikáció szerveződése tehát az egyes részterületek autonómiája, belső zártságának (univerzalizmusának) és az újabb kommunikáció kapcsolódásának lehetősége miatt egy bizonytalanságokkal teli nyitottság kettősségével képes csak működni. Ezen a ponton mutatkozik meg a vallás jelentősége a funkcionálisan differenciálódott társadalomban. A vallás sajátos megkülönböztetése, az immanencia és transzcendencia alapján orientálódó megkülönböztetése, mint a vallás sajátos univerzalizmusa magában rejtje a paradoxon feloldásának a lehetőségét. A modernításban a vallás képes a modernitás szerveződésével felszámolt szükségszerűséget és lehetetlent, mint a világ rendjének vázát visszahozni.

Másfelől az egyes részrendszerek és a komplex társadalom egészének nagyobb mértékű instabilitása a korábbi korszakokhoz mérten nagyobb és váratlanabb strukturális változásokkal jár együtt. Ez azt a veszélyt rejtje magában, hogy egy nagy komplexitású rendszer nagy instabilitást eredményezve arra válik hajlamossá, hogy saját instabilitására reagáljon (Luhmann 2009: 206–207). Akárhogy is értelmezzük ezt a kihívást a szocialitás egészének működésére, vagy akármiképpen is vélekedünk a modernitással együtt járó kockázatok növekedésével kapcsolatban (Luhmann 1998: 801–805, 2010b),¹⁷ a modernitás ezen sajátossága nemcsak a társadalmi kommunikáció kontingens kapcsolódásaira, hanem a személyekre is kihat. Hiába próbálja meg a rendszer az elvárásstruktúrák kiszélesítésével kezelni a problémát, a modernitásnak az emberek identitása szempontjából az az egyik kulcskérdése,

16 Ebben a vonatkozásban Pierre Bourdieu konfliktuselméleti kiindulású társadalomelmélete (Bourdieu 2002) és vallásszociológiája (Bourdieu 2000) a mezők elemzésével – az egyes mezők (rendszerek, alrendszerek) sajátos racionalitásával, játékszabályaival és csak a mezőre, rendszerre érvényes hatalmával kapcsolatban – a luhmanni társadalomelmélettel megegyező módon érvel (Bourdieu és Wacquant 1992).

17 A modern társadalom instabilitásának értelmezésére lásd Karácsony András és Pokol Béla megközelítését (Karácsony – Pokol 2011), illetve a saját álláspontomat (Bognár 2009).

hogya a szocialitás komplexitása mennyire kapcsolódik a pszichés rendszer struktúráis sajátosságaihoz. Valóban képes-e a személy arra, hogy a bizonyosságok és bizonytalanságok modern kombinációjával és az ebből adódó, ráadásul folyamatosan változó instabilitásokkal együtt éljen?

Noha a kérdés körbejárása hosszabb és sokrétűbb interdiszciplináris vizsgálatokat kívánna, aligha vitatható, hogy a személyek bizonytalanságabszorpciója olyan megkülönböztetési sémákat preferál, amelyek a folyamatos változásokkal és instabilitásokkal terhelt társadalmi kommunikáció közegében egyértelműséget és stabilitást hoznak. A személyeknek a társadalmi kommunikáció megnövekedett dinamikája miatt a fentiek mellett olyan sémákra van szüksége, amelyek hosszabb távon is megőrzik az egyén tájékozódását segítő értelemadó megkülönböztetésüket. Ez az a viszonyrendszer, ahol a vallási kommunikáció a társadalmiság egyéb területeihez mérten inkább élhet az emberek identitásának formálásával, amennyiben a modernitás bizonytalanságainak tengerében a bizonyosság élményét jelentheti. Ahogy Luhmann fogalmaz, a vallás társadalmi funkciója az, hogy a meghatározhatatlant, a kívülről (a környezet) és belülről (a rendszer szempontjából) lezárhatatlan világot meghatározhatóvá alakítsa. Vagyis a vallási kommunikáció teremtheti meg leginkább a világ egységére vonatkozó reflexió lehetőségét, amennyiben a vallás rendszerének orientációja az univerzálisat célozza meg, szemben az egyéb rendszerekkel (gazdasággal, joggal stb.), amelyek csak egy társadalmi részrendszer működésére összpontosítanak.

A luhmanni rendszerelmélet logikája mentén haladva tehát a vallás lassú elhalásának teóriájával szemben éppen a modernitás komplexitásából adódó lehetőséget emelhetjük ki a vallási kommunikáció számára. Vagyis a modernitás folyamatában nem feltétlenül a vallás funkcionális és jelentőségbeli csökkenését érzékeljük, mint oly gyakran a szociológiai hagyomány többségi képviselői (lásd erről Bruce 1992), hanem a modern társadalom feltételeihez való alkalmazkodást.

Társadalmi kirekesztettség és vallási értelemadás

Nincs itt lehetőség arra, hogy a vallási értelemadás lehetőségeit a modernitás minden szegmensében nyomon kövessük. A továbbiakban az egész komplex kérdéskör csak egyik területére összpontosítok. Azt vizsgálom, hogy a vallás univerzalizmusa a részrendszerek vonatkozásában miként jelenik meg olyan kommunikációs csatornaként, amely biztosítja a funkcionálisan szervezett részrendszerekből kizárt személyek bevonását. Ehhez Luhmann társadalomelméletének kései korszakára kell visszautalnom. Luhmann kései írásaiban (Luhmann 1998, 2005, [1995] 2008c: 226–251) az inklúzió-exklúzió fogalompár mentén ugyanis számot vet azzal a helyzettel, hogy az általában minden személy inklúzióját biztosító funkcionális részrendszerek működése során előállhat az a helyzet, hogy a népesség akár jelentős része is kizáródik a részrendszerek által biztosított kommunikációból. Ennek hát-

terében az áll, hogy a modernitást jelentő differenciálódással együtt nem csupán az egyes részrendszerek különállása alakul ki (amennyiben az egyes részrendszerek saját autonómiájuk mentén szerveződő, a többi részrendszertől határozottan elkülönülő racionalitásokat hoznak létre), hanem az egyes részrendszerek strukturális kapcsolódása, függése is növekszik (Luhmann 2005: 268; Luhmann 1998: 745). Vagyis a modern társadalom olyan mértékben egymásra utalt részrendszerek struktúráját hozza létre, hogy minden egyes funkcionális részrendszer napi működése is csak a többi részrendszerhez való felettebb szoros kapcsolódással lehetséges.¹⁸

Ez az erőteljesebb egymásrautaltság az egyes részrendszerek között azonban nem csupán a kölcsönös függőségek növekedését vonja maga után. A részrendszerek kommunikációjában érintett személyekre nézve ez azzal a következménnyel is járhat, hogy ha az egyik részrendszerből kiszorulnak, akkor ez a kirekesztődés nagy valószínűséggel azt eredményezi, hogy a többi részrendszerrel is elveszítik a kommunikációs kapcsolatot. A helyzetet egy példával megvilágítva: akinek nincsenek igazolványai, az nem vehet részt szervezett képzésekben, annak nem lesz munkája, nem tud legálisan házasságot kötni, annak a gyerekeit nem regisztrálják, stb. Ez a folyamat a részrendszerek közötti nagyon erőteljes strukturális kapcsolat és függőség miatt azzal végződik, hogy a személyek esetében a részrendszerek inklúziója helyett az exklúzió érvényesül. Ez a kirekesztődés ugyan eredményezhet a mindenholonnan kizártak számára egy negatív integrációt (amely különösen a fejlődő országok esetében a népesség jelentékeny részét is érintheti), de a modernitást jelentő funkcionális tagolódás részrendszereiből való kizárást nehezen visszafordíthatóvá teszi. Mindez együtt jár azzal, hogy ezek a személyek a társadalom hierarchikus szerveződésében is (a negatív integrálódás mellett) értelemszerűen alul helyezkednek el, hiszen a részrendszerekből való kiszorulás óhatatlanul magával hozza a társadalmi érvényesülés forrásaitól való megfosztottságot.¹⁹

A modern társadalom funkcionális részrendszerei közül egyedül a vallás az, amely nyitottságát akkor is megtartja, ha a személy a társadalom összes részrendszeréből kiszorul. Ennek oka az, hogy a vallás sajátos szerveződése miatt talán az egyetlen olyan részrendszer a modern társadalomban, amelynek alig van strukturális kapcsolódása a többi részrendszerhez (Luhmann 1998: 787, 2002). Az archaikus és a rétegzett társadalomban is a legfőbb integrációs elvet megjelenítő vallás a modernitás körülményei között – minden bizonnyal egykori onnipotenciája következtében – ebben az értelemben negatív privilegizált a részrendszerek struktú-

18 Ezt a jelenséget a civilizáció folyamatának taglalásakor (teljesen más fogalmisággal) már Norbert Elias is megfogalmazta, amikor a történeti változás folyamatában az interdependencia kikerülhetetlen növekedése mellett érvelt (Elias 1987).

19 A luhmanni társadalomelmélet sztereotipikus elemzései miatt talán nem lényegtelen megjegyezni azt, hogy miközben Luhmann a részrendszerek vonatkozásában az egymás mellé rendelő szerkezetet hangsúlyozza, emellett azt is megemlíti, hogy a funkcionálisan differenciált modern társadalomban a társadalmi egyenlőtlenségek növekednek (Luhmann 1998: 778). Vagyis a modernitásból Luhmann számára egyáltalán nem következik az, hogy a társadalmi konszenzus erősödjön, hanem éppen ellenkezőleg, a társadalmi konfliktusok erősödését prognosztizálja. Ezt az összefüggést azért fontos megvilágítani, mivel a kritikai nézőpont képviselői – a konfliktusokat hangsúlyozó kritikai megközelítéssel való összevetésben – Luhmann felfogását gyakran akképpen tárgyalják, amelynek nincsen szeme a társadalmi egyenlőtlenségek megragadására. Údító kivétel e tekintetben (Luhmann megközelítésének a Bourdieu értelmezésével való összevetésben) Éber Márk Áron elemzése (Éber 2009).

rájában. Ennek magyarázata meglátásom szerint az, hogy a modernitás kialakulása során a társadalom összes olyan részterülete, amely elindult saját autopoiesziszre megszervezésének útján, saját önreferencialitását éppen a központi szereppel rendelkező vallástól való elhatárolódásban találhatta meg. Ennek következtében társadalmi kommunikációja nem a vallás felé, hanem a hasonló pozícióban lévő, a vallás omnipotenciájától szintén szabadulni akaró társadalmi részterületek irányába tájékozódott, kialakítva az egymás közötti erős strukturális kapcsolódások azon szerkezetét, amely a vallás részrendszerét jórészt kirekesztette a kommunikációból.²⁰

A vallásnak a részrendszerek viszonyában kialakuló exklúziója azonban éppen ezért pozitív kapcsolódást eredményezhet a részrendszerekből kiszoruló személyek számára.²¹ A vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése ugyanis olyan racionalitást képvisel, amely különösen a személyek vonatkozásában jóval érzékletlenebb a többi részrendszernek a vallás részrendszerét érő környezeti hatására, luhmanni fogalommal élve, a rendszer autopoiesziszének irritációjára. Ez nem jelenti azt, hogy a vallás területe számára ne érvényesülne a strukturális kapcsolódások rendszere, hanem – a korábban említettek miatt – ez szűkebb keresztmetszetű, mint a többi részrendszer esetében. Ezzel együtt sincs szó arról, hogy a vallás strukturális kapcsolódások híján lenne, mivel a vallási kommunikáció csak olyan szervezetekben és interakciókban közvetíthető a társadalomban, amelyek rengeteg szálon kapcsolódnak a modern társadalom egyéb részrendszereihez.

A vallás részrendszerének sajátossága tehát az, hogy elsősorban szervezetein keresztül kapcsolódik a modern társadalom egyéb részrendszereihez. A modernitás szülte azon kettősségről van szó, hogy miközben a vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése nagyfokú érzékletlenséget mutat a többi részrendszer megkülönböztetési struktúrája iránt,²² addig szervezetei nagyban ráutaltak a többi részrendszerhez való kapcsolódásra. Egy vallási szervezet (legfőképpen az egyház) csak úgy közvetíthet hittartalmakat, hogy a szerveződés gazdasági feltételei biztosítottak, illeszkedik a társadalmilag meghatározott jog elveihez, és – más részrendszerek racionalitása mellett – figyelembe veszi a politikai döntések tartalmait is. Ez a strukturális kapcsolódás nincs másképp az interakció rendszer-szintjén sem, ahol az egymás jelenlétében történő vallási kommunikációnak a szervezet rendszerszintjéhez hasonlóan illeszkednie kell a többi részrendszer és a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok racionalitásához is.

Feltehetően azonban azzal összefüggésben, hogy a vallási kommunikáció tartalma nem kapcsolódik a társadalmiság mindennapjainak üzenetéhez (azzal, hogy

20 Erre a folyamatra utaltam a tanulmány elején, amikor a vallás háttérbe szorításának modern igényéről írtam. A folyamatban tehát nem csupán bizonyos értelmiségi körök, ideológiai szekértáborok hatalmi igénye mutatkozik meg, hanem a modernitás általános szerveződésének sajátos racionalitása is.

21 A Luhmann által kedvelt rendszerelméleti megfogalmazással élve a vallás exklúziója a részrendszerek közül úgy kapcsolódik össze a részrendszerek exklúziójában érintett személyekkel, hogy a kettős exklúzió a személyek számára a vallás inklúzióját eredményezi.

22 A megkülönböztetés másik oldalára is reflektálva úgy is fogalmazhatnánk, hogy a modernitás összes egyéb részrendszerének a vallási kommunikáció tartalmaira vonatkozó érzékletlensége jelenti a viszonyrendszer másik oldalát.

elsősorban nem azt mérlegeli, hogy egy cselekvés rentábilis, jogszerű, vagy politikailag érvényesíthető-e), hanem specifikumát éppen ezen a hétköznapiságon, sőt magán a társadalmiságon túlmutató (transzcendens) tartalmak jelentik, a többi részrendszerrel eltérő módon viszonyul a társadalmi kommunikációban részt vevő, ott identitását formáló személyhez is. Amíg a társadalmiságra vonatkozó kommunikációk jellegükből adódóan egymáshoz kapcsolódnak, addig az a vallási kommunikáció, amely az immanenciát mindig a transzcendencia nézőpontjából szemléli, a többi részrendszer racionalitásához képest jobban el tud szakadni a társadalmiság közvetlen működését szolgáló kommunikációktól.²³ Ez a fajta eltérés pedig azt hozza magával, hogy a személy számára akkor is képes kapcsolódásokat létrehozni, amikor a többi részrendszer racionalitása kizárja a kommunikációból. A vallási üzenet ekkor megfigyelhető nyomatékosan nagyobb szerepe nem egyszerűen azt jelenti, hogy a vallási tartalmak ebben a nyilvánvalóan deprimáló helyzetben vigaszt tudnak nyújtani, a félelmeket képesek feloldani, vagy enyhíteni tudják a kizárt és ezáltal a társadalmi hierarchiában negatív helyzetbe kerül személyek számára. A vallási kommunikáció inklúziója univerzálisan elsősorban a személyek identitásának vonatkozásában jelenik meg.

Az identitás megragadásában is illeszkedve a kiindulás rendszerelméleti keretéhez, az identitás alatt azt az autopoietikus viszonyt értjük, amely a műveletek ismétlődésével jön létre, és egyúttal azt a struktúrát is jelenti, amely az ismétlődés ismétlődését felismeri. Vagyis egy olyan autopoietikusan szerveződő viszonyról van szó, amelyben az értelem az értelemkonstitúció folyamatában akképpen ismeri fel saját határait, hogy saját magában, a külső és a belső referenciát a saját megkülönböztetésében érvényesíti (Luhmann [1995] 2008c: 137–161). Másképpen fogalmazva: az identitás a személy önreferenciális működésének saját magára, mint értelemteli egységre való visszautalásban jön létre. A személyek identitásának szerveződése tehát az értelemadás folyamatában, mint önmegfigyelésben intencionális természetű, ahol a személynek – az eddigi autopoietikus működése mentén – el kell döntenie, hogy a következő értelemteli impulzus kapcsolódóképes-e, vagy sem.

A vallási kommunikáció különösen azokban az élethelyzetekben jelenhet meg értelemadóként, amikor ez a saját megkülönböztetési struktúra problematikussá válik. Amikor a személy azon alapvetően pozitív önértékelése, amely az eddigi, saját magára reflektáló értelemadási helyzetben alakult ki, már nem, vagy nehezen tartható fenn. Amikor a személy identitása vonatkozásában megfogalmazódik a kérdés:

23 Természetesen a vallási kommunikáció rendszerelméletileg értelmezve így is a társadalmi kommunikáció része marad, hiszen nem lehetséges kommunikáció a társadalmon kívül. (Más és itt részleteiben nem taglalt kérdés az, hogy az emberek kognitív sémája és ennek vallási tartalmai a társadalmon kívül helyezkednek el, a rendszereszerűen szerveződő társadalom környezetét képezve.) A vallási kommunikáció sajátossága a társadalomban és különösképpen a modern társadalomban az, hogy míg eredetében a társadalomhoz kötődik (hiszen a kettős kontingencia kommunikáció általi feloldásában jönnek létre a vallási tartalmak), addig perspektívájában (a transzcendencia felé fordulásában) túlmutat a társadalmi viszonyrendszerre. (A modernitást megelőző történelmi korszakokban a vallási és egyéb kommunikációk közötti különbség azért nem olyan erőteljes, mert ekkor a perspektívájában a transzcendensre összpontosító vallási kommunikáció központi szerepet töltött be. Ez a pozicionálás pedig a vallásnak hierarchikusan alárendelt egyéb társadalmi kommunikációk számára is elsődleges tájékoztatót jelentett, így az maga is inkább átítatot a vallás transzcendens tartalmával.)

miért nem úgy alakulnak vele a dolgok, ahogyan azt szeretné? A modern társadalomban általában, de különösen a fejlődő térségekben, azokban a tömegesen megélt helyzetben, amikor a többi részrendszerből való kizáródás bekövetkezik, vagy amit a személy már születése pillanatától érvényesülő társadalmi helyzetként megél, a vallási részrendszernek a hétköznapiságon túlmutató kommunikációja alapvető tájékozódási ponttá válhat. Ebben a helyzetben ugyanis az önmagára való reflexió nem teremtheti meg az eléje tornyosuló kérdésre (miért nem alakulnak jól a dolgaim?) a választ, hanem a személy ráutalt egy külső, a kommunikáció által közvetített értelemadásra. A vallás pedig éppen azt garantálja a személy számára, hogy a megélt meghatározatlanságot, bizonytalanságot minden értelem vonatkozásában meghatározottá, bizonyossá képes alakítani.

Ez az élethelyzet ráadásul, amely nem egyszerűen vigaszt (tehát nem csupán a hagyományosan a vallásnak tulajdonított funkciót) kíván, a személy vonatkozásában az identitás újrarajzolásának azt a folyamatát jelenti, amelyben az identitás meglévő struktúrájából építkezve úgy kell megtalálni a pozitív önértékelés tartalmait, hogy a hétköznapi társadalmi viszonyrendszer az exklúzióval azt kommunikálja a személy számára, hogy elfogytak ennek a pozitív identitásnak a társadalmi alapjai. Ez az oka annak, hogy ebben a strukturális pozícióban a vallási kommunikáció immanencia-transzcendencia megkülönböztetése központi szerepet tölthet be,²⁴ hiszen annak tartalmai olyan módon képesek hozzájárulni a személy pozitív identitásának újraalkotásához, hogy sok vonatkozásban (a korábban jelzett érzéketlenség miatt) nem ráutalt a többi részrendszerből jövő azon impulzusokra, amelyek egységesen a személyt ért negatív tartalmú üzeneteket közvetítek.²⁵

Minden bizonnyal a vallási kommunikáció fenti sajátosságával is összefügg, hogy a modernitás által létrejövő világtársadalom majd' mindegyik regionális térségében – a vallás elhalásának és/vagy a vallási értelemadás marginalizálódásának tézisével szemben – a vallási értelemadás megnövekedett szerepe figyelhető meg. Ez a történeti változás pedig nyilvánvalóan nyomot hagy mind a vallási kommunikáció tartalmán, mind a vallási szervezetek (történeti és kisegyházak) struktúrá-

24 A vallás mellett a szerelem képes még a társadalmi kommunikációban arra, hogy a funkcionális részrendszerek exklúzióját negligálja, és megtartsa a személy számára a bevonódás lehetőségét. A szerelem, mint szimbolikusán általánosított kommunikációs médium ugyanis azt feltételezi, hogy az ember az igazságok és értékek anonim világán túl saját világlátása számára egyetértést és megerősítést találhat egy másik személyben, miközben ez az erőteljes bevonódás során a többi személyt kizárja a kommunikációs folyamatokból (Luhmann [1982] 1994b). (A két személy inklúziója tehát a „világ” exklúziójával jár együtt.) A szerelemnek a vallásnál azonban annyiban korlátozottabb a mozgásteret ezekben a kommunikációs helyzetekben, hogy a szerelem kialakulása mégis jobban múlik az egyéb társadalmi viszonyrendszerekben történő kommunikáción. Másképpen fogalmazva, a szerelem kialakulása bizonyos szociokulturális azonosságokat feltételez a személyek részéről, amely ennyiben visszaautalt a társadalmi tagozódásban betöltött pozícióra. Feltehetően ez az oka annak, hogy a szerelem inklúziója a tárgyalt társadalmi helyzetben csak akkor valószínű, ha *mindkét* személy kizárt a többi, funkcionálisan tagoló részrendszerekből. Másrészt a szerelem abban a vonatkozásban is bizonytalanabb a vallás értelemadásához képest, hogy nem csupán az egyik személy, hanem mindkét személy közeledési szándékára ráutalt. Vagyis az értelemadás sikere kétségesebb ahhoz a vallás által kínált helyzethez képest, amikor az értelemadás csak a személy odafordulási készségén múlik. A fentiekből következően a részrendszerekből való kizáródás által negative privilegizált társadalmi csoportokban statisztikailag is nagyobb azoknak a személyeknek az aránya, akik a vallás vagy szerelem értelemadásával teremtik meg pozitív identitásukat.

25 Ha a pozitív önértelmezés tartalmának megtalálása a vallási értelemadáshoz kapcsolódik, és az képes a személy identitását tartósan új alapra helyezni, a vallási kommunikáció alapvetően felülírhatja a személynek a társadalomhoz fűződő viszonyát is. Ebben az esetben akár a modernitás plurális jelentésalkotása is háttérbe szorulhat az egyén számára, és önként vállalja szabadságának azon erőteljes korlátozását is, amely a zárt, karizmatikus vallási kisközösségeknek a sajátja (utóbbiról lásd Eileen Barker munkásságát [Barker 1984, 1996, 2003]).

ján.²⁶ Különösen a világtársadalom azon régióiban, ahol a részrendszerekből való kizáródás széles társadalmi csoportokat érint, s ahol ilyen módon – más társadalmi csoportokhoz képest – tömeges(ebb)en jelenik meg ez a fajta vallási értelemadás igénye, ott a vallási kommunikáció tartalma is átstrukturálódik. Az egyes vallások önfejlődése során létrejövő azon dogmatika, amely akár több évezredes intézményszerűsítés és teológiai viták során alakult ki, ezen társadalmi csoportok számára viszonylagossá válik. A hitbeli kérdésekhez fűződő viszony mindhárom (társadalmi, időbeli és tárgyi) dimenziójában (Luhmann 2002: 134–135) átalakul. A hitbeli megerősítés az Istennel való találkozásban, a kinyilatkoztatás egyszerűségének, illetve az egység és komplexitás (Isten és a világ, vallás és kozmológia) szoros összekapcsolásának a területén (úgy is, mint a szociális, időbeli és tárgyi dimenziók kérdései körében) is a hivatalos dogmatika(k)tól akár jelentősen eltérő vallási világtérképek jönnek létre.

Ez a helyi kultikus közösségekben létrejövő, a helyi közösségek babonás elemeit és törzsi hitvilágát is magában foglaló vallási kommunikáció tehát olyan módon nevezi magát valamely nagy világvalláshoz tartozónak, hogy dogmatikai értelemben sokkal inkább az adott vallástól eltérő jegyek dominálnak.²⁷ Ez a társadalmi változás ilyen módon alapvető kihívásként jelenik meg az intézményes vallásosság számára. Egyrészt az elszaporodó, dogmatikai értelemben egyre inkább problémássá váló, a bevonás és az elutasítás dilemmájával azonban az intézményszerűsült vallási szervezeteknél sokszor sikeresebben megbirkózó kisközösségek kezelése,²⁸ másrészt az intézményszerűsült vallásosság elveinek újragondolása jelenik meg konfliktusként. Utóbbi területen a sikeres kommunikációnak úgy kell megtalálnia a kapcsolódásokat az effajta új vallási mozgalmakhoz, hogy elveiknek részleges akceptálása másfelől ne riassza el az intézményszerűsült vallásosság dogmatikája alapján tájékozódó híveket sem.²⁹

A fentiek mellett a vallásszociológia számára természetesen még jó pár megválaszolandó kérdés marad. A vallási értelemadás és modernitás kapcsolatának jobb megértése feltételezi az identitás és vallás kérdésköre vizsgálatának további kiterjesztését. A kirekesztettség mellett a különböző társadalmi pozíciók és a vallási értelemadás formáinak elemzése mutathatja meg, hogy az alá- és fölérendeltségben

26 Nyilvánvalóan a vallási értelemadás lehetőségei sokkal szerteágzóbbak annál, mint amit ez a tanulmány tárgyalni képes lehet. A vallásosság régebbi és újabb formáinak (ezekről lásd részletesebben Molnár 1999: 248–354) és a társadalmi környezetnek a kölcsönhatása együttesen eredményezi a vallási kommunikáció tartalmának és a vallási szervezeteknek a változását.

27 Gondoljunk itt például a latin-amerikai régióban a negatívan integráltak széles körében erőteljes Mária-kultuszokra, amelyek dogmatikája legalább annyira gyökerezik a helyi indián törzsek hitvilágában, mint a kereszténység alapelveiben.

28 A fenti kisközösségek szervezeti pozícionálásának és az eltérő dogmatikai elveknek együttes hatásaképpen gyakran bekövetkezik az, hogy új vallási közösségek jöhetnek létre a nagyegyházak kötelekei kívül. E tekintetben azonban jelentős regionális különbségek figyelhetők meg. A dogmatikai elveiben toleránsabb latin-amerikai katolicizmus jórészt képes integrálni ezeket a vallási csoportokat, feltehetően nem függetlenül attól sem, hogy ezek a kisközösségek nagyon kevésbé képesek a szervezet rendszerszintjén is hatékony csoporttagságokat létrehozni. A puritánok nonkonformizmus-kultuszának eredményeképpen történetileg az intézményi szeparativizmusra kondicionált észak-amerikai protestantizmus esetében pedig ezek a vallási közösségek szervezeti szinten is gyakran önálló egységeket alkotnak.

29 Itt jegyzem meg, hogy az intézményszerűsült vallásosság számára nemcsak a funkcionális részrendszerekből egyre tömegesebben kiszoruló népszerűség vagy a vallásfelfogása jelent problémát. A vallásszociológiai vizsgálatokban a „maguk módján vallásosak” jóval nagyobb száma az egyházi vallásgyakorlókénál jelzi, hogy a történeti egyházak dogmatikájához fűződő ambivalens viszony a részrendszerekbe pozitívan integrálódók csoportjait is gyakran érinti.

elemzett pozíció milyen együtt járást mutat a vallási értelemadás hagyományos és újabb formáival. Másfelől annak feltérképezése is további vizsgálódást kíván, hogy az egymáshoz képest nem feltétlenül hierarchikus viszonyban lévő miliók a vallási értelemadás melyik sajátos formáit preferálják. Az értelmezés feladata tehát az is, hogy a milióstrukturálisan rögzített társadalmi szemantika mennyiben jelöli ki a vallási kommunikáció transzcendenciához fűződő kapcsolatát.

ABSTRACT: This paper contains an analysis of the possible forms and functions of religious semantics in modern society. The author highlights one particular segment of an otherwise rather extensive topic. Based on the thesis of desecularisation he discusses transformations in the relationship of the individual and religion, caused by the modification of social systems, while focusing more precisely on the relationship between social exclusion and religious sensemaking. The author argues that due to the complexity of modernity and the instability of communication, mechanisms of overcoming uncertainty tend to be based on clear distinctions, which remain stable over a longer period of time. The author finds that the key role of religious communication lies in its capacity of being able to shape more effectively the identities of people compared to other social mechanisms, in the sense that it can offer an experience of certainty amongst the uncertainties created by modernity. The author introduces the situation of social exclusion as an exceptional area of religious interpretation of the world, as in these situations the basically positive self-evaluation, developed by the individuals themselves in previous reflections, can not be maintained anymore.

Irodalom

- Aldridge, A. (2000): *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, R. (1991): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World*. Berkeley: University of California Press.
- Barker, E. (1984): *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell Publishers.
- Barker, E. (1996): The Freedom of the Cage. *Society*, March–April, 53–59.
- Barker, E. (2003): And the Wisdom to Know the Difference? Freedom, control, and the sociology of religion. *Sociology of Religion*, 64(3): 285–307.
- Berger, P. L. (1967): *Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (ed.) (1999): *The Desecularisation of the World*. Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, P. L. (2001): Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, 62(4): 443–454.
- Berger, P. L. (2005): Religion and the West. *The National Interest*, Summer, 112–119.
- Berger V. – Vida Zs. (szerk.) (2008): Autonóm életstílus. Társadalmi rétegződés és életstílus. *Replika*, 64–65: 31–132.

- Bognár B. (2009): Miképpen lehetséges szociális rend? A modernitás rendszerelméleti integrációja. *Replika*, 66: 65–91.
- Bourdieu, P. – Waquant, L. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago – London: Chicago University Press.
- Bourdieu, P. (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, P. (2002): *A gyakorlati észjárás: a társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
- Bourdieu, P. (2003): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brittain, C. C. (2005): Social Theory and the Premise of all Criticism: Max Horkheimer on Religion. *Critical Sociology*, 31(1–2): 153–168.
- Bruce, S. (ed.) (1992): *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2002): *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (2001): Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion*, 62(4): 415–441.
- Casanova, J. (2009): The Secular and Secularism. *Social Research*, 76(4): 1049–1066.
- Csordas, T. J. (2007): Global Religion and the Re-enchantment of the World. The Case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory*, 7(3): 295–314.
- Davie, G. (2002): Europe: *The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darnton, Longmann & Todd.
- Davie, G. (2010): *A vallás szociológiája*. Budapest: Bencés Kiadó.
- Durkheim, É. (2003): *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan.
- Éber M. Á. (2009): Megkülönböztetések és különbségek. Előzetes megfontolások a „magyar társadalom” tagolásának és tagolódásának kérdéséhez. In Somlai P. – Surányi B. – Tardos R. – Vásárhelyi M. (szerk.): *Látás-viszonyok. Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Budapest: Pallas, 420–447.
- Elias, N. (1987): *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest: Gondolat.
- Feleky, G. A. – Máté-Tóth, A. (2009): Civil Religion in Central and Eastern Europe. An Application of an American Model. *Americana (E-Journal of American Studies in Hungary)* <http://americanajournal.hu/vol5no1/mate-toth-feleky>
- Horkheimer, M. – Adorno, T. W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest: Atlantisz.
- Karácsony A. (2010): A vallás nyelve. In Bányai F. – Nagypál Sz. – Bakos G. (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcsélet, teológia*. Budapest: L'Harmattan, 76–85.
- Karácsony A. – Pokol B. (2011): *Paradigmák erőterében. Rögzítettség/szellemítettség – adalékok a társadalom értelemteli felépítettségéhez*. Máriabesnyő: Attraktor.
- Luhmann, N. (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1984): *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: Mellen.
- Luhmann, N. (1985): Zum Begriff der sozialen Klasse. In uő: (Hrsg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher, 119–162.
- Luhmann, N. ([1984] 1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1975] 1991a): Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In uő: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher, 170–192.
- Luhmann, N. (1991b): Am Ende der kritischen Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie*, April, 147–152.
- Luhmann, N. (1993a): „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“ Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. *Universitätsgespräche und Vorträge 3*. Bielefeld: StadtBlatt Verlag, 1–24.
- Luhmann, N. ([1989] 1993b): Ethik als Reflexionstheorie der Moral. In uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 358–447.
- Luhmann, N. (1994a): Religion. In uő: *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. ([1982] 1994b): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1997] 1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft I–II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2005): *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*. Dirk Baecker (Hrsg.). Heidelberg: Carl-Auer.
- Luhmann, N. (2008a): *Die Moral der Gesellschaft*. Detlef Horster (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. ([1990] 2008b): Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral. In uő: *Die Moral der Gesellschaft*. Detlef Horster (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 253–269.
- Luhmann, N. ([1995] 2008c): *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Luhmann, N. (2009): Rationalität in der modernen Gesellschaft. In uő: *Ideenevolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 186–233.
- Luhmann, N. (2010a): *A modernitás megfigyelései*. Budapest. Gondolat–AKTI.
- Luhmann, N. (2010b): *Ökológiai kommunikáció. Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre?* (Ford. Brunczel B.) Budapest: Gondolat–AKTI.
- Martin, D.(2002): *Pentecostalism: The World their Parish*. Malden: Blackwell Publishing.

- Molnár A. K. (1999): *Feljegyzések a Kaotikus Fegyházból*. Szentendre: Kairosz Katolikus Szerkesztők, Kiadók, Kiadványszerkesztők Egyesülete.
- Nassehi, A. (2003): Die Paradoxie der Unsichtbarkeit und die „Unbedingtheiten“ von Religion und Moral. In uő: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 258–283.
- Norris, P. – Inglehart, R. (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1967): *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.
- Schulze, G. (1993): *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus.
- Stark, R. – Finke, R. (2000): *Acts of Faith. Explaining of the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1969): *Religion in Secular Society*. Harmandsworth: Penguin Books.

A szóvivői lét immanens ellentmondása

Fáber Ágoston

agostonfaber@gmail.com

Beérkezés: 2013. 01. 27.

Átdolgozott változat beérkezése: 2013. 04. 15.

Elfogadás: 2013. 04. 21.

*„Önmagában semmi sem redukálható
vagy redukálhatatlan valami másra.
Önmagában soha, mindig csak valami
más közvetítésén keresztül.”*

(BRUNO LATOUR: SOHASEM VOLTUNK MODERNEK)

ÖSSZEFOGLALÓ: Írásom elején a latouri szimmetrikus antropológiát közelítem meg kritikai szemszögből. Érvésem Latournak, Boltanskinak és Bourdieu-nek a szóvivőség problematikájára vonatkozó meglátásából indul ki, majd később tovább szűkítem a vizsgálatot, és a szóvivői munkát feszítő immanens ellentmondást vonom elemzés alá. Ezután a problémát radikalizálva azt az egyén, a fenomenológia szintjén vizsgálom meg. Itt azokra a közvetlenül megfigyelhető vonásokra és tünetekre helyezem a hangsúlyt, amelyek arról árulkodnak, hogy a feladatát teljesítő szóvivő vékony kötélén táncol, ugyanis „testtel bíró létezőként” kell(ene) hiteles módon egy intézményt, vagyis egy „test nélküli létezőt” képviselnie és megjelenítenie. Mivel ez az immanens ellentmondás nem feloldható, a szóvivő azzal szüntelenül és hiábavaló módon szembesülni kénytelen.

KULCSSZAVAK: szóvivő, Latour, Boltanski, Bourdieu, hermeneutikai ellentmondás, fenomenológia

Az új létrehozásának előfeltétele gyakran a rombolás. A rombolás azonban néha olyan jól sikerül, hogy ugyanazzal a lendülettel a teremtés lehetőségét is megszünteti. Husserl egyik legfőbb törekvése az volt, hogy megtegye azt, amit elődei nagy része elmulasztott, vagyis a filozófiát szigorú tudományos alapokra kívánta helyezni. Ehhez a descartes-i radikális kételyhez nyúlt vissza, de azt nem vette radikálisan komolyan. Ha ezt tette volna, akkor úgy gondolhatta volna, hogy „semmiben sem lehetek biztos, csak a saját tudatomban. Lehet, hogy minden, amit látok, érzékelek, csak a saját tudatom játéka. Lehet, hogy egyedül vagyok az univerzumban”. A radikális kétely értelmében a tudatomon kívüli világot – amelyről nem tudom, hogy létezik-e – egy pillanatra zárójelbe kell tennem. De ahhoz, hogy a tudományos tevékenységet folytatni lehessen, ezt a zárójelbe tételt is zárójelbe kell tenni. Husserl szolipszizmusa tehát inkább tekinthető retorikai fogásnak, semmint önálló problémának.

„Kutató fenomenológusként sem mondhatunk mást, mint hogy az egóban »immanens« módon konstituált természet és világ »mögött« létezik egy magánvaló világ, melyhez azonban utat kell találnunk” (Husserl 2000: 106).

Az ember természetesen továbbra sem lehet biztos abban, hogy mindaz, amit létezőként felfog, valóban létező-e – Sartre azon az állásponton volt, hogy a szolipszizmustól Husserlnek végül nem sikerült megszabadulnia (2006: 294–295) –, de ha ettől nem tekint el, ha a szolipszizmustól nem tud – legalább feltételesen – megszabadulni, akkor minden erőfeszítés, vizsgálat hiábavaló abban az értelemben, hogy tudati folyamatai legfeljebb önmagukra irányulhatnak; a tudaton kívüli világ fogalma máskülönben értelmezhetetlenné válik. A kitörési pontot e radikális kétely felfüggesztése jelenti, vagyis jobb híján „bele kell feledkeznünk a játékba”. Úgy kell tennünk, mintha... Úgy tűnik, éppen ez az, ami Bruno Latour számára a legkomolyabb nehézséget okozza. Nem tud úgy tenni, mintha... Ahhoz, hogy tudományos vizsgálódásainknak egyáltalán értelmük legyen, úgy kell tennünk, mintha azok hozzávetőlegesen leírnák a valóságot, még akkor is, ha tudjuk, hogy valójában köszönő viszonyban sincsenek vele. Úgy kell tennünk, mintha segítenének megérteni, még ha néha össze is kuszálják a látásviszonyokat. A tudományos modellek – végső soron – nem alkalmasak a valóság pontos megragadására, de ezt – végső soron – figyelmen kívül kell hagynunk.

Latour és a szimmetrikus antropológia

Tudományszociológiai, -filozófiai és -antropológiai vizsgálódásainak konklúziójaként a bevett szociológiai felfogásokat, magyarázattípusokat szinte kivétel nélkül elutasítja, tulajdonképpen Feyerabendhez hasonló módon a tudomány – azon belül is elsősorban a durkheimi és bourdieu-i strukturalista társadalomtudomány¹ – alapjait veszi célba. De Feyerabenddel ellentétben nem egyszerűen a társadalomtudományok episztemológiája, hanem annak ontológiája ellen indít támadást.² Alapvetően nem módszertani, hanem szubsztanciális bírálatot fogalmaz meg; az általa megfogalmazott kritika nem azt kérdőjelezi meg, hogy a társadalomtudós számára ne állnának rendelkezésre módszerek a világ megismerésére, hanem egyenesen azt állítja, hogy a világ *lényegét tekintve más*, mint ahogyan a társadalomtudósok megragadják. Ebben az értelemben a társadalomtudományok nem csak hogy torz képet adnak a valóságról, de fogalmi apparátusuk által megvezetett észlelésük miatt az igazi valóságot nem is képesek felfogni. Nincs szemük arra, ami van. Ott, ahol Latour „társulásokat” lát, a többi társadalomtudós semmit, vagy ami jelen esetben ugyanaz,

1 Furcsa módon a megközelítésében központi szerepet játszó „társulások” miatt az rokonítható a Chomsky-féle generatív nyelvészettel; a „társulások” esetében is arról van szó, hogy véges elemek kombinálásával, potenciálisan gyakorlatilag végtelen számú új entitás jön létre, bár Latour a „társulások” grammatikájával adós marad.

2 A tudomány számára furcsamód talán éppen az episztemológiai alapok megkérdőjelezése jelent nagyobb kihívást, hiszen az magának a világnak a tudományos megismerhetőséget vonja kétségbe. Az ontológiai alapok latouri aláásása noha magát a tudományt képes lenne a feje tetejére állítani, a tudomány művelésének létjogosultságát önmagában nem kérdőjelezi meg.

valami egészen mást. Még ha *menyiségileg* látja is az alkotókat, társulásukban nem képes felfedezni a másfajta *minőséget*.

Latour szerint a legtöbb dolog, ami a szociológiai magyarázatokban elkülönül, a valóságban nem válik el egymástól: álláspontja szerint indokolatlan természet és társadalom, természet és politika, objektum és szubjektum, vagyis a cselekvés alanyának és tárgyának, a dolgok elsődleges („objektív”) és másodlagos (az észlelet segítségével konstruált) tulajdonságainak stb. elkülönítése, hiszen azok a valóságban nemcsak hogy összefonódnak egymással, de valójában soha nem is váltak szét. A bennszülött népek, a „nem nyugati emberek” „nem egyszerűen nem keverték össze a társadalmi és a természeti rendet, de *nem is tettek különbséget közöttük*” (Latour 2005: 66). Latour nem titkoltan a szociológia és a társadalomtudományok főáramával helyezkedik szembe, nem szétválaszt, hanem egybeolvaszt, nem részekre bont, hanem egységben kezel: „Ha távolról tekintünk egy társadalom egészére, akkor úgy tűnhet, mintha volnának strukturális vonásai, azaz rendelkezne olyan jegyekkel, amelyek elemei sokasága fölött vagy alatt lebegnek. Ha viszont belülről nézünk egy társadalmat, akkor különbözőségekből és eseményekből áll, s valamennyi strukturális vonása csak e kapcsolódások ideiglenes felnagyításának és leegyszerűsítésének mutatkozik” (idézi Wessely 2009: 120).

Ebben Latournak kétségtelenül igazat adhatunk, de mégis, mindennek ellenére mintha a szociológia hajtóereje éppen az ellenkező irányba sodorna bennünket: ugyanis pontosan azokat a dolgokat vizsgálja, amelyek közléről (vagy „békaperspektívából”) különbözőnek tűnnek, távolról (vagy „madártávlatból”) azonban felfedezhető a hasonlóságok, strukturális megfelelések.

Könnyen belátható, hogy az egy adott társadalomban élő, vagy szűkebben meghatározva: egy adott társadalmi osztályhoz/generációhoz, etnikumhoz stb. stb. tartozó emberek, illetve gondolkodásuk, törekvéseik, cselekvéseik *egyszerre különbözőek és hasonlóak*. A szociológia azonban, ha törvényeket nem is, de szabályszerűségeket képes feltárni, hiszen ha nem is tud hatékonyan a természettudományok babérajaira törni, tehát nem (vagy csak nagyon korlátozottan) tud *predikciókat* megfogalmazni, az időben előreszaladni, legalább arra törekszik – és ennek jelentőségét hiba lenne alulértékelni –, hogy visszamenőlegesen érthető, értelmes, hiteles, meggyőző *magyarázatokkal* tudjon szolgálni. Ha minden egyes jelenséget újként, sosem látottként kezelne, elillanna magyarázó ereje.³ Ezzel összefüggésben Latourt nem is az a kérdés foglalkoztatja, hogy a társadalmi formák, kapcsolatok miért változnak, hanem ennek az ellenkezője, vagyis hogy miért nem (Wessely 2009: 121). Szerinte ugyanis a társadalomtudós számára – szemben a strukturalista szociológiával – nem a változás, hanem éppenséggel az állandóság bír jelentéssel és jelentőséggel, amely mellett nem mehet el szó nélkül.

3 Ha csak latens formában is, de még az egyedít vizsgáló idiografikus beállítottaságú tudományok, mint például a hagyományos történettudomány művelői is előszeretettel alkalmazzák a nomotetikus magyarázatmodellt, például a francia forradalomban fontos szerepet játszó guillotine működése is remekül – és megbízhatóan – előre jelezhető e modell keretei között. (Az idiografikus és a nomotetikus magyarázatmodell különbségéhez lásd Babbie [1998: 94–95] és Wallerstein [2010: 23–24].)

A „nem latouri” szociológiát azonban az egyedinel, rendkívülinél, megismételhetetlennél sokkal jobban érdeklik a (kvázi-) univerzálisan érvényes antropológiai vonások (mint Habermast) vagy a nagy társadalmi összefüggések, újratermelő mechanizmusok (például Bourdieu-t).⁴ Még akkor is, amikor az egyedit vizsgálja, gyakran az általánost vagy a tipikusát (a kettő nem ugyanaz!) keresi.

Természetesen a valóság és a tudományos modell közé nem szabad egyenlőségjel tenni; erre figyelmeztet Pierre Bourdieu is: a „dolgok logikáját” nem helyes összevetészeni a „logika dolgaival” (1987: 77), vagyis a tudományos modell, a tudományos igényű terminusokból („vertikálisan” a valóságból a modell vagy reprezentáció szintjére elemelt, és így) létrehozott konstrukció nem egyenlő és nem is akar egyenlő lenni azzal a valósággal, amelynek leírására törekszik.

De a tudományos modell elemeinek („horizontális”) elkülönítése is bizonyos értelemben magában foglalja az önkényesség mozzanatát, ebben az értelemben minden tudományos modell ideáltipikus: „a hely és a nem-hely inkább két ellentétes pólust jelölnek: míg az első sosem tűnik el, addig a másik sosem valósul meg teljesen” (Augé 2012: 48). „A mai világban a helyek és a terek, a helyek és a nem-helyek egymásba fonódnak, egymásba hatolnak. A nem-hely kialakulásának eshetősége bármelyik helyben benne rejlik”, de ettől még a „helyek és a nem-helyek szemben állnak egymással (és kölcsönösen egymást feltételezik), mint a szavak és a fogalmak, melyek segítségével leírjuk őket” (Augé 2012: 62).

Marc Augé tehát tisztában van azzal, hogy az oppozíció, amelyet fogalmilag láthatóvá tenni igyekszik, a valóságban – tiszta formában – nem létezik. De vállalkozását ez nem teszi értelmetlenné, mert tudja, hogy a modellalkotás folyamata és gyakorlata redukciós és osztályozási tevékenységet feltételez, amely a folytonos változókból diszkrét változókat hoz létre, s mint ilyen, maga is egyfajta konstrukciós folyamat, amely például a jövedelemeloszlásból jövedelmi csoportokat konstruál, társadalmi rendeket és osztályokat jelöl ki, vagy az osztályozás során egyenesen a társadalmi rendek és osztályok egymástól történő elkülönítését veszi alapul, nem feledve, de nem feltétlenül hangsúlyozva a nem egyértelműen tipizálható csoportokat, mint például a rendies vonásokat mutató osztályokat vagy az uralkodó osztályok alávetett frakcióit.

A természet és a társadalom, az objektum és a szubjektum elkülönítése abban az esetben lehet indokolt, ha ennek van valamiféle szubsztanciális alapja, ezen felül

4 Bourdieu-t gyakran marasztalják el a társadalmi determinizmus vétségében (például Alexander 2000), ugyanakkor joggal gondolhatjuk, hogy ez a vád részben megalapozatlan. Egyrészt azért, mert a strukturáló struktúra és a strukturált struktúra közé mechanizmusként ékelődő habitus fogalmában *definíció szerint* jelen van az újítás, az innováció lehetősége, másrészt pedig, mivel a szociológus – még az olyan mikroszociológiai érdeklődésű és Bourdieu által egyébként nagyra tartott társadalomtudósok is, mint Erving Goffman – a társadalmi szabályszerűségeket kutatja, végső soron pedig a „rendet” keresi a laikusok, egyszerű cselekvők számára meglehetősen (de nem teljesen) „rendezetlennek” tűnő társadalomban, figyelmét és energiáját mindennél jobban a statisztikailag szignifikáns összefüggések, a konzerváló mechanizmusok, a cselekvések és a társadalmi alrendszerek („mezők”) strukturális ekvivalenciái kötik le. A rendteremtés (illetve a rend megjelése) egyik legszebb példája a Mengyelejev-féle periódusos rendszer, amely első pillantásra nagyon különböző kémiai elemek között találta meg (illetve számos esetben jelezte előre) a mélyebb szerkezeti hasonlóságokat. Ezzel szemben Latour elbizonytalanítja az embert, mivel nála (szinte) minden (szinte) mindennel képes összekapcsolódni (Szabari 2007: 114). Ugyanakkor joggal merül fel a kérdés, hogy vajon nem beszélhetünk-e *tipikus* kapcsolódásokról. A megszokott összekapcsolódások senkinek sem szűrnak szemet (például ember-autó, vagyis ha egy ember ül a volán mögött), de a szokatlan hibridek igencsak felkeltik az ember figyelmét (például ha egy csimpánz ül a volán mögött).

pedig a (tudományos) megértést is elősegíti. Világos, hogy semmiféle osztályozási tevékenység nem képes a valóságot minden részletében reprodukálni, de ez soha nem is lehet célja. Az ideáltípusok mindössze (bár ez sem lebecsülendő) irányt szabnak, utat mutatnak, mert – ahogyan Weber mondja – hozzájuk mérhetjük a valóságot (1967: 43).⁵

Az ideáltípus pontosan azt teszi lehetővé, hogy az osztályozandó elemeknek az osztályozás szempontjából lényegtelen tulajdonságait figyelmen kívül hagyhassuk. A társadalmi átalakulások megragadásában így nyújt segítséget a „vadság”, a „barbárság” és a „civilizáció” (Morgan),⁶ a „közösség” és a „társadalom” (Tönnies) vagy a „mechanikus” és az „organikus szolidaritás” (Durkheim)⁷ fogalmi megkülönböztetése, illetve az egyidejűleg létező „világok” feltárásában így válik a társadalomtudós hasznára a „rendszer” és az „életvilág”, ezzel összefüggésben pedig a „munka” és az „interakció” (Habermas)⁸ vagy a „rendszer” és a „környezet” (Luhmann)⁹ elkülönítése.

A szociológiában korábban elfogadottnak számító distinkciók tehát nem egyszerűen episztemológiai, de ontológiai megkérdőjelezését azonban Latour sem folytatja a végtelenségig, egyrészt azért, mert megkülönböztetések nélkül nem lehet tudományt – de mást sem – művelni, másrészt pedig azért, mert a szélsőséges tudományelméleti nominalizmus vádját nem szeretné a saját fejére vonni (2004: 29–32). Latour a „tárgyak” és „élőlények” helyett az „emberi” és a „nem emberi cselekvők” fogalmi dichotómiáját használja (2004: 349), ami sajátos megközelítés ugyan, de mégiscsak a megkülönböztetések szükségességét és igényét vetíti előre.

Latour kiemeli, hogy a nyilvános és társadalmilag fontos kérdéseket érintő vitákban gyakorlatilag lehetetlen megmondani, hogy hol ér véget a tudományos, és hol kezdődik a politikai érvelés. Álláspontja szerint végleg szakítani kell azzal a felfogással, amely szerint a tudomány a szükségszerűséget, a politika pedig a szabad emberi akaratot állítja a középpontba, s míg az első a szóltan dolgok és vitathatatlan tények, addig a második a beszélő-vitakozó emberek birodalmát jelenti. Felfogása szerint a szóltan dolgok egyáltalán nem vitathatatlanok (bár ezt nem is állította senki), és a vitakozó emberek sem annyira szabadok, ahogyan azt gondolnánk. Mindez abból adódik, hogy a társadalmi valóság konstruáltsága és a természeti világ objektív léte egymástól élesen nem elválasztható: míg a társadalmi valóság „mögött”

5 A valóság hozzámérése az ideáltípusoz szintén komoly problémákat vet fel, de ez itt most nem képezi vizsgálat tárgyát.

6 Külön érdekesség, hogy a vadság alsó fokának leírásánál Morgan maga ismeri el: „[a] történelemből egyetlen olyan népet sem ismerünk, amely ebben az állapotban élt volna” (Felkai – Némédi – Somlai 2000: 112). De amennyiben tisztában vagyunk a modellalkotás lényegével, ezen a kitévelen aligha akadhatunk fönn.

7 Weberhez hasonlóan Durkheim is beszél ideáltípusról, eljárása pedig Morganéhoz hasonlatos: „[h]a megpróbáljuk gondolati úton megalkotni egy olyan társadalom ideáltípusát, amelynek a kohéziója kizárólag hasonlóságokból ered, akkor abszolút homogén tömegnek kell elképzelnünk [...]. Igaz, hogy eddig még nem figyeltek meg teljesen hitelet érdemlően olyan társadalmakat, amelyek mindenben megfelelőenének ennek az elképzelésnek” (Durkheim 2001: 182).

8 A latouri tudományfelfogás Habermas elméleti alapállásával is élesen szembekerül: „Habermas nem tehetette meg, hogy [...] elmossa a határt a tárgyakat kezelő cselekvések és a nyelviileg közvetített interakciók között. Bár az életvilág résztvevői anyagi létük újratermelésének gyakorlataival vannak elfoglalva, a kategorális különbségeket eszközhasználó, instrumentális cselekvés és a tulajdonképpeni társadalmi (stratégiai és kommunikatív) cselekvések között megkérdőjelezetlen kiindulópontnak tartja” (Némédi 2009: 69).

9 A természet és a társadalom elkülönítésének megkérdőjelezése a luhmanni rendszerelmélet alapjait ássa alá, hiszen „a rendszer nem más, mint a rendszer és környezet közti megkülönböztetés” (Luhmann 2006: 66), illetve „a forma alapvetően kétoldalú dolog, a mi esetünkben rendszer és környezet” (2006: 73).

létezik valamiféle objektív világ (vagyis a társadalmi cselekvők nem teljesen szabadok), addig az objektív világot is jórészt csak konstrukciók révén vagyunk képesek feltérképezni, megismerni – vagyis a némának tűnő dolgokat kénytelenek vagyunk „szóra bírni”. (A természet és társadalom, tudomány és politika, tárgyak és szubjektumok, [aktív] cselekvés és [passzív] történés közötti éles határ felszámolása Latour számára a politikai ökológia megújítására tett kísérlete szempontjából is fontos, ám e célkitűzésével itt nem foglalkozunk.)

A nem emberi cselekvők nem képesek önállóan megszólalni, s a tudósok dolga éppenséggel az lenne, hogy őket „szóra bírja”. És itt írásunk tulajdonképpeni tárgyához érkeztünk: Latour értelmezésében ugyanis a laboratóriumban kísérletező tudós és a politikai párt szóvivője ugyanazt a funkciót látja el: olyan entitásokat képvisel, amelyek vagy akik nem képesek – közvetlen módon – önmagukat képviselni. Szándéka szerint az emberi és a nem emberi cselekvőket egymástól radikálisan elválasztó megkülönböztetéssel szakítani kell, hiszen képviselőik, vagyis a tudósok közvetítésével a tárgyak a tudomány vitáiban éppúgy jelen vannak, ahogyan szóvivőiken keresztül a politikum cselekvői is véleményt nyilvánítanak. Azonban Latour érvelése még ennél is radikálisabb irányt vesz: valójában a politika és a tudomány „tárgyai” sem különböznek egymástól oly mértékben, ahogyan azt gondolnánk, alaptalannak tekinti ugyanis azt a dichotóm szemléletet, amely a tárgyakat eleve könnyen kezelhetőnek és engedelmesnek, míg az embereket szabadnak és csökönyösnek tekinti (2004: 122).

Felfogása szerint a tudományos vitában nem csak tudósok, hanem egész láncolatok vagy hálózatok: kísérletek-anyagok-transzlációk-tudósok vesznek részt. A tudós ugyanis a vitában nem tetszőleges álláspontot képvisel, meggyőződését a nem emberi cselekvőkkel folytatott intenzív kommunikáció alakítja ki benne, vagyis ebben az értelemben a tudós nem saját magát, hanem a megvizsgált dolgot képviseli.¹⁰ Természetesen a laikus kívülálló csak annyit észlel, hogy a tudós bizonyos tényállásokra nézve kijelentéseket tesz, azt azonban nem képes ellenőrizni, hogy a kijelentések a tényállásokkal mekkora mértékben vannak összhangban, vagyis hogy a tudós – aki latouri értelemben szóvivőként lép fel – önmagát, avagy az általa megfigyelt tényállást képviseli-e. E bizonytalanság két végpont között ingadozhat: az egyik extrém esetben minden, amit a tudós mond, pusztán kitaláció, míg a másikban minden kijelentése a megfigyelt tényállást közvetíti. Az egyik esetben a tudós „a saját nevében beszél” (ha szabad így mondanunk: megtéveszt), míg a másikban „a dolgok szólnak meg rajta keresztül” (vagyis tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy ez esetben tudósi hivatását hiba nélkül látja el).

Ez az immanens bizonytalanság azonban korántsem csak a tudomány világát jellemzi, vagyis nem csak tudományfilozófiai, de politikai filozófiai probléma is

¹⁰ Első látásra ez a felfogás ijesztő lehet, amennyiben úgy tűnik, mintha élettelen dolgok saját „akaratukat” emberekre kényszerítenék, s ebből a szempontból a napjainkban oly divatos „mémelmélettel” némi hasonlóságot mutat, de ha jobban belegondolunk, tulajdonképpen akkor is ugyanerről van szó, amikor szociológusok arról beszélnek, hogy a normák hogyan adódnak át egyik generációról a másikra, vagy amikor a marxista közgazdászok a tőkések szerepének hangsúlyozása helyett a „tőke” és a „tőkeológia” korlátlan érvényesülését azonosítják. A „társadalmi normáknak” vagy a „tőkeológikának” az emberi cselekvők felett aratott kétségtelen győzelme ebben az értelemben semmivel sem furcsább, mint Latour felvetése.

egyben, hiszen „az emberek szóvivőik által ellátott képvisellete legalább annyira enigmatikus, mint a laboratóriumok szóvivői esetében. Az az ember, aki mások nevében beszél, legalább akkora rejtélyt jelent, mint az, aki oly módon beszél, hogy rajta keresztül maguk a tények szólalnak meg. Az, aki azt mondja: »az állam én vagyok« vagy »Franciaország úgy határozott, hogy...«, nem könnyebben ellenőrizhető, mint az, aki egy tanulmányban a Föld tömegét vagy az Avogadro-számot leírja” (2004: 108). Világosan látszik, hogy a képviselet megfelelő ellátása mindkét esetben vitatható: még ha a szóvivő jó szándékúan jár is el, előfordulhat, hogy téved, vagyis hogy azok szavát, akiket képviselni hivatott, félreérti; de a problémafelvetésben még ennél is tovább mehetünk: megeshet az is, hogy a szóvivő a megtévesztés szándékával mondja azt, amit mond, vagyis privilegizált helyzetével szándékosan visszaél. Összefoglalva: amikor egy szóvivőt beszélni hallunk – legyen szó a politikai vagy a tudományos értelemben vett szóvivőről –, soha nem tudhatjuk pontosan, hogy valójában kit is hallunk beszélni: az egyént, akit ténylegesen beszélni látunk és hallunk, vagy azt a közösséget – legyen szó a tudományos világ emberi és nem emberi cselekvőinek hálózatáról vagy a politikai élet emberi szereplőiről –, amelynek nevében a szóvivő szólásra emelkedik.

Noha Latour arra törekszik, hogy a politika és a tudományos világ szóvivőit egymással minden szempontból párhuzamba állítsa, a két dolog mégsem tekinthető szimmetrikusnak – és ezt Latour is elismeri, bár igyekszik neki nem kiemelkedő figyelmet szentelni (2004: 109). Míg ugyanis a politikai képviselet a politikában részt vevők számossága miatt vált szükségessé, addig a kísérletben részt vevő anyagok-eszközök-műszerek stb. soha nem is voltak képesek önmagukat képviselni.

Egyrészt ha már korábban a bizonytalanságot, a visszaélést és a megtévesztést említettük, látnunk kell, hogy ezekre a politika világában összehasonlíthatatlanul több lehetőség adódik, mint a tudományos termelésben, egyszerűen abból az okból kifolyólag, hogy hazudni, csalni és megtéveszteni csak emberi cselekvők képesek (hazugságra a legfejlettebb emberszabású majmok vagy az emberrel évezredek óta közösségben élő kutyák sem képesek). A megfigyelt tárgyak-jelenségek-műszerek nem tudják megtéveszteni, becsapni az őket képviselő tudósokat, vagyis az őszinteség mint bizonytalansági tényező (amelynek az emberek közötti kommunikációban minden pillanatban fontos szerepe van) legalábbis a nem emberi cselekvők oldaláról nem merül fel; ha félreértés adódik, az csakis az emberi cselekvők, vagyis a tudósok számlájára írható.

Ezzel szemben a politikai közösségek képesek lehetnek saját szóvivőiket is megtéveszteni, politikai harcokban felhasználni, s ha kell, saját túlélésük érdekében leváltani vagy feláldozni. A politikai szóvivő emberi játszmák résztvevője, s ebből adódóan az immanens bizonytalanság két szinten (vagyis hatványozottan) jelentkezik: mindig fennáll annak a lehetősége, hogy (1) a csoport vagy közösség lépre csalja szóvivőjét, (2) a szóvivő az adott csoportot nem (vagy csak részben) képviseli, vagyis nem (vagy nem teljesen) a csoport akaratát tolmácsolja. (Latour balsze-

rencséje, hogy a tudományos világ szóvivőit éppen a politikai szóvivőkkel, vagyis a legközvetlenebbül más cselekvők felhatalmazását élvező cselekvőkkel próbálja meg párhuzamba állítani. Bármilyen más választás szerencsésebb lett volna, hiszen az államot, az alkotmányt, a jogot vagy valamilyen egyéb elvont rendszert képviselő szóvivők esetében a megbízó általi becsapás, megtévesztés, kihasználás lehetősége a legrendkívülibb eseteket leszámítva nem merül fel, s ebből a szempontból a tudományos világ szóvivőivel könnyen közös nevezőre hozhatók.)

Másrészt az élettelen dolgok nem kommunikálnak abban az értelemben, ahogyan azt az emberek – vagy a bonyolultabb idegrendszerű állatfajok – teszik. De ha megfordítjuk a kérdést, és Latour érvelését átmenetileg el is fogadjuk, vagyis feltételezzük, hogy valamilyen értelemben kommunikálnak (tegyük fel: a vizsgálatot végző tudóssal tudatják színüket, halmazállapotukat vagy mozgási energiájukat), akkor viszont éppen azt kell látnunk – ami ugyanazt jelenti –, hogy a dolgok ebben az értelemben nem tudnak nem kommunikálni. Nem tudják külső hatás nélkül halmazállapotukat, színüket, mozgási energiájukat megváltoztatni. Akár azt állítjuk, hogy az élettelen dolgok nem tudnak kommunikálni, akár pedig azt, hogy folyton ezt teszik, a két kijelentés valójában ugyanazt jelenti: nem képesek a kommunikációt irányítani, nem képesek egyszer kommunikálni, egyszer pedig nem, vagyis kommunikáció és nem kommunikáció között váltani. Márpedig ami (vagy aki) mindig ugyanazt kommunikálja, az a valóságban nem kommunikál. Ezt könnyen beláthatjuk, ha a kacsintást és az akaratlan tikkélést összevetjük egymással (Goffman 1981: 255–256). A kacsintás éppen azáltal tesz szert kommunikációs szempontból jelentőségre és válik weberi értelemben vett *társadalmi cselekvéssé*, hogy viszonylagos ritkasága miatt a nem kacsintástól könnyen megkülönböztethető. A tikkelés olyan rendszeres és folyamatos állapot, amelyhez képest a kacsintás nem bír megkülönböztető jelentőséggel, vagyis a tikkelés közbeni kacsintás észrevétlen marad. Ez ebben a formában nem hogy társadalmi cselekvésnek, de még cselekvésnek sem tekinthető, tudati kontrollálatlansága miatt megmarad a weberi értelemben vett *viselkedés* szintjén, és azon belül is meglehetősen elemi formát képvisel (Weber 1967: 41, 54).¹¹ De felvethetjük a viharjelző lámpa szerepét is, amely éppen azáltal képes a vihart jelezni, hogy amikor nincs vihar, nem jelez.

Az emberi és nem emberi cselekvők latouri distinkciójával kapcsolatban végezetül egy utolsó, ha úgy tetszik, fundamentális (vagy fundamentálonológiai) problémát is megfogalmazhatunk. Megállapíthatjuk ugyanis, hogy az imént tárgyalt kérdések felvetésére csak az emberi cselekvők képesek, ahogyan a létezés alapkérdését is csak az ember képes feltenni, s ebben az értelemben – de csak ebben – Heidegger szerint a létezők közül kitüntetett helyzetben van: „Ha tehát a kérdést: »Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi?« a kérdés értelmét szem előtt tartva helyesen tesszük

¹¹ Ebben az esetben Anscombe (2011) értelmezésében tudatos, de nem szándékos cselekvésről van szó. Egy mozdulat ugyanis csak akkor tekinthető cselekvésnek, ha valamilyen leírás mellett intencionális. Anscombe a nem szándékos cselekvéseket Webernél tovább bontja, pontosabban négy kategóriába sorolja. A tikkelő mozgás ezek közül csak az egyik kategória jellegzetes megnyilvánulási formája (1957: 12–13).

fel, akkor semmiféle különös, egyedi létezőt nem szabad kiemelni, még az emberre való utalás is elkerülendő. [...] Az egészében vett létezőn belül nem találhatunk semmilyen jogalapot arra, hogy éppen azt a létezőt emeljük ki, melyet embernek nevezünk, és amelyhez véletlenül magunk is hozzátartozunk. Amennyiben azonban a létező a maga egészében valaha is a nevezett kérdés tárgyává lesz, a kérdező odafordul hozzá, ő maga pedig a kérdezővel mégiscsak kitüntetett, minthogy egyedülálló kapcsolatba kerül” (Heidegger 1995: 4, kiemelés az eredetiben). Vagyis, ha kifordítjuk a kérdést, és heideggeri szellemben próbálunk meg válaszolni rá, akkor azt kell látnunk, hogy Latour emberként tulajdonképpen egész tudósi tevékenységével az emberi és nem emberi cselekvők megkülönböztetésének létjogosultságát erősíti.

Még ha hajlamosak lennénk is a Latour által tételezett szimetriát elfogadni, vagyis egyetértenénk azzal a felvetéssel, hogy emberi és nem emberi cselekvőket képviselni ugyanazt jelenti, akkor is hangsúlyoznunk kellene, hogy ez mindazonáltal nem jelentheti a nem emberi és az emberi cselekvők közös nevezőre hozását. Hiszen még ha a létezők egyformán léteznek is függetlenül attól, hogy emberi vagy nem emberi alakot öltenek, metaszinten áthidalhatatlan különbség jelentkezik. Nyelv híján a nem emberi cselekvők nem képesek sem emlékezni, sem kommunikálni (Némedi 2009: 65), ebből adódóan a világ állására, a javak elosztására stb. vonatkozó bírálatot megfogalmazni, vagyis leleplezni és igazolásra kényszeríteni sem tudnak (Némedi 2009: 71), és őket sem lehet semmilyen kérdésben felelősségre vonni (Némedi 2009: 66), emellett *a nem emberi cselekvőket mindaz, amit itt elmondtunk és a következőkben el fogunk mondani, egyáltalán nem érdekli*. A létezők és a szóvivők problémaköre kizárólag emberek (bár korántsem minden ember) számára bír egyáltalán értelemmel és jelentőséggel. Ebből a szempontból az összes cselekvő közül az emberi cselekvő mindenképpen kitüntetettként kezelendő.

Boltanski és a bizonytalanság

Luc Boltanskit az intézményeknek a társadalmi életben betöltött szerepe és ellentmondásossága már foglalkoztatja egy ideje. A szóvivőkkel kapcsolatos dilemmák is ebben az összefüggésben keltették fel a figyelmét, ez irányú érdeklődése azonban meglehetősen új keletű, amelyet valószínűleg éppen Latour szóvivőkkel kapcsolatos megítélésének köszönhet. Latour korábbi munkáinak érdemeit Boltanski elismeri: a Boltanski által képviselt pragmatikus szociológia számára fontos az a hangsúly, amelyet Latour a nem emberi cselekvők szerepére helyez, azonban nem osztja Latour „ontológiai radikalizmusát”, vagyis a hagyományos episztemológia felfogását követve nem célja az objektív és a konstruált társadalmi világ közötti megkülönböztetés fellazítása vagy felszámolása. Anélkül, hogy elméletében a hibridizációnak (emberi és nem emberi cselekvők, események, jelenségek, kísérletek, stb. egymásba fonódásának) helyet szorítana, a minket körülvevő tárgyaknak kitüntetett szerepet biztosít.

Boltanskinak a társadalmi világról alkotott felfogása egyszerre konstruktivista és realista, amennyiben elismeri a társadalmi konstrukciók létjogosultságát, de elutasítja azt a felfogást, amely szerint minden jelenség konstrukciónak volna tekinthető. Az általa kidolgozott pragmatikus szociológia megkülönbözteti egymástól a *valóságot* és a *világot*. Míg az első olyan társadalmi konstrukció, amelyet a cselekvők érvényesnek fogadnak el vagy elutasítanak, addig a második az elfogadás dilemmáján kívül, attól függetlenül jelenik meg, de kizárólag akkor jut szerephez, amikor valamilyen oknál fogva a konstrukció érvényességébe vetett meggyőződés megrendül.

Ebben az értelemben Boltanski felfogásában az objektív világ és a konstrukció dualitása szorosan a megerősítés és a kritika kettősségével kapcsolódik össze: a társadalmi szituációk kereteit döntően a konstrukciók magátólértetődősége jelöli ki, amennyiben a társadalmi élet számára minden konstrukció csak addig képes keretet biztosítani, ameddig bíráló formájában jelentős kihívás nem éri. Mivel a társadalmi intézmények is konstrukciók, megerősítésük folyamatos munkát jelent azok számára, akik e konstrukciókat érvényesként fogadják el, vagyis akik azok fennmaradásában – bármilyen formában – érdekeltek. Az intézmények és szituációk fenntartásában cselekvők, rituálék, tautologikus kijelentések és tárgyak is részt vesznek: „[...] különösen a fontos szituációkat úgy alakítják ki, hogy a jelen lévő tárgyakat illetően viszonylag homogének, egyértelműek legyenek, s így a vita lehetősége korlátozva legyen” (Boltanski 2009: 20). Az intézmények rituálékön, ceremóniákon keresztül folyamatosan igyekeznek saját létjogosultságukat alátámasztani, és ebben a tárgyi környezet is hangsúlyos szerephez jut, ugyanakkor a cselekvőknek alárendelt funkciója mindvégig megmarad.¹²

A pragmatikus szociológia felfogásbeli kettőssége az intézmények megítélésében is tetten érhető, ugyanis azok pozitív és negatív vonásait képes *egyidejűleg* számba venni. Ahogyan szinte minden kommunikáció uralomgyakorlás és minden uralomgyakorlás kommunikáció is egyben, úgy a stabilizálás üdvözlendő és az uralom kárhozható funkcióját az intézmények esetében sem lehet kettőbontani.

Az intézmények szükségessége abból a felismerésből fakad, hogy a világ állapotára vonatkozó ismereteink, kijelentéseink – egyénenkénti – változatosságából és – időbeli – változékonyságából fakadó permanens bizonytalanságot korlátozni kell. Az intézményekre hárul az a feladat, hogy megmondják, „mi az, ami van”, és ezt az után visszatérő jelleggel meg is erősítsék. Az intézmények ezáltal segítenek abban, hogy a cselekvők közötti vitás helyzetek belátható időn belül rendeződjenek, illetve mindent megtesznek annak érdekében, nehogy a kontrollálatlan vita eszkalálódása

¹² A pragmatikus szociológiát tulajdonképpen megalapozó *De la justification*-ról (Boltanski és Thévenot 1991) maga Latour is elismerően beszél: „Boltanski és Thévenot könyvének nagyszerűsége abból a tényből fakad, hogy úgy tárgyalják kimerítő módon a leleplezést, hogy közben az ítékezés vizsgálatában szerephez jutó tárgyakat elemzésük középpontjába helyezik” (Latour 1999: 83).

erőszakot szüljön. Az intézmények ugyanis – az állami erőszakszervezeteket leszámítva – minden esetben tiltják és szankcionálják az erőszakot.¹³

Az intézmények negatív oldalát az uralomgyakorlásnak az a két típusa jelenti, amelyre lehetőséget adnak: Boltanski megkülönbözteti az egyszerű uralom (*domination simple*) típusát az összetett uralom típusától (*domination complexe*).

Az *egyszerű uralom* lényegi vonása, hogy a hatalmon lévők – intézmények közvetítésével – a sajátjuktól eltérő összes világtértelemezést megpróbálják uralmuk alá hajtani. Elméletileg tisztában vannak saját nézetük konstruált voltával, vagyis azaz, hogy az nem több egynél a sok lehetséges konstrukció közül, ugyanakkor azt minden eszközzel a többi elé helyezik, fölé rendelik. Ebben az esetben a hatalmon lévők saját morális vagy egyéb felsőbbségüket sulykolják, a más véleményen lévőket, bírálókat stb. pedig megpróbálják elhallgattatni (szélsőségesebb esetben pedig be-börtönözni vagy száműzetésbe kényszeríteni).

Az *összetett uralom* esetében, amelyet Boltanski és Bourdieu tulajdonképpen már közel negyven éve konceptualizált (Bourdieu és Boltanski 1976), maga az uralomgyakorlás nehezebben érhető tetten, ugyanis az uralmon lévők mindent megtesznek annak érdekében, hogy úgy tűnjön, a kormányzásnak-irányításnak tulajdonképpen nem is létezhet más módozata, hiszen az általuk képviselt irányvonal már-már valamiféle törvényszerűségből – leggyakrabban pedig gazdasági törvényszerűségekből – fakad. Az uralomgyakorlás e válfájának lényegi vonása, hogy saját világnézetének nem konstruált voltát tételezi, azt törvényszerű mechanizmusokból vezeti le. Az uralom e formája mindenféle bírálat alól igyekszik kihúzni a talajt, mivel gyakorlói szerint a kritika eleve értelmetlen, hiszen nincs mozgásteret, a kormányzás ugyanis tökéletes összhangban áll a valósággal, következésképpen minden bírálat a valóságtól való elrugaszkodást kell, hogy szorgalmazza.

Jól látjuk, hogy itt nem másról, mint a szakértői kormányzásról van szó, amely a kormányzást nem politikai, hanem a világ kényszerítő erejű törvényszerűségeihez igazodó technikai, vállalatirányítási kérdéssé alakítja át (fokozza le). Ebben az esetben úgy tűnhet fel, mintha nem többféle világnézet állna szemben egymással, hanem diadalmas magabiztossággal az egyetlen reális, ezért megvalósítható, következtetésképpen pedig kívánatos felfogás állna szemben az utópisztikus, a világ szabályszerűségeit nem vagy félreismerő, vagyis eleve kudarcra ítélt megközelítésekkel. Az uralomgyakorlás e válfaja tehát azt a látszatot kelti, hogy a világ (amely minket objektíve körülvesz) és a valóság (amely a világ talaján, a világ elemeiből kialakított valamiféle konstrukció) egy és ugyanaz.

13 Érdekes lenne közelebbről is megvizsgálni azt az aszimmetriát, amely látszólag fizikai és szimbolikus erőszak között fennáll. Míg az előbbi minden esetben tiltott, addig az utóbbi szankcionálására az állam részéről csak minimális hajlandóságot tapasztalhatunk, és magunk is hajlamosak lehetünk azt hinni, hogy a meg nem engedett fizikai erőszak hatékonyan és megengedett módon szimbolikus erőszakká szublimálható, holott ez utóbbi – éppen leplezett voltából adódóan – gyakran képes az előbbinél nagyobb károkat okozni. Ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy az előbbi inkább az alsóbb, míg utóbbi inkább a felsőbb társadalmi osztályok sajátja, akkor megalapozottan juthatunk arra a következtetésre, hogy a konfliktusok eskalálódásakor az állam az alsóbb osztályok kárára egyértelműen a felsőbb társadalmi osztályok gyakorlatát részesíti előnyben.

Az intézmények esetében azonban nem csak a kettős természet okoz dilemmát, hanem az is, hogy – ahogyan Boltanski mondja – esetükben test nélküli létezőkről van szó. Elméletben az intézmények olyan álláspontot képviselnek, amely egyetlen cselekvő álláspontjának sem feleltethető meg, a cselekvők álláspontjaival szemben pedig meglehetősen állandóságot kell, hogy mutasson. Az intézmények legfontosabb küldetése éppen abban áll, hogy nem egyik vagy másik egyén (partikuláris), hanem egy közösség (általános) értékeit, érdekeit hivatott megjeleníteni. A cél az, hogy az intézmény elszakadjon az egyéni érdektől, viszont a gyakorlatban ez korántsem nevezhető problémamentesnek, sőt az egyéni és az általános érdek birodalmát a bizonytalanság légköre lengi körül, amellyel minden intézmény esetében számolnunk kell: ez az, amit Boltanski *hermeneutikai ellentmondás*nak nevez.

Mivel az intézmények test nélküli létezők, konkrét értelemben véve nem képesek beszélni, utasítani, álláspontot kifejtteni stb. Ezt a feladatot tehát olyanok kénytelenek helyette ellátni, akik minderre képesek: ők a szóvivők. Az ő esetükben viszont az intézmény megjelenítésének problémája éppen a másik oldalról jelentkezik: tudnak ugyan beszélni, de mivel emberi cselekvőkről van szó, sosem vehetjük biztosra, hogy nem saját magukat, hanem ténylegesen azt az intézményt reprezentálják (vagyis a szó mindkét értelmében: jelenítik meg és képviselik), amely őket ezzel a feladattal megbízta (vagyis itt is ugyanezzel a dilemmával vagyunk kénytelenek szembesülni, hiszen egy intézmény a szó konkrét értelmében semmilyen megbízást nem képes adni; ténylegesen az történik, hogy az intézmény valamely képviselője megbíz egy másik képviselőt az intézmény szóvivői teendőinek ellátásával).

A hermeneutikai ellentmondás olyannyira immanens, hogy feloldása abban az értelemben nem lehetséges, hogy sohasem tudhatjuk biztosan, a szóvivő pontosan látja-e el az adott intézmény képviseletét, és az e képviselet ellátásából fakadó tekintélyt vagy hatalmat nem a saját maga mint testtel bíró létező javára fordítja-e. Boltanski hangsúlyozza, hogy a hermeneutikai ellentmondás esetében nem egyszerűen elemzési célt szolgáló fogalomalkotásról, hanem olyan jelenségről van szó, amellyel mindenki, aki valamilyen intézménnyel bármilyen formában kapcsolatba kerül, tisztában van, és amely ellentmondás leleplezésére az intézmények – vagy az intézmények képviseletét ellátó személyek – bírálatakor sokan tudatosan törekszenek: „A miniszterelnök csak megszedi magát, az ország sorsa nem is érdekli!” stb. (Boltanski 2009: 133). A hermeneutikai ellentmondással azonban nem csak a bírálóknak, hanem maguknak a potenciálisan bíráltaknak, vagyis a megerősítést végzőknek: a szóvivőknek is tisztában kell lenniük; erről gyakran feszengő testtartásuk és feszült arckifejezésük árulkodik.

A szóvivőknek keskeny pallón kell egyensúlyozniuk, hiszen úgy kell háttérbe szorítaniuk emberi mivoltukat, hogy azt mégsem tagadhatják meg teljesen. A szóvivő esetében mind a gépies, mind pedig az egyénieskedő reakció kerülendő (de minderre majd a befejező részben bővebben kitérünk). Egy test nélküli létező képviselete egy testtel bíró létező számára gyakorlatilag megoldhatatlan és éppen ezért rendkívül kínzó feladat.

Mivel a szóvivő testtel bíró létező, vagyis a hermeneutikai ellentmondás nem feloldható, csak jelzések utalnak arra, hogy mikor és mely helyzetekben lép fel a saját, illetve az intézmény nevében: a bírói talár, az orvosi köpeny, a sajátos testtartás vagy az egyszerre parancsoló és semleges hanghordozás mind azt jelzik, hogy éppen egy intézmény (a jog, a jogállam, az orvostudomány stb.) reprezentációja zajlik.

Korábban már utaltunk rá, hogy a rituálék, ceremóniák, megemlékezések stb. az intézményi stabilitást az autoreferencialitás révén, vagyis azáltal hivatottak fenntartani, hogy a konstruált valóság és az objektíve fennálló világ közötti távolságot a lehető legkisebbre csökkentik (Boltanski 2009: 135–136) – és így segítik elő az adott intézmény stabilizálását (ettől elválaszthatatlanul pedig az *összetett uralom* megerősítését). A ceremóniák, eskük és szertartások kötött forgatókönyv szerint zajlanak, amelyben még a kimondandó szavak és a fontos tárgyak is rögzítve vannak, és annak megerősítésére irányulnak, hogy „Nem érdemes/nem lehet másképpen csinálni!”. Ez a törekvés nyelvi szinten is megerősítést nyer: bizonyos szavak, kifejezések ismétlése azok magátólértetődőségének érzését hivatott a cselekvőkben kialakítani. Ez a törekvés akkor lehet képes célt érni, ha a jelölt és a jelölő közötti viszonyt sikerül megfordítani. A rituálisan – vagyis szóvivői helyzetben – kimondott szavak nem egyszerűen eleve létező dolgokat hivatottak megnevezni, hanem a dolgokat maguk a megnevezés – és a megnevezés gyakori ismétlése – révén létrehozni. Megfelelő körülmények között tehát a szavak képesek önnön jelentőségüket és értelmüket megteremtteni.

Bourdieu és a körköröség

Amikor Bourdieu képviselőről beszél, akkor általában véve intézmények képviselőire, leggyakrabban azonban konkrétan a politikai intézmények képviselőire kell gondolnunk. A tömegdemokrácia és a professzionális, bürokratizálódott politika körében ugyanis a politikai akarat közvetlen kifejezésre juttatása rendkívül nehézé válik. A szóvivő elméletileg azok akaratát hivatott tolmácsolni, akik ezen akarat kifejezésével megbízták, a valóságban azonban a dolog ennél összetettebb, hogy azt ne mondjuk, a helyzet inkább fordított: a kollektív (politikai) szándék, álláspont vagy akarat összegzése és kifejezésre juttatása mellett maga a szóvivő is tevékenyen részt vesz e szándékok, álláspontok vagy akaratok létrehozásában. Egy intézmény képviselője – szóvivője – ugyanis a gyakorlatban mindig hatalmi helyzetben van azokhoz az egyszerű cselekvőkhöz képest, akik e képvisellettől őt formálisan megbízták. Természetesen a párt szóvivőjének kinevezését a párt elnöke hagyja jóvá, de az elnök elnöki teendőit – végső soron – szintén a párt egyszerű tagjainak felhatalmazásával gyakorolja. Ebben az értelemben tehát ő is szóvivőnek tekinthető.

A szóvivő és az általa képviselt csoport viszonya ellentmondással terhes: nehéz ugyanis megállapítani, hogy a szóvivő létezik-e a csoport által, vagy inkább megfordítva, a csoport a szóvivője által. Elméletileg ugyanis a szóvivő megbízatása

a csoporttól származik, ugyanakkor az is igaz, hogy a szóvivő gyakran túllép egyszerű szóvivői felhatalmazásán, és már nem egyszerűen a csoport *nevében*, hanem a csoport *helyett* is megnyilatkozik.¹⁴ A csoport ezt aligha veheti zokon, hiszen saját szóvivőjét ő maga jelölte ki, és ahogyan arra Boltanski kapcsán rávilágítottunk, ezt az ellentmondásos helyzetet nemhogy a szóvivő leváltásával, de egyáltalán semmilyen módon sem lehet feloldani, és ezzel maguk a szereplők is tisztában vannak.

Latourhoz és Boltanskihoz hasonlóan a hermeneutikai ellentmondás problémáját Bourdieu is látja: a képviselő – a szó általános értelmében – gyakran törekszik arra, hogy saját érdekeit megbízói, vagyis azon csoport érdekeiként tüntesse fel, amely őt saját képviselétével megbízta (Bourdieu 2001a: 216). Ez a törekvés azonban nagyrészt nem tudatos, és mint ilyen, nagyrészt nem is cinizmusból fakad, vagyis nem állítható, hogy minden eszközt (így az általa képviselt csoportot) saját céljai elérésének rendelne alá.

Még ha meg is állapítottuk, hogy a hermeneutikai ellentmondás sosem oldható fel teljesen, a képviselő mégis jelentős mértékben – többé vagy kevésbé akaratlagosan – az általa reprezentáltak, vagyis egyszerre képviseltek és megjelenítettek érdekeit szolgálja, mivel „azok az emberek, akik jól szolgálják megbízóik érdekeit, saját érdekeiket is azáltal szolgálják, hogy e megbízók érdekeit jól szolgálják; és ahhoz, hogy ez működni tudjon, fontos, hogy ez így legyen. [...] Az ágensek, akik megelégszenek azzal, hogy engedelmessé válnak annak, amit a játékban elfoglalt pozíciójuk rájuk kényszerít, természetes módon és ezen felül azokat az embereket is szolgálják, akiket ők maguk felhasználnak, és akiket szolgálni hivatottak” (Bourdieu 2001b: 274).

Mivel a csoport sem tagjai összességéként, sem pedig elvont entitásként nem képes önmagát megjeleníteni (mivel test nélküli létező), ezzel a feladattal a szóvivőt kénytelen megbízni, aki metonimikus kapcsolat révén végső soron a csoporttal válik azonossá, és akinek a csoport, már csak azért is, mert nem láthatja előre, hogy milyen kérdésekben kell majd megnyilatkoznia, biankó csekket állít ki. Emellett Bourdieu arra az összefüggésre is felhívja a figyelmet, hogy sokak – elsősorban a kevés kulturális tőkével rendelkezők – kénytelenek saját képviselötükkel szóvivőt megbízni, mivel egyéni szinten nem tudják hallatni saját hangjukat abban a társadalmi térben, amely ehhez a kulturális tőke egy bizonyos szintjét megköveteli. Így a választás számukra végtelenül leegyszerűsödik: vagy hallgatnak, vagy pedig megszerveződnek és szóvivő útján próbálják érdekeiket kifejezésre juttatni (Bourdieu 2001b: 263).

Fontos továbbá látni, hogy a képvisellettől mindig elválaszthatatlan az uralom, vagyis paradox módon a csoport szolgálata egybeesik a csoport felett gyakorolt uralommal. Az uralom természetesen nem jelenik meg nyíltan, ehelyett szimbolikus formát ölt és nyelvi megerősítést is nyer: a miniszter szó ugyanis szolgálat, a nép szolgáját jelenti, de a naivitás meglehetősen magas foka szükségeltetik ahhoz, hogy

¹⁴ Egy történeti, vagyis a miénktől eltérő perspektívában megkerülhetetlen kérdés lenne a szóvivő és a csoport viszonya: a kettő közötti hatalmi aszimmetria iránya és erőssége ugyanis minden korban más és más. A szóvivő cselekvési szabadsága, amely számtalan tényezőtől függhet, ennek fényében változik (köszönöm Szalai Erzsébetnek az észrevételt).

valaki a megnevezéssel kapcsolatban valódi szolgálatot feltételezzen, a csoport szolgálata nevében és köntösében ugyanis az önös érdekek is megjelennek.

A képviselőt a vallási mező esetében még inkább problematikussá válik. A politikai szóvivőkön a képviselőt minőségét az őt delegáló csoport végső soron mindig számon kérheti, a klérus esetében azonban nehézségekbe ütközünk: nem könnyű ugyanis megállapítani, hogy Isten szolgálja valóban Istent szolgálja-e. Ennek ellenőrzésére egyedül Isten lenne hivatott. A szóvivő szimbolikus hatalmát annak köszönheti, hogy ezt a hatalmat mint hatalmat mások (és bizonyos mértékig saját maga is) félreismerik, vagyis nem (egészen) hatalomgyakorlásként értelmezik, nem ismerik fel benne a szimbolikus erőszak mozzanatát (Bourdieu 2001b: 266). A szóvivő annál jobban meg tudja szilárdítani pozícióját, minél inkább képes saját nélkülözhetetlenségét az általa képviseltekkel elfogadtatni, ha sikerül önmagát „az ország, a nemzet érdekével”, „Isten akaratával” azonosítani. Ebben a helyzetben a szóvivő arra törekszik, hogy pusztán közvetítőként jelenjék meg „a nemzet” és az emberek, illetve „Isten” és az emberek között. Munkája tulajdonképpen áldozat. Szélsőséges esetben ez a totális önbecsapás formáját is öltheti, erre utal a sartré-i értelemben vett „rosszhiszeműség” (*mauvaise foi*): a pap képes önmagával elhitetni, hogy azok a jó dolgok, amelyek neki is jók. Nietzsche szerint a pap egészen odáig merészkedhet, hogy saját akaratát Istenével azonosítsa (Bourdieu 2001b: 268).

Bourdieu tehát egyszerre utasítja el az érdekmentes szolgálat és a kizárólag önös érdekekre épülő képviselőt lehetőségét. Azt a pártelnököt, aki győzelemre vezeti a pártot, a párt egyszerű tagjai megtartják bizalmukban. Ebben az esetben igaz, hogy: „ami jó a pártnak, az jó a pártelnöknek is, és ami jó a pártelnöknek, az jó a pártnak is”. A termékeny együttműködésért nem kis részben ez az érdekközösség és érdekazonosság felelős.

Boltanskihoz hasonlóan – bár más szavakkal – Bourdieu is felhívja a figyelmet arra, hogy a szóvivő legfontosabb feladata annak a képzetnek a kialakítása, hogy amit mond, nem is lehetne másképpen. Ebben segítségére van az az autoritás, amelyet számára az általa megjelenített és képviselt csoport kölcsönöz, hiszen e nélkül az általa tett kijelentéseket senki sem venné komolyan. A szóvivő tehát nyelvi értelemben performatív munkát végez: nem egyszerűen a dolgok állását szövegi le, hanem a leggyakrabban fordítva történik: a leszögezés, deklarálás, kinyilvánítás által igyekszik változást létrehozni a dolgok állásában. Az általa végzett megerősítő vagy performatív munka pedig azt a látszatot kelti, hogy azok a dolgok, amelyekre nyilvános, hangsúlyos és tekintéllyel felruházott megállapításai vonatkoznak, természetesen és maguktól értetődőek (Bourdieu 2001c: 284–286).

A szóvivő vagy képviselő és az intézmény vagy csoport közötti munkamegosztás egy természetéből adódóan körkörös viszonyra épül: a szóvivő megjeleníti és létrehozza a csoportot, a csoport pedig létrehozza a szóvivőt és autoritást kölcsönöz neki. A létrehozás tehát itt egy „tyúk-tojás” probléma abban az értelemben, hogy nem tudható pontosan, melyik volt előbb: a csoport vagy a szóvivő, de abban az értelemben is,

hogy tyúk nélkül nincs tojás, ahogyan tojás nélkül sincs tyúk, vagyis nemcsak hogy genezisükben, de egymásrautaltságuk mértékében sem igen térnek el egymástól.

Az intézmény csak annak ad meg mindent (gyakran még annak sem), aki érte mindent feláldoz. Az ideális szóvivő szimbolikus értelemben nem létezik az intézményen kívül, a nyilvános térben való megjelenése késelem nélkül minden esetben az általa képviselt intézmény képzetét idézi fel. Az az ideális szóvivő, aki az intézménytől-csoporttól függő helyzetben van, akinek társadalmi elismertsége kizárólag az intézményhez kötődik. Az intézmény védelmezése attól várható el a leginkább, aki szimbolikus létét, vagyis elismertségét csak az adott intézménynek köszönheti. Csak az térhet el az intézmény „hivatalos irányvonalától”, akire az intézmény szabályai csak csekély kényszerítő erővel hatnak. Aki számára az intézmény valósága nem csak „külsődlegesen adott”, hiszen annak alakításában maga is tevékenyen részt vesz. Hogy kik ezek? Az intézmény vezetői: „Az uralkodó osztályhoz tartozni mindenekelőtt annyit jelent, hogy meg vagyunk győződve arról, hogy megszeghetjük a szabály betűjét anélkül, hogy szellemét elárulnánk” (Boltanski 2009: 128).

Csak a vezetők, az uralmon lévők engedhetik meg maguknak azt a luxust, hogy a – nagyrészt saját maguk által kialakított – szabályokat kreatívan értelmezzék, megkerüljék, olykor pedig áthágják. De fontos hangsúlyozni, hogy ezt oly módon kell tenniük, hogy ezzel a szervezet alsóbb szintjein lévőknek a szabályok értelmébe és a szabálykövetésbe vetett hitét ne ingassák meg. A szabályokat azok tartják be – és tartatják be másokkal (!) –, akiknek semmilyen felhatalmazásuk sincs a szabályok rugalmas kezelésére. Akiktől a szabályok rugalmatlan követését és alkalmazását várják. A szabályok iránt leginkább elkötelezettek azok, akik – szemben a felül lévőkkel – nem merik azokat rugalmasan kezelni, és akiknek – szemben az alul lévőkkel – van vesztenivalójuk. Akik az intézményen belüli pozíciójuk kiharcolásába már jelentős energiát fektettek, de akik még nem érdemelték ki azt, hogy az intézménnyel olyannyira azonossá váljanak, hogy szükség esetén attól el is távolodjanak. A bizonytalan intézményi helyzet görcsössé és rugalmatlanná, a biztos pozíció fel szabadulttá és kezdeményezővé tesz.

És ezen a ponton különvállik egymástól az intézmény vagy csoport vezetője, illetve hivatásos szóvivője. Egészen idáig a két kategóriát egymás szinonimáiként kezeltük, mivel az esetek döntő többségében strukturálisan nincs köztük különbség. Más szempontból azonban mégis van, hiszen a professzionális szóvivők köztes, hogy azt ne mondjuk, ellentmondásos pozíciót foglalnak el. Egy intézmény, párt vagy vállalat irányításában közvetlenül nem vesznek részt, mégis bejárásuk van a kulisszák mögé. Nem döntéshozók, de a döntéshozók fontos bizalmasai. Saját jogon nincs hatalmuk, de megbízatásukból adódóan a hatalmasok képviselőletében lépnek fel – így azok hatalma egyfajta holdudvarhatás révén rájuk is átsugárzik.

A szóvivői lét fenomenológiája

Mindeddig zömmel a szóvivőség strukturális és filozófiai dilemmáit vettük sorra, s tettük ezt nagyrészt Latourra, Boltanskira és Bourdieu-re támaszkodva. E dilemmák további elemzését nem mellőzve figyelmünket egy másik elemzési szint felé fordítjuk, s arra a kérdésre fogjuk keresni a választ, hogy e dilemmákkal a szóvivő mint egyén hogyan néz szembe, hogy viselkedésében azok milyen változásokat eredményeznek. Vagyis az érdekel itt bennünket, hogy „mit jelent” szóvivőnek lenni abban az érdelemben, hogy a szóvivő „hogyan éli meg” azokat a helyzeteket, amelyek őt kihívások elé állítják. A problémához tehát most egy lépéssel közelebb lépünk, és a már említett strukturális dilemmákból kiindulva a test és a tudat szintjén jelentkező változásokat próbáljuk meg elemzés alá vonni.

Egyértelmű, hogy a Boltanski által konceptualizált, de burkoltabb formában Latour és Bourdieu gondolkodásában is jelen lévő hermeneutikai ellentmondás a szóvivők helyzetét *eo ipso* problematikussá teszi. Az elvárt személytelenség és a személyiség immanens jelenléte óhatatlanul és minden pillanatban összeütközésbe kerül. A szóvivő ugyanis kénytelen az általa képviselt test nélküli létezőhöz időmulni, vagyis nem egyszerűen metonimikus, de bizonyos értelemben metaforikus viszonyt is kialakítani vele; a legkevesebb, amit állíthatunk, hogy ez a feladat egy testtel bíró létező számára megterhelő, hogy azt ne mondjuk, terhes. A szóvivő nem egyszerűen része az általa képviselt csoportnak, ahogyan Bourdieu mondja – sőt bizonyos értelemben nem is része, hiszen teljesen más minőség, ugyanis nem csak a csoport tagjait, hanem a csoportot mint elvont, test nélküli létezőt kell képviselnie –, de hasonlunia is kell hozzá.

A szóvivő mint testtel bíró létező a lét és nemlét határán egyensúlyoz, nem egyszerűen szimbolikus, de már-már fizikai értelemben is. Nem csak spontán testi reakcióit (ásítás, elpirulás, megdöbbenés), de egyéniségét, improvizatív készségeit, az emberi kiteljesedésre irányuló törekvéseit is a lehető legjobban el kell rejtienie a szemlélők elől. Annak érdekében, hogy az adott intézményt a leghatékonyabban képviselni tudja, emberi mivoltának minden dimenzióját a lehető legnagyobb mértékben korlátok közé kell szorítania. A jó szóvivő „szürke”, már-már unalmas. Ahogyan egy intézmény is szürkeségével és unalmasságával kell, hogy „kitűnjön”. Ahogyan az intézmények, úgy a szóvivők esetében is igaz, hogy „no news is good news”. Az intézmény csak korlátozottan igényli a külső megerősítést, hiszen önmegerősítő képessége nagyrészt önmagából, belülről fakad. A szóvivő kimért és időről időre gyakran változatlan formában ismétlődő szavai a magátólértetődőség érzetének kialakítását célozzák. Márpedig a kimért stílus és az ismétlés meghozza gyümölcsét.

A jó szóvivő mindent feláldoz az intézmény oltárán: nem csak munkaerejét, energiáját, szabadidejét, de emberi mivoltát is odaveti neki. „Egy párt legelszántabb védelmezői azok, akik attól a legjobban függenek” (Michels, idézi Bourdieu 2001a: 246). Azonban, ahogyan azt korábban már láttuk, azok kötődnek a leginkább egy szervezethez, akik viszonylag bizonytalan helyzetben, vagyis nem a hierarchia legeljén, ha-

nem annak középső lépcsőfokain foglalnak helyet. A legalul lévők esetében egyrészt számolni kell azzal, hogy nincsenek kellőképpen bevonódva az intézmény működésébe, másrészt pedig kedvezőtlen pozíciójuk révén keveset kockáztatnak azzal, ha az intézménytől, amelyet szolgálni hivatottak, távolságot tartanak, s nem verbális kommunikációjuk útján is a külvilág tudtára adják, hogy nem kívánnak vele azonosulni (szereptávolítás). Az intézményi hierarchia legfelső fokán lévők pedig megtehetik, hogy a részben saját maguk által meghatározott arculat irányvonalától eltérjenek, a maguk által hozott szabályokat kreatívan értelmezzék. A kellelenségnek, amelyet egy intézményi utasítás az alul lévőkől olykor kivált, valamint a rugalmasságnak, merészségnek, amelyet a felül lévők maguknak megengedhetnek, a középső régiókban, a köztes pozíciókat elfoglalók körében nyoma sincs; mert nem is lehet.

A köztes pozíciókat betöltők tudata hamis tudat. Feljebbjutásukat ugyanis gyakorlatilag kizárja az, hogy megbízóiknak, a felül lévőknek „kapuőri” minőségükben van rájuk szükségük (Fáber 2007: 159). Nem csak az intézmény és a nyilvánosság közötti, de az intézményen belüli kommunikáció is egyre inkább a professzionális szóvivői feladatkörbe tartozik. Az intézmény létjogosultságát nem csak a nyilvánossággal, de a belső intézményi hierarchia különböző fokán állókkal is el kell fogadtatni. Ebben a helyzetben a köztes pozíciók az alul és felül lévők között egyfajta ütközőzónaként funkcionálnak. A szóvivők ideális esetben köztes pozícióban vannak, függésben a szervezeti hierarchia legfelsőbb szintjeitől, de már kellőképpen jutalmazva és elismerve ahhoz, hogy legyen mit kockára tenniük, vagyis hogy kialakuljon bennük az intézménnyel vagy szervezettel szembeni kötődés és lojalitás.

Ezt a strukturális kettősséget és ellentmondásosságot a latouri új antropológia és szociológia nem kettősségként és ellentmondásossággként, hanem természetes folyamatként fogja fel. A hibridek elburjánzása azt eredményezi, hogy szinte bármilyen társadalmi-természeti jelenség természetesként tűnik fel. A latouri felfogás elévülhetetlen érdeme, hogy a társadalom mikro- és makroszintje közötti közvetítés problémáját gordiuszi csomóként vágja át, hiszen bármilyen társadalmi jelenség aprólékos, lépésről lépésre történő végigkötését javasolja, s így ha gyakorlatban nem is, de elméletben magyarázatot kaphatunk például arra, hogy hogyan alakul ki tömeghisztéria olyan emberek csoportjában, akik egyénenként a hisztériára egyáltalán nem is hajlamosak.

Azonban amit nyerünk a réven, azt könnyen elveszíthetjük a vámon, hiszen a latouri szemlélet nem segít megragadni azokat a jelenségeket, amelyek strukturális ellentmondásosságból, ellentétes elvárásokból fakadnak. Nem fogjuk tudni megérteni, hogy a köztes vagy ellentmondásos pozíciót elfoglalók léte miatt *eo ipso* feszültségekkel teli, hogy a szóvivők miért kénytelenek egyszerre győzelmet és legyőzetést átélni, tettekézséget és tehetetlenséget érezni, emberséget és embertelenséget mímelni. Hogy amikor a szóvivő a nyilvánosság előtt megnyilvánul – és a már saját maga számára is unalomig ismételt fordulatokat használja –, akkor kénytelen önmagára mint intézményre tekinteni, ugyanakkor késlekedés nélkül ezt

a gondolatot magától elhessegetni, vagyis nem egyszerűen emberi és nem emberi lét határán egyensúlyozni, hanem e két létforma között gondolatban szüntelenül és végtelen gyorsasággal ingázni. Az emberi lét gondolata az intézményi létet, az intézményi lété pedig az emberi lét gondolatát hívja életre benne. Vagyis úgy kell tennie, mintha maga is test nélküli létező volna; de nem játszhatja túl ezt a szerepet, mert saját teste minden pillanatban emberi mivoltára figyelmezteti.

Nem érthetnénk meg, hogy a hermeneutikai ellentmondás feloldhatatlanságával a cselekvők nap mint nap szembesülni kénytelenek. Ha a képviselő és szóvivő megnevezéseket komolyan vesszük, akkor az intézmények képviselőinek és szóvivőinek úgy kellene viselkedniük, ahogyan Latour a tudományos élet szóvivőitől, vagyis a tudósoktól elvárja: egyszerű tolmácként, a világ állapotának rögzítőiként, az általa képviselt intézmény álláspontjának megjelenítőiként.

És a szóvivői lét társadalmi háttérének belső ellentmondásaira sem tudnánk ráirányítani a figyelmet. Egyrészt érdekes, hogy a szóvivő önnön létét éppen annak a csoportnak köszönheti, amelyet saját tevékenységével tulajdonképpen maga hoz létre, vagyis fellépésével azt a csoportot teremti meg, amely őt „megteremtette”. Másrészt ideális esetben az intézményi hierarchia középső lépcsőin foglal helyet, vagyis – a hierarchia legalján lévőkkel szemben elegendő veszítenivalója van ahhoz, hogy szüntelen önfegyelmet kelljen magára erőltetnie, de – a felül lévőkkel, a vezetőkkel szemben – nincs annyi önállósága, hogy a szabályoktól a saját szakállára eltérhessen. És ez a kettősség nem csak az intézményi hierarchián belül elfoglalt pozíciójából, de a vele szemben megfogalmazott elvárások társadalmi kettősségéből is adódik. A szóvivői lét az alkalmazkodást és az ékesszólást, az engedelmességet és a nyilvános szereplés iránti vágyat (vagy legalábbis a nyilvános megjelenéssel szemben érzett averziók legyőzését) egyidejűleg követeli meg. Márpedig e két kíváncsi két, egymástól igen távol eső társadalmi csoport sajátja. A tekintélytiszteltet és a feljebbvaló iránti feltétlen engedelmesség inkább az alsóbb osztályokhoz kötődik, míg az önkifejezés gördülékenysége és könnyedsége, vagyis a nyelv „virtuóz birtoklása” inkább a felsőbb társadalmi rétegek sajátja. A szóvivő tehát valamiféle hasadt habítussal rendelkezik, még ha társadalmi háttére erre nem is feltétlenül predesztinálja.

A rá vonatkozó normák kétféleségét nem csak hogy el kell fogadnia, de konzisztens megjelenítésükre is képesnek kell mutatkoznia. Úgy kell a nyelv virtuóz birtoklását megjelenítenie, hogy közben a megjelenítés módja összességében mégsem tűnhet virtuóznak. Mindez abból is adódik, hogy egyszerre kell megértetnie magát az alsóbb osztályokkal és kell ezzel párhuzamosan az értelmiségi rétegek nyelvi elvárásainak is megfelelnie. Vagyis társadalmilag hihetetlen távolságot kell átfognia, és kell mindezt a zavar legkisebb jele nélkül tennie.

Azok az előírások, amelyek egy hiteles szerepalakításhoz elengedhetetlenül szükségesek, a szóvivő nyilvános szereplését még szorosabban gúzsba kötik. Semmilyen körülmények között nem fordulhat vele elő, hogy „egy pillanatra elveszti uralmát izmai felett, s ezáltal véletlenül a tehetetlenség, az illetlenség vagy a tiszteltlenség

benyomását kelti. Megbotlik, meginog, elesik, bőfög, ásít, nyelvbottlást vét, vakarózik, szellent, véletlenül nekimegy egy másik résztvevőnek [...], dadog, elfelejti szerepét, idegesnek, bűnösnek vagy öntudatosnak látszik” stb. (Goffman 1981: 147), és a stílárius elemekkel is csak nagyon korlátozottan élhet: a hivalkodás, az irónia, a gúny, a cinizmus vagy a kettős beszéd egy szóvivő eszköztárában nem szerepelhet.

Tekintete nem ugrál, testtartása határozott, gesztusai nem kapkodók. És mindez nem a véletlen műve abban az értelemben, hogy a szóvivő nem egyszerűen *valamilyen módon* igyekszik magát másoktól megkülönböztetni, de a megkülönböztetés mikéntje is fontos. Az intézmény szerepe az állandóság fenntartása és az időtállóság megjelenítése. Ennek pedig az a szóvivői alakítás felel meg a legjobban, amely maga is nyugodtságot és állandóságot áraszt, vagyis az elkülönbözödés mikéntjének az elkülönbözödés pusztá szándékán túl szubsztanciális oldala is van. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy „egyetlen hamis hang megzavarhatja az előadás tónusát” (Goffman 1981: 147). Ezen túlmenően a szóvivő drámája abban rejlik, hogy az „előadás” itt nem csak nyilvános szerepléseire, hanem szürke hétköznapijaira is vonatkozik. Nem keveredhet „ügyekbe”, botrányokba, mivel legfőbb tőkéjét emberi, vagy paradox módon már-már nem is emberi hitelessége jelenti: az emberi esendőség ugyanis „nem áll jól neki”, hiszen az azonnal leleplezné mint testtel bíró létezőt.

Az eseménytelen magánélet egy szóvivő esetében alapkövetelmény, s ha ez így van, akkor az eldologiasításon túl joggal juthat eszünkbe az eljogiasítás Habermas által adott diagnózisa: a „rendszer” követelményei az „életvilág” működési módjára is erőteljes – és mondjuk ki, potenciálisan negatív – hatást gyakorolnak (Habermas 2011: 507–535, különös tekintettel: 535), és ez a szóvivő mindennapi viselkedésén, habitusán is nyomot hagy, a magánélet még az éppen nem gyakorolt hivatásnak is szükségszerűen alárendelődik.

Az iménti fejtegetések zömmel a szóvivőkre vonatkoztak a terminus legtágabb értelmében, vagyis mindazokra, akik valaki vagy valami nevében vagy helyett szólásra emelkednek, kisebb részben pedig kimondottan a professzionális szóvivőkre irányultak. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy valamilyen mértékben érvényesnek tekinthetjük minden „szerepjátszóra”, mindannyiunkra, akik azzal vagyunk elfoglalva, hogy magunkat mások számára megjelenítsük. S tesszük ezt oly módon, hogy mind egyediségünkre, mind pedig az adott szerephez és szituációhoz kapcsolódó normák betartására ügyelünk. E kettősség azt eredményezi, hogy tulajdonképpen magunk, egyszerű cselekvők is a hermeneutikai ellentmondás rabságába esünk: önmagunk megjelenítése egyszersmind a velünk szemben elvárt társadalmi normák megerősítését is célozza, vagyis egyszerre jelenünk meg testtel bíró létezőként és a test nélküli létezőként megjelenő normák közvetítőiként. Vagyis végső soron szubjektumként mind saját magunkat, mind pedig a társadalom intézményét reprezentáljuk. S hogy mikor melyiket, azt ember legyen a talpán, aki meg tudja mondani. Így válik az emberi természet Durkheim által *homo duplex*ként leírt kettőssége is hermeneutikai ellentmondássá.

Konklúzió

Írásunk elején a Bruno Latour által képviselt szimmetrikus antropológia problematikus pontjait helyeztük elemzésünk központjába. Ebből a bírálatból továbblépve elsősorban a Bourdieu és Boltanski életművében marginális helyet elfoglaló – de annál fontosabb – meglátásokra támaszkodva a szóvivői lét elemzésének fókuszát tovább szűkítettük, majd végül – tanulmányunk legvégén – a támasztékul használt szerzők felismeréseit továbbgondolva és fenomenológiai szinten radikalizálva rámutattunk azokra a vonásokra, amelyek a szóvivői lét immanens és meghaladhatatlan ellentmondásából táplálkozva az egyén testtartására, mimikájára, beszéd- és viselkedésmódjára is rányomják bélyegüket. Vagyis rámutattunk arra, hogy a szóvivő, noha a hermeneutikai ellentmondást nem lehet képes feloldani, kénytelen vele együtt élni, s ezen immanens ellentmondásosság okán szüntelenül feszültségben élni önmagával, illetve ellentmondásos helyzetéből adódóan hol a túlzott személyesség, hol pedig az elszemélytelenedés vádjával – szükségszerűen vereségre kárhozható – minden pillanatban számolni.

ABSTRACT: At the beginning of my essay I outline a critical approach to the Latourian symmetrical anthropology. My argumentation departs from Latour's, Boltanski's, and Bourdieu's insights concerning the problem of a spokesperson. Later on I narrow the scope of inquiry and examine the insurmountable and inherent contradiction that can be found at the very heart of a spokesperson's duty, while further radicalizing it on a phenomenological level. Here emphasis is put on directly identifiable traits and symptoms of the spokesperson on duty that can be related to the effort of balancing on the edge of a knife: as an entity 'with a body', his task consists of genuinely representing an institution 'without a body'. Since the immanent contradiction of this role cannot be transcended, a spokesperson is necessarily condemned to face it.

Irodalom

- Alexander, J. C. (2000): *La réduction. Critique de Bourdieu*. Párizs: Cerf.
- Anscombe, G. E. M. (2011): *Intention*. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press.
- Augé, M. (2012): *Nem-helyek. Bevezetés a szürmodernitás antropológiájába*. Budapest: Múcsarnok Nonprofit Kft.
- Babbie, E. (1998): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Boltanski, L. (1990): *Sociologie critique et sociologie de la critique*. *Politix*, 3. kötet, 10–11: 124–134.
- Boltanski, L. (1991): *De la justification*. Párizs: Gallimard.
- Boltanski, L. (2008): „A szociológiai konstrukció középpontjába a bizonytalanságot kell helyezni”. Berkovits Balázs és Fáber Ágoston interjúja Luc Boltanskival. *Rep-liká*, (62), szeptember.

- Boltanski, L. (2009): *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Párizs: Gallimard.
- Bourdieu, P. (1987): *Choses dites*. Párizs: Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (2001a): La représentation politique. In *Langage et pouvoir symbolique*. Párizs: Seuil, Editions Fayard.
- Bourdieu, P. (2001b): La délégation et le fétichisme politique. In *Langage et pouvoir symbolique*. Párizs: Seuil, Editions Fayard.
- Bourdieu, P. (2001c): L'identité et la représentation politique. In *Langage et pouvoir symbolique*. Párizs: Seuil, Editions Fayard.
- Bourdieu, P. – L. Boltanski (1976): La construction de l'idéologie dominante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2: 3–73.
- Durkheim, E. (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Fáber Á. (2007): A kapitalizmus új szelleme – a társadalmi egyenlőtlenségek új dimenziói. Elméleti áttekintés és kizsákmányolásalapú rétegződésmodell. *Replika*, (60), december.
- Goffman, E. (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Budapest: Gondolat.
- Habermas, J. (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.
- Husserl, E. (2000): *Karteziánus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Latour, B. (1999): *Sohasem voltunk modernnek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Latour, B. (2004): *Politiques de la nature*. Párizs: La Découverte.
- Mills, C. W. (1967): *The Sociological Imagination*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Némedi D. (2009): A szállodakulcs, avagy a szavak és a dolgok – no és az emberek. *Buksz*, 1.
- Sartre, J.-P. (2006): *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan.
- Szabari V. (2007): A társulások szociológiája. *Szociológiai Szemle*, 1–2.
- Wallerstein, I. (2010): *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. Budapest: L'Harmattan.
- Weber, M. (1967): *Gazdaság és társadalom*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wessely A. (2009): Latour esete a szociológiai magyarázattal. In Somlai P. – Surányi B. – Tardos R. – Vásárhelyi M. (szerk.): *Tanulmányok Angelusz Róbert 70. születésnapjára*. Budapest: Pallas.

Az etikus fogyasztás mint szubpolitika¹

Gulyás Emese

emese_gulyas@t-online.hu

Beérkezés: 2012. 05. 23.

Átdolgozott változat beérkezése: 2013. 04. 15.

Elfogadás: 2013. 05. 01.

ÖSSZEFOGLALÓ: Az alábbi tanulmányban azt fejtem ki, hogy az etikus fogyasztás értelmezhető a közügyekben való részvételként, Ulrich Beck terminusával szubpolitikaként. Az etikus fogyasztás irodalmának és Beck szubpolitika-elméletének áttekintése után egy, az alulról jövő, önszerveződő fogyasztói csoportok körében végzett kvalitatív kutatás eredményeit ismertetem. A vizsgálatba bevont etikus fogyasztók döntéseinek céljai között megjelenik, hogy ezekkel a tágabb környezetüket érintő ügyekben változásokat érjenek el. Emellett fény derült arra, hogy a vizsgált etikus fogyasztók aktívan politizáltak, differenciáltan használták a különböző részvételi eszközöket, amelyekről árnyalt véleményük volt; a civilszervezetekben és a politikai tiltakozó szervezetekben jobban bíztak, mint a gazdasági szervezetekben és a konvencionális politikai intézményekben.

KULCSSZAVAK: etikus fogyasztás, politikus fogyasztás, szubpolitika, Ulrich Beck, politikai részvétel

Az itt bemutatott kutatás célja, hogy hozzájáruljon az etikus fogyasztás részvételi indítatásának szociológiai megértéséhez. Az etikus fogyasztás röviden az egyén és közössége számára fontosnak tartott értékek, követendőnek tartott normák tudatos érvényesítését jelenti a fogyasztói döntésekben. Az elmúlt években több kutatás is kimutatta, hogy a felnőtt lakosság bizonyos szegmensei azonosulnak az etikus fogyasztáshoz kapcsolódó környezeti és társadalmi értékekkel, és nyitottak például a bojkottokban való részvételre, a helyi termékek vásárlására, fogyasztásuk környezeti szempontú csökkentésére (Braun & Partners 2006; Capital Research 2005; Gulyás 2008, 2011; Székely et al. 2008).

Az alábbi tanulmányban azt fejtem ki, hogy az etikus fogyasztás értelmezhető a közügyekben való részvételként, Ulrich Beck terminusával szubpolitikaként. Elsőként bemutatom az etikus fogyasztást *politikus fogyasztásként* értelmező irodalom főbb érveit az etikus fogyasztás politikussága mellett. Ezt követően Beck szubpolitika-elméletét ismertetem, amely szociológiai elméleti támpontot kínál az etikus fogyasztás részvételi értelmezéséhez. Végül egy kvalitatív kutatás eredményeinek ismertetésével zárom az érvelést. Tanulmányom az etikus fogyasztást mikroszinten vizsgáló empirikus munkákhoz csatlakozik, és Beck reflexívmodernizáció-, illetve szubpolitika-elmélete alapján magyarázza a jelenséget.

1 A bemutatott kutatást a Magyar Tudományos Akadémia Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund kutatói ösztöndíja tette lehetővé 2009–2010-ben.

Mitől politikus az etikus fogyasztás?

Az etikus fogyasztásnak a fentebb ismertetett általános meghatározáson túl számos értelmezése létezik. A témával foglalkozó eltérő elméleti és empirikus mélységű tanulmányok többek között önérdékkövető racionális fogyasztói magatartásként, az értékek kommunikációjára irányuló folyamatként, a fogyasztás és a fogyasztói társadalom (ön)kritikájaként, felelős fogyasztásként írják le az etikus fogyasztást, illetve létezik a vásárlási szituációk normáit vizsgáló irányzat. A sokszor egymást átfedő megközelítéseket részletesen ismertettem korábban (Gulyás 2008 és 2011), ezért terjedelmi okok miatt most nem térek ki alaposabb bemutatásukra. Itt az értékorientált fogyasztást politikus fogyasztásként megközelítő irányzattal foglalkozom részletesen, melynek szerzői szerint a piac politikai és morális cselekvési tér is. A gyakran használt „forintszavazat” hasonlat szerint a fogyasztók vásárlói döntéseikkel ugyanúgy részt vesznek társadalmuk alakításában, mint a politikai szavazataikkal (Dickinson – Carsky 2005; Dickinson – Hollander 1991; Beck 2005, Beck 2006b). A politikus fogyasztás elemzői szerint az etikus fogyasztói döntések *egy-egy ügy képviselőjében születnek azzal a céllal, hogy hozzájáruljanak az ügy szempontjából fontos változásokhoz.*

Az etikus fogyasztás politikusságát vizsgáló kutatások közül némelyek az egyén szintjét tanulmányozzák, mások a globális mozgalom társadalmi hatásaira helyezik a hangsúlyt, és megkérdőjelezik az egyéni cselekvések politikai hatásait. Mindkét szinten felsorakoztatnak érveket az etikus fogyasztás politikussága mellett, melyek közül az egyéni szinten a célelérési indíttatásra és az aktív politizálással való összefüggésre, társadalmi szinten az ügykijelölő és szabályozó szerepre vonatkozó megállapításokat foglalom össze.

Az egyéni szintet elemző munkák és az etikus fogyasztás politikusságát a cselekvők önértelmezéséből, illetve az egyéni cselekvés mozgatórugóinak vizsgálatából vezetik le. Az etikus fogyasztás részvételi, politikus értelmezése mellett két módon érvelnek: (1) megállapítják célelérési, instrumentális indíttatását, illetve (2) kapcsolatot más politikai részvételi formákkal. Az etikus fogyasztás célelérési motivációit leíró elemzések szerint az etikus fogyasztást követői gyakran a társadalmi változások elérésének eszközeként értékelik (Klein et al. 2002; Andersen – Tobiasen 2004; Halkier – Holm 2008; Goig 2007; Shaw 2007).

Az etikus fogyasztás politikus jellegét az is kifejezi, hogy követői más részvételi lehetőségek mellett vagy helyett gyakorolják. Többen igazolták, hogy az etikus fogyasztás különböző formáit követők nagyobb valószínűséggel vesznek részt tiltakozó politizálásban, például petíciókat írnak alá, tüntetésekhez csatlakoznak (Clarke et al. 2007; Gáti 2009; Koos 2011), és közösségeikben aktív szerepet vállaló emberek (Clarke et al. 2007; Nelson et al. 2007; Neilson – Paxton 2010). Szintén pozitív összefüggés áll fenn az etikus fogyasztás követése és más politikai eszközök (Holzer – Sørensen 2003; Micheletti 2003), illetve a politikai intézmények hatékonyságába vetett bizalom hanyatlása között (Harrison et al. 2005; Koos 2011),

valamint a politika iránti fokozott érdeklődés (Koos 2011) és a politikai nézetek gyakori megvitatása (Nelson et al. 2007) között. Azaz az etikus fogyasztás összefügg a politika iránti érdeklődéssel, a politikai intézményekről való negatív vélekedéssel és a részvétel más formáival. Mindezek alapján úgy tűnik, az etikus fogyasztók nem apátiába süppedő emberek, hanem aktív, kiútkereső állampolgárok.

A társadalmi rendszerek nézőpontjából értékelő kutatók az etikus fogyasztói mozgalmak ügykijelölő szerepét és szabályozó hatásait mérik fel. A fogyasztói szavazatok hatalmának, társadalomalakító szerepének megítélése eltérő. Egyes szerzők politikai véleménynyilvánításról, a társadalmi folyamatok alakításáról és befolyásolásáról beszélnek (például Andersen – Tobiasen 2004; Dickinson – Hollander 1991; Dickinson – Carsky 2005; Holzer 2006; Stolle – Hooge 2004; Schudson 2006; Youde 2009). Mások szabályozási folyamatként, a (globális) vállalatok hatalmának korlátozásaként írják le az etikus fogyasztást (Smith 1990; Micheletti 2003; Beck 2006b). Holzer – Sørensen (2003) Beck politikaelméletére támaszkodva szubpolitikaként azonosítják a méltányos kereskedelmet és a bojkottokat. Szerintük mindkettő társadalmi és politikai változásokat kíván elérni a hagyományos részvétel mellőzésével. A fogyasztói szavazatok eszközével élő kezdeményezésekkel foglalkozó szerzők szerint, bár az egyéni döntéseknek lehet politikai indíttatása, mégsem az egyének a politikai cselekvők, hanem az őket összefogó és mobilizáló társadalmi mozgalmak, amelyek képesek politikai célok megfogalmazására és közvetítésére (Clarke et al. 2007; Hirschman 1995; Holzer 2006; Smith 1990).

Az etikus fogyasztás társadalmi relevanciája: szubpolitikák

Az etikus fogyasztás mozgalma és a különböző környezettudatos vagy felelős fogyasztói kezdeményezések az utóbbi két évtizedben bontakoztak ki nemzetközi szinten, a gazdasági globalizáció kísérőjelenségeként. A kortárs elméletek közül Ulrich Beck reflexívmodernizáció- és szubpolitika-elmélete koherens magyarázatot nyújt az etikus fogyasztás társadalmi szintű megítéléséhez. Egyrészt egységes keretben értelmezi és kölcsönhatásukban vizsgálja a fogyasztók (állampolgárok) változó környezeti érzékenységet, a globalizáció jelenségét és mindennek politikai jelentőségét, másrészt mialatt az elmúlt negyedszázadban Beck folyamatosan dolgozott az elméleten, többször foglalkozott a fogyasztók politikai szerepével, és nemegyszer a fogyasztói mozgalmak működésén keresztül mutatta be érveit. Végül említést érdemel, hogy az etikus fogyasztást tárgyaló szerzők közül többen is építenek Beck elméletére.²

A reflexív (második) modernizáció az egyszerű (első) modernizáció saját vonatkoztatási keretén belül sikerként értelmezett vívmányainak következménye. Az első modernizáció sikerei szándékolatlan következményekkel járnak, amelyek aláássák a modern (ipari) társadalom fejlődési alapjait. Ez a változási folyamat a ref-

2 Többek között például Adams – Raisborough (2009); Cherrier (2007); Connolly – Shaw (2006); Goig (2007); Halkier – Holm (2008); Holzer (2006); Koos (2011); Lyon (2006); Shaw – Moraes (2009) stb.

lexív modernizáció (Beck 2003 [1986]). Ebben a részben röviden bemutatom Beck reflexívmodernizáció-elméletének politikai vonatkozásait, kiemelve azon pontjait, melyek empirikus szinten is vizsgálható elméleti érveket kínálnak a fogyasztói mozgalmak politikai szerepének alátámasztására.

A reflexív modernizáció a politika területén a nemzetállami politikai intézmények hatalmának gyengülését és a *szubpolitizálódást* jelenti, amelynek során megváltozik, hogy milyen ügyben és mely közösségek által hozott döntéseknek lesz társadalomformáló szerepük. Beck szubpolitika-felfogása eleinte a gazdasági szereplők politikai befolyásának növekedésére összpontosított. Azt állította, hogy a nagy hatású politikai döntések sokszor a nem demokratikus szabályok szerint működő gazdasági szférában születnek, a nyilvánosság kizárásával, holott elkerülhetetlen következményeiket a társadalom minden tagja kénytelen viselni. A döntések mellékkövetkezményeiként jelentkező kockázatok viszont „a társadalom önpolitizálásának hajtóerőivé válnak” (Beck 2003 [1986]: 343): az emberek felismerik az ipari fejlődés hátulütőit, és ezek az osztályhatárokat keresztbe metsző politikai szerveződés központi kérdéseivé, kötelekeket és szövetségeket formáló erőivé válnak (Beck 1995, 1997b). A globális kockázatok, vagyis inkább veszélyek (ökológiai krízis, terrorfenyegetettség és gazdasági kockázatok) strukturáló tényezőkké lesznek, amelyek képesek tömegeket mobilizálni (Beck 2008). A politika reflexív modernizációjának részleteit kifejtő 1997-es *The Reinvention of Politics*-ben a szubpolitikába már azokat a szereplőket és területeket is beleérti, amelyek korábban a formális politikától elszigetelten léteztek – így a magánszektort és a mindennapi életet –, ám egyre inkább törekednek a politika befolyásolására.

A környezeti-kockázati tézis mellett a reflexív modernizáció elméletének fontos pillére az individualizáció fokozódása. Beck szerint ez a politikai szerveződés szemszögéből egyrészt az osztályalapú politikai mobilizáció jelentőségének csökkenését jelenti, másrészt a magánélet politizálódását és új politikai szerveződések létrejöttét. Ez utóbbi folyamat kiindulási pontja, hogy a magánélet egyre inkább olyan konfliktusok és kockázatok befolyása alá kerül, amelyek ellen lehetetlen egyéni megoldásokat kidolgozni. Ezért a pillanatnyi helyzetre reagáló ad hoc szövetségek jönnek létre (Beck 1997b). „A politikus döntéshozatal olyan, korábban kifejezetten a magánélet részének tekintett dolgokban jelenik meg, mint a benzintartály feltöltése vagy a vacsorafőzés” (Beck – Beck-Gernsheim 2002: 44). Azaz az állampolgárok, illetve az egyéni fogyasztók is szubpolitikai szereplőkké válnak, amennyiben a formális politikai rendszeren kívül (is) kívánnak élni befolyásukkal. Ezek mellett az aktív részvétel a szubpolitika fő megkülönböztető jegye a politikához képest: a hagyományos politikai és a korporatív rendszeren kívül álló szereplők is részt vesznek a szubpolitikai folyamatokban. A szubpolitizált társadalom olyan civil társadalom, amely az összes társadalmi cselekvési területen saját kezébe veszi problémáinak megoldását (Beck 1997a). *A szubpolitika tehát ölthet egyéni vagy szervezett formát, amennyiben a korábban nem politikai döntés politikaivá válik.*

Beck egyre többször hivatkozik a fogyasztókra, a fogyasztói mozgalmakra mint meghatározó (szub)politikai szereplőkre. Azt írja, hogy a környezeti problémákra válaszul megjelenik egyfajta *globális felelősségérzet*, amelynek hatalma globális bojkottokban jelenik meg a környezetszennyező vállalatokkal vagy a kormányokkal szemben. A mindennapi magatartásban a vásárlástól a szavazásig egyfajta „ökopolgárság” jut egyre nagyobb szerephez (Beck 1998: 75). A fogyasztók morálizálják a vásárlást, megszervezik önmagukat, amivel a gazdasági szférát ismét összekötik a nyilvánossággal. Beck úgy gondolja, a világszintű környezeti és társadalmi problémák oka a piac jelenlegi keretek közti működése, ezért a megoldásokat is a piaci intézmények között kell keresni (2006b). Később a fogyasztói bojkottmozgalmak globális politikai jellegét hangsúlyozza, az aktív fogyasztói társadalom és a *közvetlen demokrácia* szövetségének tekinti ezeket a kezdeményezéseket (Beck 2008).

Beck három fő mozzanatát emeli ki annak a folyamatnak, amelynek során a környezeti kérdés politikai ügygé, tiltakozó mozgalommá fejlődött, és amely megalapozta a fogyasztók szubpolitikai befolyását. Egyrészt az ipari társadalommal szemben megfogalmazódott a természet kulturális modellje,³ egyszersmind az a képzet, hogy a modern életmód és az ipari termelés veszélyezteti a természetet. Másrészt leértékelődött azoknak az alapvető dolgoknak a sorsformáló jelentősége, amelyek korábban meghatározták az emberek életpályáját (osztály, család, házastárs, szakma). Végül pedig megkérdőjeleződött az az – elsősorban az ipar képviselői által hangzottatott – vélekedés, amely szerint a környezeti kockázatok a társadalmon kívül álló környezeti kérdésként, más társadalmi problémáktól leválasztva kezelendő ügyek (Beck 1995).

A magánélet politizálásához és új szövetségek kialakulásához szükséges a demokratikus eszmerendszer és gyakorlatok elterjedése is. A szubpolitizálás egyrészt az individualizált társadalom politikai kifejezésformája, másrészt a demokrácia demokratizálásának az eredménye. Azaz a demokrácia eszméi oly mértékben internalizálódtak, hogy azzal a politika az egyéni élet színtereire is beszivároghatott (Beck 2003 [1986]).

A fogyasztók politikai szerepvállalásának felértékelődésében szerepet játszik az az intézményi változási folyamat is, amelynek során a gazdasági szféra – mint szubpolitikai terep – jelentősége megerősödik, és ezzel együtt a hagyományos politikai rendszer kiüresedik. Az állami intézményeknek ugyanis csekély önálló szerepük lehet az olyan globális természetű ügyek megoldásában, mint a környezetvédelem vagy a munkanélküliség, hiszen ki vannak szolgáltatva a globális politikai kényszereknek és a tőke követeléseinek (Beck – Beck-Gernsheim 2002).

Beck reflexívmodernizáció-, ezen belül a szubpolitika-elmélete számos új kutatást inspirál, és több tudományterület kutatóit készíti vitára. Itt nincs mód az egész

3 Azaz, az embereknek nem maga a „természet” fontos, hanem mindaz, amit a természet jelent számukra. Beck azt állítja, hogy a környezeti kritika valójában rendszerkritika: a „természet” a „normális” élet szimbólumává vált, azt jeleníti meg, „hogyan akarunk élni”.

becki életmű fogadtatásának részletes ismertetésére, ezért csak a téma szempontjából legfontosabb kritikákat foglalom össze. Beck több kritikusa túlzónak érzi azt a társadalomalakító és az első modernitáshoz képest megkülönböztető szerepet, amelyet Beck a kockázatoknak szán (Alario – Freudenburg 2003; David – Willkinson 2001; Dingwall 1999; Elliot 2002, 2003; Jarvis 2007; Latour 2003; Mythen 2007). Ám Beck szerint nem pusztán a kockázati események bekövetkezésének valószínűsége és lehetséges kimenete társadalomformáló hatású, hanem a kockázatok percepciója indukálja a változásokat (Beck 2008). A szubpolitika-elmélettel kapcsolatban fogalmazták meg kritikusai, hogy nem támaszkodik eléggé a politikai kultúra változását tanulmányozó empirikus kutatások eredményeire, illetve hogy gyenge az empirikus alátámasztottsága, holott ez elengedhetetlen lenne ahhoz, hogy kiderüljön a szubpolitika más politikai intézményekhez viszonyított helyzete, és feltáruljon a kapcsolata más részvételi, befolyásolási formákkal (de Vries 2007; Mythen 2007). A szubpolitikával kapcsolatban David és Willkinson (2002) arra hívják fel a figyelmet, hogy Beck műveiben hiányzik az áttétel a mindennapi élethelyzetekhez köthető reflexivitás szintje és a makro társadalmi-politikai szint között. Újabban az új társadalmi mozgalmaknak tulajdonítja ezt a szerepet Beck, de kritikusai szerint ez esetleges, és az elképzelés kidolgozásából hiányoznak a kollektív cselekvés elméletének megfontolásai. Ez a hiányosság szerintük nem csak elméleti jellegű. Emlékeztetnek arra, hogy az 1960–1970-es években már léteztek olyan mozgalmak, amelyek az életstílusukkal, fogyasztási szokásaikon keresztül politizáltak, ezek azonban hatásukat tekintve nem voltak sikeresek, mert nem tudtak kitörni a középosztálybeli aktivisták és a diákok elszigetelt csoportjából. Borne (2009) azt vizsgálta, hogy a kockázatok érzékelése valóban hozzájárul-e a társadalmi önszerveződéshez és a szubpolitikák kialakulásához, és arra jutott, hogy a kockázattudatosság egyszer csak elér egy pontot, és onnantól kezdve inkább belenyugvást és érdektelenséget vált ki, minthogy önszerveződésre ösztönözne. Az empiriát hiányoló felvetésekre Beck elismeri, hogy az utóbbi évtizedek munkája elsősorban a reflexív modernizáció elméletének, fogalmi kereteinek tisztázására irányult (2008).

Az itt bemutatott kutatásnak nem célja a Beck elméletét ért kritikák cáfolata, a mikro- és a makroszint közötti áttétel vagy az etikus fogyasztás politikai hatásainak elemzése: mikroszinten vizsgálódik, és ehhez Beck elméletét és fogalmakészletét hívja segítségül, remélve, hogy ezzel új szempontokat jeleníthet meg az elmélet alkalmazhatóságának vitájában is. Az Ulrich Beck által kidolgozott reflexívmodernizáció- és szubpolitika-elmélet segítségével úgy értelmezhetjük az etikus fogyasztást, hogy az önmagukat politikai szereplőként értelmező csoportok szubpolitikaként jelennek meg a közügyek porondján, és ezáltal részesei a politikai rendszer átalakulásának.

Kutatási kérdés

Az imént ismertetett empirikus és elméleti munkák alapján a fő kutatási kérdést így fogalmaztam meg: *értelmezhető-e az etikus fogyasztás a közügyekben való részvételként?* A kérdést két, korábban ismertetett egyéni szintű érv empirikus vizsgálattal fogom megválaszolni: az egyik az etikus fogyasztás célelérési, instrumentális indíttatása, a másik az etikus fogyasztás és a más részvételi formák közötti pozitív kapcsolat. Megvizsgálom, hogy az etikus fogyasztói döntések indíttatásai közé tartozik-e, hogy változások eléréséhez járuljanak hozzá a fogyasztó számára fontos ügyekben. Másfelől kíváncsi vagyok arra, hogy az etikus fogyasztók aktívan politizálnak-e, azaz gyakorolnak-e más politikai részvételi formákat is, érdeklődnek-e a politika iránt, és másokkal is megvitatják-e politikai nézeteiket.

A vizsgált kérdések első köre Beck következő megállapításaira épül: (1) a szubpolitizált társadalom olyan civil társadalom, amely saját kezébe veszi problémáinak megoldását az élet minden területén (1997a), (2) a demokrácia eszméi oly mértékben internalizálódtak, hogy a politika az egyéni élet színtereire is beszivárgott (Beck 1997a, 2003 [1986]), illetve, hogy (3) a fogyasztók/állampolgárok érzékelik a modernizáció gazdasági folyamatainak negatív mellékkövetkezményeit (Beck 1998), és ez cselekvésre sarkallja őket. Empirikus előzményül szolgáltak azok a korábbi kutatások, amelyek igazolták az etikus fogyasztás célelérési indíttatását, például Klein et al. (2002); Andersen – Tobiasen (2004); Halkier – Holm (2008); valamint Shaw (2007) munkája.

Vizsgálatok során kitérek arra is, hogy a részvételi mellett milyen más indíttatásai lehetségesek az etikus fogyasztásnak, és hogy ezek hogyan viszonyulnak egymáshoz. Az etikus fogyasztók indíttatásai közé tartozik-e, hogy ezzel a magatartásukkal: felelősséget vállalnak másokért (közeli és távoli érintettek, családtagok stb.), kivívják mások elismerését, közösségi élményben lehet részük, kényelmesebbé teszik életüket, jobb áron juthatnak termékekhez, egészségesebben élhetnek, változatosabbá tehetik fogyasztásukat? Az alternatív indíttatások megfogalmazásának alapja az etikus fogyasztás más lehetséges értelmezései (lásd Gulyás 2008) és a fogyasztói magatartás általános irodalma.

A további vizsgálati kérdések a szubpolitikai elgondolás azon állításán nyugszanak, hogy a szubpolitizálódás során a politikai rendszeren kívül egy új politikai kultúra formájában feltámad a politikai részvétel igénye (Beck 2003 [1986]). Az empirikus előzmények közé tartoznak azok az kutatások, amelyek rámutattak az etikus fogyasztók politikai aktivitására, illetve az etikus fogyasztás kapcsolatára más részvételi formákkal (például Clarke 2007; Gáti 2009; Nelson et al. 2007; Koos 2011). A politikai aktivitás lehetséges magyarázata, hogy az etikus fogyasztók nem bíznak a politikai intézmények hatékonyságában (Harrison et al. 2005; Holzer – Sørensen 2003; Koos 2011; Micheletti 2003, Neilson – Paxton 2010), de a demokrácia eszméivel nagymértékben azonosulnak és követik ezeket (Beck 2003 [1986]). Ezért azt is vizsgálni fogom, hogy az etikus-politikus fogyasztók mit gondolnak a reprezentatív

demokrácia politikai intézményeinek és a gazdaság szereplőinek a közügyekre gyakorolt befolyásáról.

Mintaválasztás és módszerek

Ahhoz, hogy érvényes állításokat tehessenek az etikus fogyasztókról, olyan célzott mintavételt alkalmaztam, amelyben a kiválasztottak a lehető legközelebb állnak az etikus fogyasztónak az irodalomban leírt ideáltípusához, azaz értékelkötelezettségük fogyasztói döntéseik széles spektrumán érvényesül. A fogyasztói döntésen a fogyasztói magatartás irodalmának megfelelően nem csak a konkrét vásárlási döntést értjük, hanem például az információgyűjtést, a használatot, a használat utáni elhelyezést is. Az etikus fogyasztók azonosításához a megfigyelt magatartásformákat vettem alapul, melyhez Cooper-Martin és Holbrook 1993-as empirikus kutatása nyújtott kiindulópontot. Munkájuk alapján az etikus fogyasztásnak hat tipikus cselekvési formája különböztethető meg: a (1) nemfogyasztás, (2) értékelvű hétköznapi vásárlás, (3) bojkott, (4) pozitív bojkott (*buycott*), (5) óvatos, megóvó használat, és a (6) használat utáni gondos elhelyezés, ártalmatlanítás. A *bojkott* kiváltó oka legtöbb esetben egy piaci szereplő tevékenységével való elégedetlenség. A *nemfogyasztás* célja a fogyasztás környezeti vagy társadalmi hatásainak mérséklése. Az értékelvű hétköznapi vásárlás és a pozitív bojkottok közötti fő különbség az első rendszeres, a második eseti jellege. Az *értékelvű hétköznapi vásárlásra* példa az a vásárló, aki általában a környezetbarát alternatívákat vagy a méltányos kereskedelmi termékeket⁴ választja. Ezzel szemben a *buycottalók* aktuális ügyek támogatása miatt választanak egy-egy terméket. Az *óvatos, megóvó használat* célja a használati tárgyak élettartamának meghosszabbítása. A *használat utáni gondos elhelyezés* jellemző esetei a selektív gyűjtés, a komposztálás, az újrahasznosítást.

A felsorolt magatartásformák közül az értékelvű hétköznapi vásárlás, tehát az egyik legkevésbé politikai forma alapján azonosítottam az etikus fogyasztókat. Azt feltételeztem, hogy az így vásárlók körében az etikus fogyasztói magatartás több formája is megfigyelhető. Olyan rendszeresen ismétlődő vásárlási helyzeteket – és a bennük részt vevő vásárlókat – kerestem, ahol kifejeződik az etikus fogyasztás sokszínű értékrendszere. A legjobb példát az önkéntes munkával alulról szerveződő fogyasztói csoportok kínálták, amelyek tagjai a lakóhelyük szűkebb-tágabb környezetében termelő gazdáktól közvetlenül vásárolnak természetközeli (bio-, biodinamikus, organikus stb.) módon termesztett vagy előállított élelmiszereket. Az igények összesítését, az áruk szétoztását és a csoport működtetését, szervezését jellemzően önkéntes munkában végzik. A csoportok mögött általában nem áll bejegyzett gazdasági vagy civil szerveződés. A beszerzést egy vagy több gazdaságból

4 A méltányos kereskedelmi rendszerben a felvásárlók hosszú távú szerződéseket kötnek az általában fejlődő országokban élő termelőkkel, és prémiumot fizetnek azért, hogy a termelés helyén szociális beruházások valósuljanak meg, például iskola vagy ivóvízhálózat épüljön stb. A méltányos kereskedelem elvei szerint forgalmazott jellegzetes termékek: kávé, tea, cukor, méz, kakaó, banán, rizs, kézműves termékek, gyapjú és gyapjútermékek.

intézik, hetente veszik át az árukat vagy ritkábban egy-egy termény szezonjához vagy az áru hozzáférhetőségéhez (pl. disznóvágásból származó hús) igazodva. A csoportoknak szállító gazdaságok közül páran évi 1-2 alkalommal szerveznek gazdálátogatásokat, de ezeken a megkérdezettek közül kevesen és ritkán vettek részt.

A csoportokban való részvétel aktív cselekvés, amely elköteleződést és mindennapi erőfeszítést igényel (szemben például az ügyorientált és változó aktivitást követelő, passzív bojkottal), ezért valószínűsítettem, hogy együtt jár a kifejezetten értékevezérelt fogyasztói magatartás más formáival is – tehát az etikus fogyasztói életmód indikátorának tekinthető. A kutatás igazolta ezt a feltételezést. A fogyasztói csoportok tagjai az értékelvű hétköznapi vásárláson kívül az etikus fogyasztás legalább négy másik formáját gyakorolták a Cooper-Martin és Holbrook (1993) alapján vázolt tipológia szerint, amiből azt a következtetést vontam le, hogy fogyasztói értékelkötelezettségük számos területen érvényesül, és ezért sokkal inkább tekinthetők az etikus fogyasztók ideáltípusainak, mint akik csak egyféle tevékenységet követnek.⁵

Az adatfelvétel során két budapesti, egy miskolci, egy Balaton-felvidéki és egy veszprémi csoport összesen 27 fogyasztójával készült egyéni interjú 2009 tavaszán.⁶ Az interjúalanyok jellemző életkora 40 év volt, körülbelül felük volt férfi, felük nő (14-13 fő), általában négyfős háztartásokban éltek, ahol az egy főre eső átlagos jövedelem nyolcvankilencezer forint, a háztartások átlagos összes nettó jövedelme háromszázegyezer forint volt. Kétharmaduk megfelelőnek vagy inkább jónak tartotta a jövedelmi helyzetét. Egy kivétellel mind felsőfokú végzettségűek, többségük „beosztott értelmiségi”-ként, illetve vezető beosztásúként jelölte meg magát. Igen jellemző a foglalkoztatási szektor szerinti megoszlás is: csupán egyötödük dolgozik az üzleti szférában, egyharmaduk a civil szektorban, a többiek a közép- vagy felsőfokú oktatásban. A csoportok, amelyeken keresztül az interjúalanyokat megtaláltam, mindegyike már létező közösségekre épült rá. A csoporttagok elsődlegesen a civilszervezeti szférából, iskolai szülői közösségeken, hagyományörző csoporton, illetve évtizedes összetartó baráti társaságon keresztül ismerték meg egymást, és később fogtak közös beszerzésbe. Azaz a csoportok nem eleve politikai alapon szerveződtek.

Az interjúk négy részből álltak. Elsőként a csoporton keresztül történő vásárlásról, a beszerzett termékekről, a vásárlási gyakoriságról beszélgettünk. Ezután a csoportban való részvétel indítékait próbáltam megismerni a csoport értékeiről, céljairól, működéséről feltett kérdéseken keresztül. A harmadik részben kifejezetten az etikus fogyasztás különböző magatartásformáira kérdeztem rá: mennyire jellemző egy-egy

5 A legtöbb idézett kutatás általában csupán egy magatartásforma, leggyakrabban a bojkott vagy pozitív bojkott alapján vizsgálódik. Ezzel a megközelítéssel ugyan nagyobb mintából lehet meríteni, de az etikus fogyasztás gyenge meghatározásának tartom.

6 Abban az évben európai parlamenti, a következő évben országgyűlési választások voltak. Az interjúk alapján kizárható, hogy a választások körüli fokozott politikai hangulat játszott volna szerepet a politikai-részvételi aktivitásra vonatkozó válaszokban. Egyrészt többször rákérdeztünk az interjút megelőző évek részvételi aktivitására, konkrét példákat kérve, és kiderült, hogy általános, magas fokú, konkrétumokkal alátámasztható buzgalomról van szó. Szintén kértük a válaszok indoklását, és ezek során sem volt utalás a közelgő választásokra. Végül a csoporttagok kiugróan magas kötődése a pártokhoz (lásd később) is kizárja, hogy a választásoknak köszönhető részvételi fellángolást írtunk volna le.

magatartásforma, és milyen okból követik. Végül a negyedik rész a politikai részvételi attitűdökre és gyakorlatra vonatkozott, és a politikai részvétellel foglalkozó hagyományos kutatások adatfelvételeihez hasonlóan strukturáltabb formában zajlott.

A beszélgetések alapján kizárható, hogy a megkérdezettek etikus fogyasztói aktivitása a csoportban való részvételből fakadna. Nem feltételezhetjük, hogy az etikus fogyasztás más formáit a csoportnormáknak való megfelelés miatt végzik, mert – mint az interjúkból kiderült – magát a beszerzőcsoportot nem tartják fontos közösségnek az életükben, és a csoporton keresztül csak nagyon lazán kapcsolódnak egymáshoz.⁷ Másrészt az etikus fogyasztói tevékenységek közül a legtöbb, például a tárgyak megóvó használata, a javíttatás vagy takarékoság olyan egyéni közegben zajló tevékenység, amely nem függ össze a csoport beszerzési tevékenységével. Az interjúkból teljes leirat készült, amelyet tartalomelemzésnek vetettem alá. A következőkben ennek eredményeit ismertetem.

Eredmények: az etikus fogyasztás célja és értékei

Ebben a részben bemutatom, milyen főbb témákról esett szó, amikor a csoportok céljairól, értékeiről és működéséről beszélgettem a tagokkal. Elsőként azonban szerepeljen itt egy megnyilatkozás, amely jól összefoglalja az etikus fogyasztás részvételi jellegét, és jelzi, hogy a megkérdezett etikus fogyasztók mely ügyekben szeretnének változásokat elérni.

„Nyilván elég erős ez a fenntarthatósági, zöld értékrend a csoportban, amelyik a természetkímélő, ökológiai gazdálkodási módok, az egészségcentrikusság, hogy figyeljünk oda, milyen dolgokat eszünk meg. Megjelenik elég erősen egy társadalomkritikai szemlélet is. Az egészben a legviccesebb elem szerintem, hogy késő esténként egy sötét Dohány utcai pincében egy földalatti összeesküvésnéként kapom meg a répáimat – van egy félillegális hangulata is. Ez a klub, az AK57 is félig anarchista hangulatú klub. Van ennek egy alternatív társadalomkritikai vonulata. Ez megint nagyon sokszínű, vannak, akik erről a punk anarchista vonalról jönnek, meg vannak, akik inkább vidéki, konzervatív modernizációkritikából kiinduló szemlélettel érkeznek. Összességében benne van a társadalmi rendszereknek, kereskedelmi rendszereknek a kritikája.” (H, férfi, 37 éves)

A beszélgetések során az *egészségről, a társadalmi rendszerek kritikájáról és alternatíváiról, a környezetvédelemről, a közösségi élményekről, a méltányosságról és a szolidaritásról, a bizalomról, a hazafias érzelmekről*, valamint a fogyasztás élvezeti értékeiről, a gazdaságosságról, a kényelemről és a társadalmi megbecsültségre való törekvésről esett szó az etikus fogyasztással kapcsolatban. A legtöbbet és legrészletesebben vitatott témák (dólttel) spontán merültek föl. A többi terület felbukkanását segítették a kérdések, mert mintegy alternatív vagy kiegészítő motivációként tartottam őket számon. Az etikus-politikus fogyasztás általános meghatározásának része, hogy „az eti-

⁷ Az interjúk alapján a közösségi igények kielégítésében gyakorlatilag nincs szerepe a csoporthoz tartozásnak, és ez nem játszik szerepet a csoporton keresztül vásárlásban. Sőt volt olyan is, aki kifejezetten azt mondta, hogy „nincs csoportélménye”.

kus fogyasztói döntések egy-egy ügy képviselőjében születnek azzal a céllal, hogy hozzájáruljanak az ügy szempontjából fontos változásokhoz.” A változtatás igénye a csoporttagok hozzáállásában is megjelenik. A megkérdezettek *etikus fogyasztásának egyik fontos indíttatása, hogy azzal a számos káros hatással járó gazdasági globalizáció alternatívájaként értékelhető megoldásban vesznek részt.* A csoporttagok a „világ gondjaira” legalább részben megoldást kínáló modellként élik meg a bevásárló csoportok tevékenységét, melynek révén maguk is hozzájárulhatnak bizonyos társadalmi ügyek megoldásához. A tagok többsége elítélően nyilatkozott a gazdasági globalizáció hatásairól (hasonló eredményre jutott Goig 2007). Többen említették káros környezeti hatásait, a kereskedelmi rendszer méltánytalanságát és igazságtalanságát a termelőkkel és fogyasztókkal szemben, a termékek minőségromlását az egészséggel összefüggésben. A fogyasztói csoportban vásárlást a tagok az e hatásokat enyhítő magatartásként és alternatívaként élték meg, sőt mint ellenállást a globalizációval szemben. A fogyasztói mozgalmak által használt, és e kutatási irányzat által gyakran hivatkozott „pénzszavazat” vagy „forintszavazat” fordulat is több alkalommal előfordult az interjúk során.

„[...] *igazából minden politikai szervezet. Onnantól kezdve, hogy a politika az az életért való küzdelem. Naivitás azt mondani, hogy én nem veszek részt a politikában. Az is politika, amikor az ember bemegy a boltba, és ott vásárol valamit.*” (ZS, férfi, 40 éves)

A globalizációkritikus és a fogyasztói társadalmat elítélő gondolkodásban is megjelentek az etikus fogyasztók számára fontos értékek: a környezetvédelem és fenntarthatóság, méltányosság és szolidaritás, bizalom és egészség. Voltak, akik a maguk által is szimbolikusnak nevezett bojkottokon keresztül fejezték ki nemtetszésüket a fogyasztói társadalommal szemben, de többen említették a méltányos kereskedelmet vagy a szelektív hulladékgyűjtést is. A döntések háttérben szinte mindig ideológiai ok vagy kulturális ellenállás húzódott meg, valamint az a meggyőződés, hogy fogyasztói döntéseikkel változásokhoz járulnak hozzá. Mások a csoportban való részvételükről is mint tüntetésről beszéltek.

„*Én társadalmi alternatívában is látom valamennyire a [csoport] helyét. Hogy közösségek megszervezni valamilyen gazdasági dolgot, és segíteni egymáson úgy, hogy abban nincsenek olyan mechanizmusok, mint a tőkeképzés, vagy olyan hierarchia, hogy csak egyvalaki használja a többieket valamire. Szerintem ez borzasztó fontos. Van ez az ökoprobléma, hogy itt ülünk az ökokatasztrófa árnyékában, ezen lehet nyafogni, és elmondani, hogy mi az, ami nem jó, de akkor mi az a működő másik dolog, amit lehetne?*” (F, nő, 29 éves)

„*A közvetlen kereskedelem elég sok mindent magába foglal, például környezetvédelmi motiváció is. És hát a globalizációnak eme káros hatásával szembehelyezkedő motiváció. Azt gondolom, ahhoz, hogy boldogulni tudjunk akár lokálisan, akár regionális szinten, ahhoz az kell, hogy egymást támogassuk. Vagyis én azzal tudom támogatnia termelőket, hogy az ő termékeiket veszem meg.*” (V, férfi, 39 éves)

Az ügyek és célok között gyakran elhangzott a termelők, a gazdák vagy a kisléptékű kereskedelmet folytató üzletek támogatása és ezáltal a fennmaradásuk elősegíté-

se. Többen kifejezték, hogy vásárlásaikkal becsületes megélhetést tudnak biztosítani a gazdának, vagy hogy hozzájárulnak az alternatív kezdeményezés (például a bio-gazdálkodás) sikeréhez.

Az etikus fogyasztás általános meghatározásának része „az egyén és közössége számára fontosnak tartott értékek, követendőnek tartott normák tudatos érvényesítése a fogyasztói döntésekben”. Az értékek közül legtöbbször az egészség, a környezet védelme, a méltányosság és a szolidaritás került szóba. A következőkben röviden ismertetem az ezekhez kapcsolódó vélekedéseket.

A leggyakrabban emlegetett témák között szerepelt az egészség, ami részben annak köszönhető, hogy az egészséges (bio) élelmiszerek beszerzését nevezhetjük a csoportok közvetlen céljának. Ám mint szinte minden lényegesebb érintett téma, az egészségi kérdések kapcsán is megjelent a rendszerkritika.

Beck (1995) szerint a természeti környezet tulajdonképpen a „normális” élet szimbóluma, így a környezetet károsító rendszerek valójában e vágyott élet lehetőségét veszélyeztetik. Ez az elgondolás egyértelműen visszaköszönt a csoporttagok elbeszéléseiben. Általános vélekedés volt körükben, hogy a nagy kereskedelmi rendszerek, a globális kereskedelem környezeti szempontból nem fenntartható, és káros a helyi közösségek fenntarthatóságára is.

„De egy gazdaság szerintem nem attól jó, hogy minden évben 3-4-5 százalékkal növekszik, hanem attól, hogy nem éli föl saját magát. Ennek az egyik módja, ahogy Attila gazdálkodik. Tudom, hogy a földjei száz év múlva is alkalmasak lesznek termelésre. Nem ő az egyedüli, aki így gondolkodik. Ha ezt be tudnánk tartani, egy élhetőbb környezetben tudnánk lakni.” (M, férfi, 37 éves)

A csoporttagok többször beszéltek arról, hogy bizonyos fogyasztási cikkeket vagy szolgáltatásokat környezetvédelmi okok miatt mellőznek vagy emiatt takarékoskodnak velük, és ugyanilyen okokból ragaszkodnak használati tárgyaikhoz. Többen arról számoltak be, hogy időt, energiát és sokszor egy-egy új tárgy megvásárlásánál több pénzt is fordítottak javíttatásra, megóvásra. Szinte mindenki beszámolt arról, hogy fontosnak tartja a fogyasztáscsökkentést, a takarékoskosságot és a használati tárgyak megóvását. Elmesélték, hogyan csökkentették például a víz- vagy az energiafogyasztásukat, vagy hogy lemondtak a húsfogyasztásról. Érdekes ellentmondás, amely több beszélgetésben is fölmerült, hogy bár a csoporttagok fontosnak tartják a környezeti értékeket a saját életükben és a csoport céljai között, úgy gondolják, hogy mások számára inkább olyan kézzelfoghatóbb előnyök tennék vonzóvá a csatlakozást, mint a finom vagy egészséges ételhez való hozzájutás.

„Amit meg lehet javítani, azt megjavítjuk. Amit meg lehet, és amit meg tudunk. Tegnap ragasztottam meg például három pár cipőt, mert a gyerekeken szétfeszlett. Itt is a környezetnek a minél minimálisabb terhelése az egyik szempont, meg hát gazdaságossági szempontok is vannak. Ez a gazdaságossági szempont sokszor nem lenne vihető, mert sokszor megjavítok olyan dolgokat is, amiket nem kellene, mert fillérekért lehet újat kapni belőle.” (V, férfi, 39 éves)

A csoporttagok szintén sokat beszéltek a *méltányosságról*, a *szolidaritásról* és az igazságosságról. Spontán említették ezeket, és jellemzően az egyéni értékek között jelentek meg, csupán néhányan gondolták, hogy szerepük lenne a csoportértékek vagy a célok között. Szinte minden fogyasztó beszámolt a csoportnak termelő gazdák és általában a helyi termelők iránt érzett szolidaritásáról, de a téma szóba került a bojkottok, a pozitív bojkottok és az általános fogyasztói szokások kapcsán is.

A méltányosság legtöbbször a termelés és a kereskedelmi rendszerben keletkező haszon elosztásával kapcsolatban merült föl. Míg a fősodrú, globalizált termelést és kereskedelmet méltánytalannak, addig a kisléptékű, helyi kezdeményezéseket méltányosnak tartották. A csoporttagok szerint a kereskedelmi rendszerek aránytalanul nagy hasznot szereznek a termékeken, míg a termelőnek végletesen kevés jut. Úgy vélték, hogy a közvetlen vásárlással valamelyest hozzájárulhatnak a méltányosabb helyzet kialakulásához. A vásárlást a tagok nem egyszerűen mint beszerzést, hanem mint a *gazdák támogatását* élték meg; szinte az összes csoporttagnál előfordult ez a szófordulat. A méltányossággal kapcsolatban is megfigyelhető volt az a polarizált gondolkodásmód, amelyben a globális rendszer „rossz”, a helyi rendszer „jó”, és a fogyasztóknak aktív (támogató) szerepük van a „jó” fenntartásában.

„Látszik, hogy a pénzem nem eltűnik valahol, hanem tényleg fontos, hogy ott vásároljak, és megjelenik valamiféle egymásrautaltság meg egymással szolidaritás is talán. Ez nyilván kevésbé artikulálódik vagy van a felszínen, de azért szerintem fontos, hogy partnerek vagyunk, és én nem csak veszek két kiló szilvát akárhol. Hanem fontos, hogy ott veszem nála.” (A, férfi, 31 éves)

A bojkottokkal és a pozitív bojkottokkal kapcsolatban arról számoltak be a tagok, hogy távoli emberekkel, például a fejlődő országok szerencsétlen sorsú dolgozóival, nagyvállalatok alkalmazottaival vagy éppen az emberi fogyasztást kiszolgáló állatokkal vállalnak szolidaritást, és ezt megpróbálják érvényesíteni fogyasztói döntéseikben.

A témával foglalkozó szerzők egy része „felelős fogyasztásként” írja le a jelenséget (Anderson – Cunningham 1972; Freestone – McGoldrick 2008; Mohr et al. 2001; Székely 2003; Webster 1975). Az irodalomban is azonosított felelősségteljes szemlélet valóban megjelent a vizsgált etikus fogyasztók indíttatásai között, de kevésbé hangsúlyosan, mint például a globalizációkritikai vagy a környezeti témák.

A *bizalom*, illetve *bizalmatlanság* témája is felmerült, noha nem volt kifejezetten erre irányuló kérdés. Bizalmatlanságukat jellemzően a fősodrú kereskedelmi rendszerrel és intézményeivel kapcsolatban fejezték ki a csoporttagok. Leggyakrabban annak az aggálynak adtak hangot, hogy átláthatatlanok a termelési és kereskedelmi folyamatok, nem lehet tudni, honnan jönnek a termékek. Ellenben a termelő személyes megismerése, hitelessége bizalomkeltő.

„A termelő és a vásárló között nincs személyes kapcsolat, ebből adódóan bármi lehet. Ezer kilométeres vagy több tízezer kilométeres távolság van a termelő és a vásárló között.

Az, hogy én ismerem a termelőt, az egyrészt garancia, nekem is, neki is. Felelősség nekem is, neki is.” (M, férfi, 37 éves)

A bizalmatlanság és a kritika azonban szinte soha nem jelenti azt, hogy ne vásárolnának „hagyományos” helyeken is, aminek főként az időhiány és a szervezési korlátok az okai. A kiábrándultságuk és bizalmatlanságuk inkább alternatívák keresésére ösztönzi a tagokat, jelen esetben a csoport szervezésére és a benne való részvételre. A vásárlási formák „jó” vagy „rossz” kategóriába sorolása megjelenik abban is, hogy míg bizalmatlanok a nagyobb kereskedelmi formákkal szemben, az alternatív, értékelkötelezett vásárlási formák egyik legfontosabb tulajdonságának a megbízhatóságot tartják.

Az etikus fogyasztás kapcsán többször is fölmerültek a lokálpatrióta és a nemzeti értékek, a magyarsággal, a régióval vagy a lakóhellyel való azonosulás. A helyi vagy magyar termékek vásárlásának az oka szinte minden esetben a helyi gazdaság, a helyi gazdák támogatásának, illetve a vásárlóerő és a tőke helyben tartásának szándéka. Sokan úgy gondolják, hogy vásárlásukkal így hozzájárulnak a munkahelyteremtéshez, a mezőgazdaság, a kistermelők és kisvállalkozók fennmaradásához. Néhányan említették, hogy a helyben termelt élelmiszert kevesebbet szállítják, így kevésbé szennyezi a környezetet.

„Tehát egyrészt a természetközelség, másrészt a lokalitás. A helyi gazdaságnak és a helyi életnek a fenntartása. Azt is tudjuk, hogyha attól a nénitől hozzuk a tojást, akkor annak a néninek van bevétele, és ő is megél. De ha tudható, hogy valami az országban vagy a térségben előállítható, akkor azt megnézem, hogy hol készült. Igyekeztem, igyekszem a miskolci malom és tejipar termékeit vásárolni. [...] Ha lenne olyan bolt, hogy »borsodi termékek boltja«, akkor biztos, hogy rendszeres vevője lennék.” (Z, férfi, 38 éves)

További öt, kisebb téma több interjúalanynál is szóba került a célzott kérdésekre adott válaszokban. Olyan attitűdökről, vélekedésekről árulkodtak, amelyek alternatív magyarázatul szolgálhattak volna arra, hogy a részvételi igény és az ügy motiválja a fogyasztói csoportokhoz való csatlakozást. Azonban a közösséghez tartozás, az élvezeti értékek, a társadalmi megbecsültség iránti vágy, a gazdaságosság és a kényelem említési gyakorisága és fontossága a fogyasztók számára csekélyebb, mint az eddig tárgyalt indítékoké, ezért eltekintek itt a részletes elemzéstől.

Az eddig tárgyalt értékek érvényesültek a csoportok működésében is. A méltanyosság például az önkéntes szerepvállaláson keresztül a csoport működtetésében, és abban, hogy a munkaszervezést a lehető legméltányosabban próbálták megoldani. A globalizáció környezeti szempontú kritikájának megfelelően a csoportok a tagok elmondása szerint 30–80 kilométeres körön belül határozták meg azt a területet, ahonnan az élelmiszereket beszerzik, hogy így elkerüljék a szállítással járó környezetszennyezést. Ha kivételes esetekben mégis sor kerül „távolabbi” élelmiszerek beszerzésére vagy a szállítással járó többletkibocsátásra, az a csoporttagokban diszkomfortérzetet okoz. Többen kiemelték a csoporttagok közötti bizalmat, ami például az elszámolások laza, bizalmon alapuló kezelésében jelent meg. A fenntart-

hatósági elvek gyakorlati megvalósítását példázza, hogy az összes megismert csoport növekedési korlátokat állított maga elé a „kicsi szép” elgondolásnak megfelelően.

Az ismertetett részeredmények egybecsengenek azon feltételezésekkel, miszerint az etikus fogyasztói döntések indíttatásai közé tartozik, hogy azok változások eléréséhez járuljanak hozzá a fogyasztó számára fontos ügyekben.

Eredmények: az etikus fogyasztók politikai aktivitása

Beck reflexívmodernizáció- és szubpolitika-elmélete a makrotársadalmi és intézményi folyamatok nézőpontjából ragadja meg a politika változási folyamatait. Sokat foglalkozik a politikai intézmények változásának dinamikájával, a politikai és szubpolitikai szereplők legitimitásával, a különböző politikai aktorok befolyásával. Az alábbi elemzések ezeket a folyamatokat az egyén szemszögéből vizsgálják.

Az etikus fogyasztók politikai részvételét illetően az eredmények megerősítik az irodalom tapasztalatait (Andersen – Tobiasen 2004; Clarke et al. 2007; Gulyás 2007; Nelson et al. 2007; Koos 2011): a vizsgált etikus fogyasztók körében egyfajta politikai hiperaktivitás volt megfigyelhető.

Mindenkitől megkérdeztük, hogy milyen szavazáson tartja fontosnak leadni a szavazatát. A válaszlehetőségek között a parlamenti választás, a helyhatósági választás, az időközi parlamenti képviselőválasztás, az időközi helyhatósági választás, az országos népszavazás és a helyi népszavazás szerepelt. Rákérdeztünk a múltbeli aktivitásra is. A közvetlen(ebb) formákon, azaz a népszavazásokon és az időközi helyhatósági választásokon való részvételt mindenki fontosnak tartotta, a parlamenti és a helyhatósági választást egy, illetve két ember nem. A csoport jelentős része szerint állampolgári kötelesség részt venni a választásokon, aminek akkor is eleget kell tenni, ha egyébként nincsenek jó véleménnyel a politikai rendszerről. Ennél is fontosabb számukra, hogy részvételükkel a demokrácia intézményeinek működtetéséhez járulnak hozzá. A részvétel, a képviseleti elv, a többségi vélemény érvényesülését és a „népakarat” megnyilvánulási lehetőségét emelték ki.

„Többnyire el szoktam menni [a szavazásokra], mert úgy érzem, hogy felelősségem van benne, tehát hogyha az az alapvető felállás, ha azt akarom, hogy ne döntsenek a fejem fölött – és azt akarom. Hogyha ezt sem teszem, akkor nincsen jogom bármit is kritizálni, de nem látom értelmét – talán így a legjobb.” (L, nő, 41 éves)

Nem zárhatjuk ki, hogy a vélemények egyöntetűségéhez hozzájárult az etikus fogyasztók képzettség-, jövedelem- vagy foglalkoztatottsági szektor szerinti erős homogenitása. Kmetty – Tóth (2011) kutatása például rámutatott, hogy mind az erőforrásokkal való ellátottság (pl. végzettség vagy jövedelmi helyzet), mind a közéleti civil aktivitás összefügg az aktív politikai részvétellel. Ez a befolyás valószínűleg az itt vizsgált kérdéseknél is érvényesül.

Többen leírták, hogy a modern képviseleti demokráciákban csökken a hagyományos autoritások befolyása és az osztályszavazatokra épülő politizálás jelentősége

(Inglehart 1997; Beck 1997a). A hagyományos politikai rendszerhez való kötődés és bizalom jelzője lehet a pártokkal fenntartott kapcsolat. Az interjúk során az egyik kérdés arra vonatkozott, hogy a megkérdezett tagja-e, pártolója-e vagy szimpatizánsa-e valamelyik pártnak. Összességében az etikus fogyasztók harmada válaszolt erre igenlően, ami nagyfokú elköteleződést és aktivitást mutat.

Ezt követően az interjúalanyoknak az emberek érdekeinek érvényesítésére leginkább alkalmas három módszert kellett kiválasztaniuk a következőkből: a parlamenti választásokon a megfelelő pártra szavazni, részvétel a politikai pártokkal való párbeszédben, követelések, petíciók eljuttatása döntéshozókhoz, párbeszéd, társadalmi fórumok szervezése, demonstrációk, tiltakozások az utcákon, egy-egy ügyért lobbizó civilszervezet támogatása. Emellett megkértük őket konkrét példák felsorolására is.

A megkérdezett etikus fogyasztók jobb véleménnyel voltak a közvetlenebb módszerek hatékonyságáról. A csoportból sokkal kevesebben ítélték hatékony véleménynyilvánítási és érdekérvényesítési eszköznek a szavazást a parlamenti választásokon. A kritikus megítélés oka legtöbbször a reprezentatív demokrácia intézményi hatékonyságáról alkotott rossz vélemény volt: úgy érezték, nincs megfelelő kapcsolat, visszacsatolási lehetőség a választók és a képviselők között, a négyévenkénti választást nem tartották erre elegendőnek. Ennek ellenére elkötelezetten jártak szavazni: a huszonhétből huszonhárom interjúalany biztosan részt vett a beszélgetést megelőző parlamenti szavazásokon. Szintén jellemző volt a parlamenti pártokkal folytatott párbeszéd megítélése az etikus fogyasztók között (ide tartozik például pártokhoz köthető véleménynyilvánítási fórumok látogatása vagy a képviselőkkel való kommunikáció). A kutatásban részt vevő etikus fogyasztók döntő többsége szerint ez az eszköz alkalmatlan az állampolgári vélemények közvetítésére.

Az etikus fogyasztók közül jóval többen tartották a civilszervezetek támogatását hatékony eszköznek. Többeknek fontos volt, hogy ezek „nemes célt tűztek a zászlajukra”, és azonosulni tudtak a civilek által képviselt célokkal és értékekkel. Sokan kiemelték, hogy a civilek céljai és működése nem kapcsolódik pártpolitikához vagy hatalmi érdekhez, hanem ügyeket állít a középpontjába, ami hozzájárul a hitelességükhöz. A civilszervezetek átlagon felüli elfogadottságát részben magyarázhatja, hogy a megkérdezettek harmada civilszervezeteknél alkalmazott. De az is lehetséges, hogy az erős kapcsolat éppen az alapvető bizalom és szimpátia megléte miatt alakult ki.⁸ A kutatás adott fázisában ezt nem lehetett eldönteni, de támpontként szolgált, hogy a csoportok tagjai átlagosan négy civil kezdeményezést, helyi ügyet említettek példaként, amelyeket *munkájuktól függetlenül* támogattak.

A petíciókkal kapcsolatban pesszimistábbak a vizsgált etikus fogyasztók, annak ellenére, hogy ötből négyen aláírtak ilyeneket. Az eszköz hatásosságáról megoszla-

8 Kmetty Zoltán és Tóth Gergely (2011) kutatása szerint a civilszervezeti tagság, illetve a civil szférával való szimpatizálás pozitív összefüggésben áll a választásokon való részvétellel. Minél inkább kötődött valaki ilyen szervezetekhez, annál biztosabban igénye részvételét a választásokon. A szerzők a civilszervezeti tagságot demokráciaattitűd-indikátorként tekintik.

nak a vélemények. Akik hatékonynak tartották, legtöbbször törvényi garanciákra hivatkoztak, ti. bizonyos számú aláíró esetén a politika kénytelen foglalkozni az ügygel. Annak ellenére, hogy csak minden második csoporttagnak volt róla személyes tapasztalata, sokan hatékony eszköznek tartották a társadalmi párbeszédet. Viszonylagos jó megítélése azonban vegyes véleményeket takart. A megkérdezett etikus fogyasztók többször hivatkoztak általában a deliberáció, a társadalmi vita, az érvelés fontosságára, magára a folyamatra. Még ha eredménytelennek is tartották ezeket, fontosnak vélték a nyitottságot más vélemények megismerésére. A közvetlen visszacsatolási lehetőség mellett ez volt a leggyakrabban hangoztatott magyarázat arra, hogy miért tartják hatékony eszköznek ezeket a fórumokat. Az ellenoldali vélemények között legtöbbször az eredménytelenség szerepelt, illetve hogy valójában kevesen vesznek részt az ilyeneken.

„...olyanokat választottam [hatékony érdekérvényesítési eszköznek], ahol van oda-vissza lehetőség, tehát nem csak egy x-et teszek valahová, vagy nem csak egy nemet mondok. Párbeszédés formákat választottam, mert ezekben sokféle szereplő megszólalhat. És rendszerességgel működhetnek, nem csak egyszeri esetről van szó. Benne van az egyeztetés lehetősége, és benne van a döntés utáni javítás, a visszatérés lehetősége, ránézünk, hogy jól csináltuk-e, haladtunk-e egyáltalán.” (S, nő, 43 éves)

Az interjúk során több rendkívüli mozzanat is megjelenítette az etikus fogyasztás politikusságát. Az egyik interjúalany arról számolt be, hogy az egyik csoport tag-ságát „elszívta” egy alulról jövő politikai kezdeményezés, amely jobboldali értékek köré szerveződött, és egyfajta bázisdemokratikus modellt próbál megvalósítani. Egy másik interjú alkalmával az egyik vásárló egy népszavazási kezdeményezés kérdő-ívét is magával hozta, és arra kérte a jelenlévőket, hogy írják alá azt.

Összességében azt látjuk, hogy míg „a 19. század eleji magyar szavazók különö-
sen tartózkodóak a politikai részvétel minden formájával szemben” (Tóka 2006: 46),
addig a vizsgált etikus fogyasztók kifejezetten aktívak voltak, és differenciáltan
használták a különböző eszközöket, amelyekről árnyalt véleményük volt.

Nelson et al. (2007) eredményeihez hasonlóan a kutatásból megállapítható, hogy az átlag feletti politikai és közösségi részvétel a megkérdezett etikus fogyasztók köré-
ben a politika iránti fokozott érdeklődéssel párosult, jelentős részük gyakran beszél
politikáról,⁹ és az ritka volt, hogy valaki csak néha vagy soha nem követte a politikai
híreket. A csoportok tagjaitól megkérdeztem, hogy mi az oka az aktív vagy passzív
politikai érdeklődésüknek, de a válaszokból nem olvasható ki olyan magyarázat,
amelyet többen osztottak volna, és amely lényegesen különbözne a közbeszédben
előforduló általános okoktól. Valószínű, hogy a politikai érdeklődés tekintetében az
egyéb háttérköörülmények, például az iskolázottság hatása érvényesül.

Az interjúk alapján a vizsgált etikus fogyasztók aktívan politizáltak, azaz az etikus

9 A megkérdezettek a következő zárt kérdésekre válaszoltak: Milyen gyakran követi a politikai eseményeket a hírekben, a televízióban, a rádióban, az újságokban vagy az interneten? Mennyire érdekli Önt a politika? Milyen gyakran beszél politikáról a barátaival/rokonaival/kollégáival stb.?

fogyasztáson kívül más politikai részvételi formákat is gyakoroltak, érdeklődtek a politika iránt, és másokkal is megvitatták politikai nézeteiket.

A politikai, részvételi kiütkeresés egyik magától értetődő magyarázata a politikai rendszerrel szembeni bizalomhiány (Neilson és Paxton 2010). Az intézmények iránti bizalom általában nagyon alacsony Magyarországon (Boda – Medve-Bálint 2010), ami igaz az etikus fogyasztók csoportjára is, azonban néhány esetben határozottan eltérő a véleményük. Az etikus fogyasztók kifejezetten bíznak a környezetvédő szervezetekben, illetve tüntető volt a nagyvállalatokkal szembeni bizalmatlanság.¹⁰

A megkérdezett etikus fogyasztókra inkább az érdekvédő, tiltakozó szervezetekkel (szakszervezetek, környezetvédő szervezetek), valamint az igazságügyi rendszerrel szembeni viszonylagos szimpátia és a hagyományos politikai és gazdasági rendszerrel (nagyvállalatok, állami hivatalok, Európai Unió) szembeni bizalmatlanság volt jellemző. A beszélgetések során kiderült, hogy az etikus fogyasztók bizalmát élvező szervezetek esetében a bizalom alapja minden esetben az egyetértés és a célokkal való azonosulás volt. A helyesnek ítélt célok olyan erős bizalmi alapot teremtettek, hogy azt még a működés olykor kritikus megítélése sem ingatta meg. Ez a vélemény a környezetvédő szervezetekkel és a szakszervezetekkel kapcsolatban is többször elhangzott. A bizalmatlanság oka pedig az esetek döntő többségében az volt, hogy nem értenek egyet a célokkal. A csoporttagok közül senki nem nyilatkozott úgy, hogy bármilyen mértékig bízna a nagyvállalatokban. Jelentős többségük a profitcélok kizárólagosságát hozta fel bizalmatlansága alapjául. Emellett a többség fenntarthatósági aggályokat fogalmazott meg. Legtöbbször munkavállalókkal szemben tanúsított méltánytalan magatartást, a környezeti károkozást említették, néhány esetben a „nagyáság” eleve a nem fenntartható működési modell szinonimájaként jelent meg a „kicsivel” szemben. Ezek a gondolatok összecsengenek Beck megítélésével a reflexív modernizáció gazdasági folyamatairól: bizalmatlanság övezi a gazdasági szférát, amely felhatalmazás nélkül hoz meg olyan döntéseket, amelyeknek jelentős hatása lehet a társadalomra vagy a környezetre.

„Olyan értékekért dolgoznak [a civilszervezetek], amelyek számomra fontosak. Sokkal felelősebben és átgondoltabban, és minden érintett érdekének figyelembevételével dolgoznak, mint bármilyen állami szereplő is teszi ezt.” (J, nő, 49 éves)

„[A vélemény] hasonló, mint a politikánál. A pillanatnyi profitot helyezik előtérbe [a nagyvállalatok], embert és környezetet nem kímélve sokszor, megint csak nem hosszú távon való gondolkodás.” (I, férfi, 27 éves)

Kevésbé volt érzékelhető az *igazságügyi rendszerrel* szembeni bizalmatlanság a megkérdezett etikus fogyasztók körében. A közvetlen politikai tevékenységet folytató intézményekkel, azaz a *politikai pártokkal, a kormánnyal és a parlamenttel* szembeni bizalomszint alacsony. Legtöbbször azt a – Becknél is megfogalmazott – jelenség-

¹⁰ Az intézményi bizalomra vonatkozó kérdés a következőképpen hangzott: Mennyire bízik a sajtóban, a szakszervezetekben, az igazságügyi rendszerben, a kormányban, a politikai pártokban, a parlamentben, az állami hivatalokban, a nagyvállalatokban, a környezetvédő szervezetekben és az Európai Unióban?

get hozták föl kritikaként, hogy ezek *nem megfelelően töltik be szerepüket a képviseleti rendszerben.*

„Inkább azt mondanám, hogy igyekszem bízni bennük [a pártokban], nagyon azt akarom hinni, hogy volt értelme annak, hogy szavaztunk, és a bizalmunkat odatettük. Hogy olyan törvényeket hoznak, amik nem egyes körök érdekeit szolgálják, hanem az egész országot. De azzal, hogy direktre [párfegyelem alapján] szavaznak, és nem megoldásokat keresnek, ezzel a bizalmam megingott. Inkább nem nagyon bízom bennük.” (X, nő, 52 éves)

A bizalmi kérdésekre adott válaszok és vélemények ismét a megkérdezett etikus fogyasztók jövőorientált, a társadalmi célokra érzékeny gondolkodására világítottak rá, amely az intézményekről alkotott általános rossz vélemény ellenére elkötelezett, aktív részvétellel párosult. Míg a csoportokról szóló beszédben kirajzolódott, hogy ezeknek komoly szerepet szánnak egy környezeti és társadalmi szempontból kedvező jövőkép megvalósításában, addig a politikai intézményekkel szembeni kritikának éppen ennek ellenkezője az alapja: a nem a köz érdekét szolgáló célok vagy a cél nélküliség.

Összefoglalás

A bemutatott kutatásban megkérdezettek körében az etikus fogyasztás indítatói között a primer szükségletkielégítést (például élelmiszer-beszerzés) követően hangsúlyosan megjelent a közügyekben való részvétel igénye: a fogyasztók döntéseik céljaként a tágabb környezetüket érintő ügyekben való részvételt említették. Elsősorban a közösség támogatása, a környezet védelme és a globalizációval szembeni rendszerkritika, illetve kulturális ellenállás jelent meg tudatosan a fogyasztói döntésekben. A vizsgált etikus fogyasztók vásárlási döntéseiket egyrészt a gazdasági globalizáció káros következményeit enyhítő magatartásként éltek meg, másrészt mint a globalizációval szemben megvalósított alternatívát. Jellemző volt rájuk a jövőorientált gondolkodás: vásárlói döntéseikben szerepet játszott, hogy azokkal egy környezetileg fenntarthatóbb, méltányosabb társadalom létrejöttéhez járulhatnak hozzá. Szintén ösztönző tényező volt a globális kereskedelmi rendszerekkel szembeni bizalmatlanság, illetve a kisléptékű kereskedelemben vetett bizalom, valamint a helyi gazdaság támogatásának igénye. Kevésbé volt jelen az etikus fogyasztás indítatói között a közösséghez tartozás igénye, a gazdasági előnyök keresése, a kényelmi szempontok vagy a törekvés a társadalmi megbecsültség kialakítására. A megkérdezett etikus fogyasztók tehát tudatosan érvényesítettek bizonyos társadalmi és környezeti értékeket döntéseikben, amelyekkel egy-egy ügy szempontjából fontos változásokat szeretnének elérni.

A kutatásban vizsgált etikus fogyasztók döntéseiben megjelentek a részvételi szempontok, aktívan politizáltak, differenciáltan használták a különböző részvételi eszközöket, amelyekről árnyalt véleményük volt. Fontosnak tartották a szavazásokon való részvételt és a civil, mozgalmi politizálás eszközei közül a közvetlen

demokrácia módszereit vélték hatékonyabbnak. A civilszervezetekben és a politikai tiltakozó szervezetekben jobban bíztak, a gazdasági szervezetekben kevésbé. A bizalom alapja az volt, hogy a politikai szereplők céljai mennyire szolgálják a köz érdekét, és mennyire képesek hozzájárulni egy környezeti és társadalmi szempontból kedvező jövőkép megvalósításához. Az eredmények arra is rávilágítanak, hogy az etikus fogyasztók átlag feletti politikai és közösségi részvétele a politika iránti fokozott érdeklődéssel párosult. A megismert etikus fogyasztók tehát fogyasztóként és állampolgárként is aktív politikai szereplők.

Beck szubpolitika-elmélete alapján az etikus-politikus fogyasztók mozgalma a társadalom szintjén is politikai jelentőségre tehet szert. Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy bár vannak jelei annak, hogy az etikus fogyasztás a nemzetközi szinten valóban hozzájárult kedvező társadalmi vagy környezeti változásokhoz, a mozgalom fragmentáltsága, valamint – legalábbis hazai tekintetben – elszigetelt és visszafogott jelenléte inkább az ügykijelölő, mintsem a változásokat kikényszerítő politikai szerepét vetíti előre.

Beck politikaelmélete alapján az etikus fogyasztók mozgalma szubpolitikának tekinthető, ami a szubpolitikára vonatkozó öt állítás és az eredmények összevetésével szemléltethető. (1) Bizonyos szubpolitikai aktorokra jellemző a modernizációval összefüggő gazdasági folyamatok negatív mellékkövetkezmenyeinek érzékelése és az ezekhez való kritikus hozzáállás (Beck 1998), valamint a környezeti kockázatok a második modernizáció során társadalom- és politikaformáló erővé válhatnak (Beck 2003 [1986]). A kutatás rávilágított, hogy a globalizálódó gazdaság kritikája – leginkább a környezeti fenntarthatósággal, illetve a méltányossággal és szolidaritással kapcsolatban – az etikus fogyasztás egyik fontos indítéka volt az interjúváltak körében. (2) A szubpolitikák meghatározó tulajdonsága, hogy egy korábban nem politikai döntés politikaivá válik (Beck 2003 [1986]) – jelen esetben a vásárlás. Az empirikus kutatás tapasztalata, hogy a mozgalom vizsgálatba bevont tagjai a globalizáció alternatívájaként és egy-egy ügy vagy az egész társadalom szempontjából pozitív változások megtestesítőjeként, a „világ gondjaira” legalább részben megoldást kínáló magatartásként értékelték bizonyos fogyasztói döntéseiket. (3) A szubpolitizálódás feltétele a demokratikus eszmerendszer és gyakorlatok terjedése. Illetve a reflexív demokratizálódás és a szubpolitizálódás azt is jelenti, hogy új politikai kultúra formájában feltámad a politikai részvétel igénye (Beck 2003 [1986]). A megkérdezett etikus fogyasztókról megtudtuk, hogy aktívan politizáltak és differenciáltan használták a különböző politikai eszközöket. Fontosnak tartották a szavazásokon való részvételt és a civil, mozgalmi politizálás eszközei közül a közvetlen demokrácia intézményeihez közelebb állókat (bojkottok, civilszervezeti részvétel, társadalmi fórumok) tartották hatékonyabbnak. (4) A szubpolitika fontos mobilizáló tényezője a politikai és gazdasági szereplőkkel szembeni bizalomvesztés (Beck 1995, 2003 [1986], 2005; JCC 2001). Ezt a megkérdezett etikus fogyasztók körében is megfigyelhettük. A bizalomvesztés fő oka, hogy az etikus fogyasztók

felelősnek tartották a gazdasági szférát a környezeti és társadalmi fenntarthatósági problémák kialakulásáért, illetve, hogy a politikai szereplőket nem tartották alkalmasnak a fenntarthatóság szempontjából kedvező jövőképek megvalósítására. (5) A fogyasztói szubpolitika szabályozó ereje részben abban rejlik, hogy a fogyasztók moralizálják a vásárlást és megszervezik önmagukat. Ezáltal arra kényszerítik a hatalmi erőter másikként másikként lévő vállalatokat, hogy a döntéseik során vegyék figyelembe gazdasági tevékenységük externális hatásait (Beck 1997a). A vásárlás moralizálását az empirikus adatok is alátámasztják. A vizsgált etikus fogyasztók körében megfigyelhető volt, hogy „jó” és „nem jó”, avagy „káros” fogyasztásról beszéltek, és az előbbieket mások által is követendő fontos értéknek tartották.

Az etikus fogyasztás megfigyelt jellemzője volt a tevékeny problémamegoldás, melynek egyik ösztönzője a modernizáció, illetve a globalizáció negatív mellékhatásainak érzékelése. Ehhez hozzátartozik, hogy a megkérdezett etikus fogyasztók mindennapjaiba beépült a demokratikus eszmerendszer, az aktív részvétel. Ezek Beck szerint a demokrácia demokratizálódásának a folyamatai és a szubpolitizálódás jelei. Szerinte a demokrácia eszméi oly mértékben internalizálódtak, hogy azzal a politika az egyéni élet színtereire is beszivároghatott. A szubpolitika-elméleti síkon támasztja alá az etikus fogyasztás részvételi értelmezését.

ABSTRACT: The present study argues that ethical consumption might be interpreted as public participation or as subpolitics in the terminology of Ulrich Beck. After reviewing the literature of ethical consumption and of Beck's theory of subpolitics, I will introduce the outcomes of a qualitative field research conducted among the members of grassroot consumer cooperatives. According to the results ethical consumers interviewed wished to contribute to changes in complex social issues with their consumers decisions. The research highlighted that ethical consumers were politically active, distinguished between the various participation methods and held sophisticated views about them, they trusted protest and civil society organisations, while they distrust business organisations and the conventional political institutions.

Irodalom

- Adams, M. – Jayne R. (2008): What Can Sociology Say About FairTrade? Class, Reflexivity and Ethical Consumption. *Sociology*, 42: 1165–1182.
- Alario, M. – W. Freudenburg (2003): The Paradoxes of Modernity: Scientific Advances, Environmental Problems, and Risks to the Social Fabric? *Sociological Forum*, 18(2): 193–214.
- Andersen, J. G. – M. Tobiasen (2004): Who Are These Political Consumers Anyway? Survey Evidence from Denmark. In M. Micheletti – A. Follesdal – D. Stolle (eds.):

- Politics, Products and Markets – Exploring Political Consumerism Past and Present.* New Jersey: Transaction Publishers, 203–221.
- Anderson, W. T. Jr. – W. H. Cunningham (1972): The Socially Conscious Consumer. *Journal of Marketing*, 36: 23–31.
- Beck, U. (1995): *Ecological Politics in an Age of Risk.* Polity Press: Cambridge.
- Beck, U. (1997a): *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order.* Polity Press: Cambridge.
- Beck, U. (1997b): Túl renden és osztályon? In Angelusz R. (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei.* Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 418–468.
- Beck, U. (1998): *Democracy without Enemies.* Polity Press: Cambridge.
- Beck, U. (2003 [1986]): *A kockázat-társadalom – út egy másik modernitásba.* Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég kiadó.
- Beck, U. (2005): *Power in the Global Age: A New Global Political Economy.* Polity Press: Cambridge.
- Beck, U. (2006b): *A választás tétje.* Szeged: Belvedere Meridionale.
- Beck, U. (2008): *Világkockázat társadalom. Az elveszett biztonság nyomában.* Szeged: Belvedere Meridionale.
- Beck, U. – E. Beck-Gernsheim (2002): *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences.* London: Sage Publications.
- Boda, Z. – Medve-Bálint G. (2010): Institutional Trust in Hungary in a Comparative Perspective: An Empirical Analysis. In Füstös L. – Szalma I. (szerk.): *European Social Register 2010: Values, Norms and Attitudes in Europe.* Budapest: MTA Politikatudományi Intézet és MTA Szociológiai Kutatóintézet, 184–202.
- Borne, G. (2009): Achieving Sustainable Lifestyles or Encouraging a Counter-Reflexivity: Exploring Motivations for Sustainability in a Mediated Risk Society. *Local Environment*, 14(1): 93–107.
- Braun & Partners (2006): *Közvélemény-kutatás a vállalatok társadalmi felelősségvállalásáról – Reprezentatív felmérés arról, hogy mit tudnak és mit gondolnak az emberek a CSR-ről.* Kutatási jelentés. Budapest: Braun & Partners Kft.
- Capital Research (2005): *A Fair Trade rendszer magyarországi meghonosításának lehetőségei. Kutatási jelentés.* Budapest: Ökotárs Alapítvány.
- Cherrier, H. (2007): Ethical Consumption Practices: Co-production of Self-Expression and Social Recognition. *Journal of Consumer Behaviour*, 6: 321–335.
- Clarke, N. – C. Barnett – P. Cloke – A. Malpass (2007): The Political Rationalities of Fair Trade Consumption in the United Kingdom. *Politics & Society*, 35(4): 583–607.
- Connolly, J. – D. Shaw (2006): Identifying Fair Trade in Consumption Choice. *Journal of Strategic Marketing*, 14: 353–368.
- Cooper-Martin, E. – M. B. Hoolbrook (1993): Ethical Consumption Experiences and Ethical Space. *Advances in Consumer Research*, 20: 113–118.
- David, M. – I. Willkinson (2002): Critical Theory of Society or Self-Critical Society? *Critical Horizons*, 3(1): 131–158.

- De Vries, G. (2007): What is Political in Sub-politics? How Aristotle Might Help STS. *Social Studies of Science*, 37(5): 781–809.
- Dickinson, R. A. – M. L. Carsky (2005): The Consumer as Economic Voter. In Rob H. – T. Newholm – D. Shaw (eds.): *The Ethical Consumer*. London: Sage Publications, 25–38.
- Dickinson, R. – S. C. Hollander (1991): Consumer Votes. *Journal of Business Research*, 22: 335–346.
- Dingwall, R. (1999): „Risk Society”: The Cult of Theory and the Millennium? *Social Policy & Administration*, 33(4): 474–491.
- Elliott, A. (2002): Beck’s Sociology of Risk: A Critical Assessment. *Sociology*, 36(2): 293–315.
- Elliott, A. (2003): *Critical Visions: New Directions in Social Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Freestone, O. M. – P. J. McGoldrick (2008): Motivations of the Ethical Consumer. *Journal of Business Ethics*, 79: 445–467.
- Gáti A. (2009): Tudatos fogyasztás. Az élelmiszer-vásárlás és a fogyasztói szokások változása. In *Európai társadalmi jelentés*. Budapest: TÁRKI, 99–117.
- Goig, R. L. (2007): Fair trade and Global Cognitive Orientation: A Focus on Spanish Fair Trade Consumers. *International Journal of Consumer Studies*, 31: 468–477.
- Gulyás E. (2007): Az etikus fogyasztás mint a közügyekben való részvétel. *Politikatudományi Szemle*, 4: 111–129.
- Gulyás, E. (2008): Az etikus fogyasztás értelmezései. *Szociológiai Szemle*, 1: 106–127.
- Gulyás, E. (2011): *Az etikus fogyasztás, mint a közügyekben való részvétel*. Doktori disszertáció. Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola.
- Halkier, B. – L. Holm (2008): Food Consumption and Political Agency: on Concerns and Practices among Danish Consumers. *International Journal of Consumer Studies*, 3 (6): 667–674.
- Harrison, R. – T. Newholm – D. Shaw (2005): Introduction. In R. Harrison – T. Newholm – D. Shaw (eds.): *The Ethical Consumer*. London: Sage Publications, 1–10.
- Heltai E. – Tarjányi J. (1999): *A szociológiai interjú készítése*. Budapest: TÁRKI.
- Hirschman, A. O. (1995): *Kivonulás, tiltakozás, hűség. Hogyan reagálnak vállalatok, szervezetek és államok hanyatlására az érintettek?* Budapest: Osiris Kiadó.
- Holzer, B. (2006): Political Consumerism Between Individual Choice and Collective Action: Social Movements, Role Mobilization and Signalling. *International Journal of Consumer Studies*, 30(5): 405–415.
- Holzer, B. – M. P. Sørensen (2003): Rethinking Subpolitics. Beyond the ‘Iron Cage’ of Modern Politics? *Theory, Culture & Society*, 20(2): 79–102.
- Inglehart, R. (1997): *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jarvis, D. S. L. (2007): Risk, Globalisation and the State: A Critical Appraisal of Ulrich Beck and the World Risk Society Thesis. *Global Society*, 21(1): 23–46.

- JCC (2001): Journal of Consumer Culture: Interview with Ulrich Beck. *Journal of Consumer Culture*, 1(2): 261–277.
- Klein, G. J. – N. C. Smith – A. John (2002): Exploring Motivations for Participation in a Consumer Boycott. *Advances in Consumer Research*, 29: 363–369.
- Kmetty Z. – Tóth G. (2011): A politikai részvétel három szintje. In Tardos R. – Enyedi Zs. – Szabó A. (szerk.): *Részvétel, képviselet, politikai változás*. Budapest: Demokrácia Kutatások Magyar Központja Alapítvány, 75–115.
- Koos, S. (2011): Explaining Ethical Consumption Behavior in Europe. A Comparative Analysis. In M. Nawojczyk (ed.): *Economy in Changing Society: Consumptions, Markets, Organizations and Social Policies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 17–45.
- Krippendorff, K. (1995): *A tartalomelemzés módszertanának alapjai*. Budapest: ELTE Szociológiai Intézete és MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutató Csoport.
- Latour, B. (2003): Is Re-modernization Occurring – And If So, How to Prove It? A Commentary on Ulrich Beck. *Theory, Culture, Society*, 20: 35–48.
- Lyon, S. (2006): Evaluating Fair Trade Consumption: Politics, Defetishization and Producer Participation. *International Journal of Consumer Studies*, 30(5): 452–464.
- Mason, J. (2005): *A kvalitatív kutatás*. Budapest: Józsefegyház Műhely.
- Micheletti, M. (2003): *Political Virtue and Shopping: Individuals, Consumerism and Collective Action*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mohr, L. A. – D. J. Webb – K. E. Harris (2001): Do Consumers Expect Companies to be Socially Responsible? The Impact of Corporate Social Responsibility on Buying Behaviour. *Journal of Consumer Affairs*, 35: 45–72.
- Mythen, G. (2007): Reappraising the Risk Society Thesis. Telescopic Sight or Myopic Vision? *Current Sociology*, 55(6): 793–813.
- Nelson, M. R. – M. A. Rademacher – H.-J. Paek (2007): Downshifting Consumer = Upshifting Citizen? An Examination of a Local Freecycle Community. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 611: 141–156.
- Neilson, L. A. – P. Paxton (2010): Social Capital and Political Consumerism: A Multi-level Analysis. *Social Problems*, 57(1): 5–24.
- Seidman, I. (2002): *Az interjú, mint kvalitatív kutatási módszer*. Budapest: Műszaki Kk.
- Schudson, M. (2006): The Troubling Equivalence of Citizen and Consumer. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 608: 193–204.
- Shaw, D. (2007): Consumer Voters in Imagined Communities. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 27(3–4): 135–150.
- Shaw, D. – C. Moraes (2009): Voluntary Simplicity: An Exploration of Market Interactions. *International Journal of Consumer Studies*, 33: 215–223.
- Smith, N. C. (1990): *Morality and the Market, Consumer Pressure for Corporate Accountability*. London: Routledge.
- Stolle, D. – M. Hooge (2004): Consumers as Political Participants? Shifts in Political Action Repertoires in Western Societies. In Micheletti, M. – A. Follesdal – D.

- Stolle (eds.): *Politics, Products and Markets – Exploring Political Consumerism Past and Present*. New Jersey: Transaction Publishers, 265–288.
- Székely M. (2003): Az etikus fogyasztás: Mit tehetünk egyes globális problémák enyhítésére? In Hunyady Gy. – Székely M. (szerk.): *Gazdaságpszichológia*. Budapest: Osiris Kiadó, 766–795.
- Székely, M. – Gyene Gy. – Pörzse K. – Takács Sz. (2008): Values and Lifestyle: Do Consumers Declaring Sustainable Values Demonstrate Sustainable Consumption Patterns? In *Sustainable Consumption 2008 Conference – Conference Proceedings*. Budapesti Corvinus Egyetem: Budapest, 134–149.
- Tóka G. (2006): Vezérek csodálói. A magyar választói magatartás nemzetközi összehasonlításban. In Karácsony G. (szerk.): *Parlamenti választás, 2006*. Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány – Budapesti Corvinus Egyetem Politikatudományi Intézet, 17–58.
- Youde, Je. (2009): Ethical Consumerism or Reified Neoliberalism? Product [RED] and Private Funding for Public Goods. *New Political Science*, 31(2): 201–220.
- Webster, F. E. Jr. (1975): Determining the Characteristics of the Socially Conscious Consumer. *Journal of Consumer Research*, 2: 188–196.

Turisztikai tájformálás és kollektív cselekvés

Kiss Márta

marta.kiss@uni-corvinus.hu

Beérkezés: 2012. 08. 09.

Átdolgozott változat beérkezése: 2013. 03. 20.

Elfogadás: 2013. 04. 07.

ÖSSZEFOGLALÓ: Tanulmányomban kísérletet teszek a turisztikai piac formálódásának és kooperációs folyamatainak bemutatására, ezen belül is a táj társadalmi konstrukciójára helyezem a hangsúlyt. Alapkoncepcióm, hogy a turisztikai termékek előállítása különbözik más áruk létrehozásától: a szereplőknek nincsenek világos elképzeléseik a végtermékről az előállítás kezdetén, a különböző cselekvéseket motiváló tényezők egyénenként eltérőek, így a termelt táj vagy hagyomány csak utólag válik egyértelművé a résztvevők számára is. Ezt a folyamatot kollektív bricolage-nak nevezem. A kollektív tájtermelés folyamatát három szinten mutatom be: 1. térségi együttműködésre példa a Szatmári Fesztivál, melynek alakulását a kulturális bróker és a települési vezetők kooperációja (egyezségei és súrlódásai) befolyásolja; 2. egy település profiljának kialakítására példa a Szamosmenti Világzenei Fesztivál formálódása, mely a települési vezető és a lakosok közös produktuma, amennyiben egy összecsiszolódási folyamat során mindenki enged valamennyit saját elképzeléseiből és végezetül olyan termék jön létre, amely senkinek sem tükrözi egy az egyben az elképzeléseit; 3. egy településen belül a turisztikai vállalkozók együttműködését Túrbecse példáján mutatom be, ahol mikroszintű kooperációk jönnek létre és bomlanak fel éppen az adott környezeti kihívásokra válaszképpen, különböző szelektív ösztönzők révén.

KULCSSZAVAK: turizmus, turisztikai piac, turisztikai termék, turista, turisztikai szolgáltató, fesztivál, tájtermelés, kollektív cselekvés, szelektív ösztönzők, kollektív bricolage, hagyományteremtés, imázs, autentikusság

Tanulmányomban a turisztikai piac formálódásának gazdaszociológiai elemzésére vállalkozom. A főbb turizmusirodalmak által megjelölt jelenségek közül főként a hagyományteremtéssel, imázstermeléssel, autentikussággal, a turisták helyi közösségekre, lokalitásokra gyakorolt hatásaival kapcsolatos elméleteket használom, az általuk leírt jelenségeket gazdaszociológiai megközelítésben tárgyalom. A turizmusszociológiai és -antropológiai elméletek a táj társadalmi konstrukciójának leírására helyezik a hangsúlyt.¹ Írásomban kísérletet teszek egy másfajta megközelítés bemutatására: a gazdaszociológia fogalmi kereteit használva a táj társadalmi megalkotását tényleges termelési folyamatokként vizsgálom. Azt igyekszem megragadni,

¹ A táj társadalmi konstrukciójával a tradicionális (pl. Carl O. Sauer) és új kulturális földrajz (pl. Denis Cosgrove) irányzatai is foglalkoznak (lásd Nikitscher 2004). E helyütt azonban ezekkel terjedelmi korlátok miatt nem foglalkozom.

hogy a gazdasági szereplők kooperáció révén, illetve érdeklődéseik során miként állítják elő a turisták számára kívánatosnak gondolt tájat, néphagyományokat.

A turisztikai termékek létrehozása két lényeges ponton tér el más áruk előállításától. Egyfelől a szereplőknek nincsenek világos és egyértelmű elképzeléseik a „végtermékről” az előállítás kezdetén. Másfelől a turisztikai táj, a felélesztett vagy kitalált hagyományok egy olyan kollektív alkotási folyamat során jönnek létre, ahol az egyes szereplők fejében különböző elképzelések, tervek élnek, melyeket főként a remélt hasznok elérése motivál. Csak a táj vagy hagyomány formálása során, mintegy lépésről lépésre válik világossá, mi is lesz az együttes cselekvés eredménye, és van-e rá turisztikai kereslet. Így aztán maga a termék (a „táj” vagy a „hagyomány”) is csak utólag válik egyértelművé a szereplők számára, ha már készen van és sikeres lett. Addig csak próbálkozások vannak, a végtermék egyfajta „kollektív bricolage”.

I. Terepismertetés és módszertan

A dolgozatomban fölhasznált információk, adatok a Szatmárban végzett vizsgálatomból² származnak, ahol 2006 óta kutatok. Az Ukrajnával és Romániával határos, 49 településből álló kistérség alapvetően aprófalvas szerkezetű. A fehérgyarmati térségben élők halmozottan hátrányos helyzetűek. A munkahelyek többsége a térségközpontban koncentrálódik, ahova azonban nehéz a bejárás: a 49 település közül mindössze hatnak van közvetlen vasúti összeköttetése Fehérgyarmattal. A munkahelyek elérését nehezíti, hogy a vállalati buszok csak a központ körüli 10–15 km-es körből gyűjtik össze az embereket (Rácz 2008). A térséget sújtó magas munkanélküliség és alacsony iskolázottsági szint következtében a szegényebbek körében a fő megélhetési forrást a különböző szociális juttatások jelentik, valamint előtérbe kerültek a feketézés és a megélhetési bűnözés által nyújtott alkalmi pénzszerzési módok. A sikeresebbnek tekinthető családok is jellemzően csak több lábon állva tudnak boldogulni.

A turizmus a korlátolt lehetőségek között ígéretes megélhetési forrásnak tűnik a jobb helyzetű, vállalkozó szellemű helyiek számára. A környezet vonzó az ide látogatók számára, mivel a perifériális aprófalvas, iparhiányos vidékekre jellemzően a táj szinte érintetlenül megmaradt: mocsaras, lápos, erdős vidékek, kanyargós folyók jellemzik a vidéket. A falusi turizmus mellett a sport- és kalandturizmus számára nyújt számos lehetőséget a vidék: a folyók evezésre, az erdők kirándulásra, az árvizek következtében jó minőségben helyreállított úthálózat pedig biciklitúrázásra alkalmas. A szatmári térségben már közel két évtizedes hagyománya van a fesztivál- és gasztroturizmusnak is, egyre nagyobb számban jelennek meg a turisztikai

2 Először 2004-ben az „Alkalmazkodási stratégiák a vidék gazdaságában” OTKA kutatás során Szatmáregresen, majd egy NKFP- (Aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért 2006–2008) program keretében az MTA–RKK megbízásából végeztem kutatótársaimmal vizsgálatokat két kiválasztott településen, Túrbeccsén és Gyöngyfalván. Később saját forrásokból folytattam vizsgálataimat, többek között Sasakawa-ösztöndíjből 2009–2010 folyamán, majd 2011–2012-ben a Budapesti Corvinus Egyetem doktorjelöltek támogatására elkülönített alapjából nyert összegből.

szálláshelyek és az ahhoz kapcsolódó vállalkozások. Talán legtöbben mégis a Tiszatúrák révén ismerik a térséget, de a kapacitások koránt sincsenek kihasználva.

A térségi turizmus vizsgálatának az ad tudományos jelentőséget, hogy egy éppen formálódó piacot tárhatunk föl, ahol folyamatában lehet nyomon követni a szereplők szerveződését, a „szatmári márkák” kitalálását, megalkotását, meghonosítását (lásd szatmári szilva), a kollektív cselekvés jellegzetességeit. A turisztikai táj kiformalása még nem zajlott le, és a településekhez köthető hagyományok sem kristályosodtak ki mindenhol. A fesztiválhoz kapcsolódó falvak saját hagyományaik kimunkálásának különböző szakaszaiban vannak: egyesek már bevezetett márkákkal rendelkeznek (az üstben főtt sűrű szilvalekvár), mások azonban még csak most találják ki, mi legyen a település védjegye.

Kutatásom a szatmári térség fesztivál által érintett településeire irányul (a kör változik, de az alapmagot alkotó 3-4 település állandó).³ Alapvetően mélyinterjúk módszerrel dolgozom: tematikus és életútinterjúkat készítek (1) döntéshozókkal (polgármesterek, helyi elit tagjai) és térségi szakértőkkel; (2) turisztikai és kiegészítő vállalkozások tulajdonosaival; valamint (3) helyi lakosokkal.⁴ Emellett 2007 óta látogatom a fesztiválok helyszíneit: feljegyzéseket készítek, dokumentumokat gyűjtök és vizuálisan dokumentálom a rendezvényeket, a kiállítóstrakat. A fesztivál két kiemelkedő helyszínén: Szenkementén és Túrbeccsén rövid kérdőíves felmérést is végeztem, melynek elemzésével alapvető információkat kaptam a résztvevőkről.⁵ A településeket és az interjúalanyokat nem a valódi nevükön szerepeltetem, az azonosíthatóságot elkerülendő a falvak bemutatásától jelen tanulmányban eltekintek.

II. A turisztikai élmény mint társadalmi konstrukció

A turisztikai piac formálódása határterületet képez a gazdaságszociológia és a turizmusszociológia/antropológia között. Bár témám nem sorolható be egyértelműen a főbb turizmusszociológiai irányzatokba (lásd Cohen 1996: 51–75), szinte mindegyikből felhasználok elméleteket, melyek meghatározzák mondandómat. Éppen ezért elengedhetetlen, hogy felvillantsak néhányat a kapcsolódó irodalmak közül.

A turizmussal foglalkozó irodalom átvette a mcdonaldizáció (Ritzer 1998) kifejezést: a tömegturisták, akár a hamburgerevők, sztenderdizált, előre kiszámítható termékeket fogyasztanak. Azért fizetnek be szervezett utakra, hogy kiküszöbölhessék a kockázatokat, előre megtervezett és jól kontrollált útban legyen részük. Ennek érdekében a turizmusipar egy teremtett, átalakított és jól ellenőrizhető valóságot tár az utazók elé, azaz a helyi kultúrát a fogyasztó kényelmi és kockázatmérséklő

3 Túrbecse (Halászléfőző Fesztivál), Szatmáregres (Szilvalekvárfőző és Cinkefőző verseny), Szenkemente (Nagyvásár) és a lazán kötődő Szamosköze (Világzenei Fesztivál). Természetesen a kistérség központi települése is megtartja évről évre a rendezvényét, de a város méretéből és központi szerepéből adódóan nem összehasonlítható a többi kis faluval (ezért ezt a rendezvényt ezen a helyen nem tárgyalom).

4 Eddig összesen közel 100 interjú készült a négy településen.

5 2008-ban Szamosközén a kétnapos rendezvény alatt 216 kérdőívet, míg az egynapos Túrbecsi Halászléfőző versenyen 152 kérdőívet töltöttünk ki.

igényei szerint szabja át (Boorstin, idézi Szöllös 2005), ezáltal inautentikus kultúrát kínál az eredeti helyett.

A turizmus azonban nem pusztán kiszolgálja az emberek utazással kapcsolatos igényeit, hanem már a várakozásokat is maga teremti meg. MacCannell markereknek nevezi azokat a dolgokat, melyek kijelölik, hogy mit kell látni, megnézni egy helyen. A mai turista listákkal utazik, ahol kipipálja, mit látott már és mit kell még megnéznie. De ki teremti ezeket a mítoszokat, és ki felelős ezek „kijelöléséért”? A szerző a látvány szakralizációjaként nevezi meg azt a folyamatot, melynek során egy látványosság „valódi látvánnyá” válik, aminek következtében létrejön egy közös érzés, amely diktálja, hogy mit kell megnézni. Kialakulnak kötelező rítusok: „senki sem menekülhet a látnivalók vonzereje elől, csak ha otthon marad” (MacCannell 1976: 43).

John Urry (1990) a *turistatekintet* (*tourist gaze*) terminust használja arra, hogy az utazó, kiszakadva a megszokott környezetéből, mindent megvizsgál, megbámul. MacCannell felfogásához hasonlóan ez a tekintet nem egyéni, hanem társadalmilag megszervezett és rendszerezett: hivatásos szakértők alakítják, hogy mit és hogyan vegyünk szemügyre, mintegy „szemüveget tesznek ránk”, amelyen keresztül látjuk az egyes országokat, tájegységeket. Persze a turista tekintetével nézett látnivalók a saját fantáziájának termékei is: képeslapok, prospektusok alapján elképzelt tájak, épületek, vagy a televízió által közvetített, de mindenképpen irányított, teremtett valóságok.

II.1. A helyi kultúra és a turisták találkozásai

A turisták mint betolakodók?

A vidék és a falu felfedezése a 18–19. század fordulóján a „romantikus mozgalom” születéséhez köthető (lásd Bausinger 1995; Bendix 1997). Erre az időszakra tehető a középpolgárság vidék iránti vonzalmának születése is. A természetbe kiruccanó polgár a romantika szemüvegén át nézte a vidéki tájat és az ott élő embereket. „A természet új olvasata jött létre, amely ellentétben állt a paraszti közösségek környezetükhöz való viszonyával” (Bódi 2007: 178–179). Kovách Imre megfogalmazásában „a rurális idill a városlakó polgárság terméke, egyfajta szimbolikus táj, amely a nyüzsgő, konfliktusokkal telt város ellenképe” (Kovách 2007: 7).

MacCannell (1976) szerint az emberek ma is az autentikusat keresik, az utazás tulajdonképpen modern zarándoklatként fogható fel. A modern ember autenticitás utáni sóvárgása a tradicionális társadalmak szakrális utáni vágyához hasonló (Fejős 1998: 5). A turisták számára örömet okoz, ha betekinhetnek mások hétköznapijaiba, munkájába, a „megfigyeltek” viszont általában nem szeretik, ha betolakodnak privát világukba, főként akkor nem, ha ez rendszeressé válik. McCannell szerint a helyiek védekezésükkel színpadisítják a kultúrájukat: kialakítják a saját életük, munkájuk közönségnek szánt változatát, amit a turistáknak megmutatnak (*front stage*), és ami mögé elrejtetik igazi világukat (*back stage*). A turisták azt

hiszik, a valóságot látják, de valójában megrendezett, színre vitt előadások szemtanúi, míg az „igazi élet” a hátsó szférákban, például a konyhában, a mosókonyhában stb. zajlik (McCannell 1973: 3). E folyamat következtében a helyi kultúra visszafordíthatatlanul megváltozik: az eredeti kulturális elemek turisták kedvéért történő előadása megváltoztatja a fogadó közösség saját kultúrájához való viszonyát is (Cohen 1988).

Avagy a turisták a helyi kultúra formálói?

Az elméletek egy része vitatja a turisták és helyiek között fennálló ellentét kizárólagosságát vagy a folyamat hatásainak egyértelmű negatív megítélését. Az érvelés lényege: nincs akkora törésvonal város és vidék között, már nem léteznek tradicionális települések és közösségek. A falu szinte minden szegmense átalakulóban van, így nem választja el éles határ a várostól, a két lélettér sem funkciójában, sem az ott élő emberek tevékenysége és életstílusa alapján nem különíthető el többé egyértelműen. A vidéki társadalmi tér a városi tér egy típusává vált, hiszen városi emberek (üdülők, turisták, ingázók) használják, és gyakran városi intézmények menedzselik azt (Csire 2004: 68; Kovács 1998; Kuczi 2000; Romány 1998). Mormont (1987) szerint a vidék már nem egyszerűen termelő, hanem rekreációs tér is. (...) A vidék többé nem tevékenysége vagy lakossága alapján nyeri el egységét, hanem a különböző ambíciójú, célkitűzésekkel bíró vezetők, elitcsoportok kultúra- és tájmenedzselő tevékenysége által (...) (Mormont 1987: 16–19).

Mivel elmosódott a határ falu és város között, az autentikus vidéki élményre áhító városiak számára ismét fel kell éleszteni vagy meg kell teremteni a múltat idéző hagyományokat. Konrad Köstlin (1996) egyike azon szerzőknek, aki szerint a turizmus – azzal, hogy ösztönzi a hagyományok föltalálását – nemhogy rombolóan hat a helyi társadalomra, hanem ellenkezőleg: a népi kultúrának és szokásoknak a turizmus nélkül nincs is értelmük, hiszen a helyi ünnepeknek szükségük van a közönségre. Azaz a turizmus nem lerombolja, hanem megteremti a vidéket, mint kulturális jelenséget. Ilyen rítusról saját tereptapasztalataim alapján is beszámolhatok: az erdélyi Énlaka nevű településen négy éven keresztül végeztem kutatásokat, ahol egyszer a falura jellemző éjszakai húsvéti „öntözés” szemtanújává és aktív szereplőjévé válhattam. A településen annyira lecsökkent a fiatal lányok száma, hogy már nem volt értelme megtartani a rítust, melynek az volt a lényege, hogy a legények egész éjszaka „rajtaütésszerűen” mentek lányokat öntözni. Abban, hogy mégis volt éjjeli öntözés abban az évben, vendégfogadónk szerint a mi jelenlétünknek fontos szerepe volt.

II.2. A hagyományok feltalálása

A kultúra és a hagyományok dinamikusan változnak. A példák alapján két típus körvonalazódik: vagy a turisták hatására a helyi közösség kivitelezi a változásokat, vagy a turistákból lett helyiek, kiköltözők, bebírók stb. alakítják át a lokalitást és

gyakran a helyi közösséget is. Harmadik variációként felmerül, hogy a két csoport együttműködve teremti meg az új hagyományokat (vö. Puczkó és Rácz 2001). Egy biztos: nem lehet többé statikus, „igazi”, vagy egyetlen „autentikus” kultúráról beszélni (vö. Hobsbawm – Ranger 1983).

A hagyományalkotás társadalmi konstrukciójára és reflexivitására jó példát szolgáltat Robert C. Ulin bordói borról írott tanulmánya is, melyben a híres, legjobbak között számon tartott bordói bor márkanevévé válásának folyamatáról „rántja le a leplet”. A bordói bor kiemelkedése Ulin szerint „politikai és gazdasági eredetű, a hagyományalkotásra nyújt példát, amennyiben elleplezi a társadalmi és kulturális mozzanatokot a bor természetes minőségében” (Ulin 2006: 147–161).

Számos magyarországi kutatás is beszámol a beköltözők hagyományteremtési és turizmuszervezői tevékenységéről: ilyen például a Szijártó, Bódi, Pulay, Márkus stb. tanulmányaiban bemutatott Káli-medencében zajlott vizsgálat (Fejős – Szijártó 2002; Szijártó 2008). A szerzők bemutatják, hogy a turisztikai régió kialakulása akkor vette kezdetét, amikor az 1980-as években turistaként érkező városi értelmiség először „birtokba vette a helyet”: azaz megvásárolta a házakat, majd barátokat, újabb beköltözőket csábított a Káli-medencébe. Megkezdődött a házak „visszarégiesítése”, majd a beköltözők „nyomást gyakoroltak” a helyiekre ugyanezen célból. A jobb érdekérvényesítés céljából a bírók közül jó páran például önkormányzati képviselői helyeket is szereztek, így a falukép formálásán túl átvették a közösség-szervező (pl. Anna-napi vásár, Káli Híradó szerkesztése) szerepet is (Bódi 2002). A táj- és hagyományteremtés sikeresnek bizonyult, hiszen ismertté és látogatottá vált a térség a Kapolcsi Napok rendezvény révén.

III. Turizmus és kooperáció

A táj- és hagyományteremtés sokszereplős kollektív folyamat, a kooperáció különböző szintjeit igényli. Meg kell állapodni a településeknek egymással a hagyományok elosztásában, a programok egyeztetésében, mivel a falvak önmagukban túl kicsik ahhoz, hogy elegendő számú turistát vonzzanak magukhoz – azaz az imázst térségi szinten kell előállítani és fenntartani. Az egyes településeknek meg kell osztaniuk azokon a termékeken és hagyományokon, amelyek a térség markerei. Ez nem megy konfliktusok nélkül. A szatmári térség első számú turisztikai védjegyének például az itt őshonos szilva és az ehhez kapcsolódó számtalan termék (lekvár, pálinka, sütemények), illetve az ezekre felfűződő hagyományok (szilvaverés, lekvár- és pálinkafőzés) számítanak. Szatmáregresen, a fesztiválsorozat egyik jelentős színhelyén rendeztek először szilvalekvárfőző versenyt: ezzel a legismertebb marker „elkelt”, a többi résztvevő településnek valami más, kevésbé ismert dologgal kellett előrukolnia. Éveken keresztül zajlott a harc a települések között a fesztiválnapok elosztásáért is, hiszen a hétvégék a legértékesebbek, ilyenkor a látogatók száma többszöröse a hét közben megtartott programokon részt vevőkéhez képest. Konfliktusforrás

akad tehát bőven. A települések bizonyos szinten mégis saját érdekeik háttérbe szorítására, és az egymással való kooperálásra kényszerülnek annak érdekében, hogy turisztikai térségként tudjanak közösen megjelenni.

De nemcsak a települési vezetők között szükséges az együttműködés. Településen belül a vállalkozók között is folyamatos egyeztetés és alkalmazkodás szükséges, amit azok a szolgáltatók ismernek fel, akik már előrébb járnak a turizmusszervezésben. Ezek a vállalkozók már nemcsak egyszerűen kiadják házaikat épülethasznosítás céljából (mint oly sokan a faluturisztikai vállalkozók közül), hanem különböző egymással egyeztetett szolgáltatásokat, programokat is nyújtanak.

III.1. Térségi szintű kooperáció – avagy a turisztikai táj mint a kollektív bricolage terméke

Egy turisztikai táj létrehozása igen speciális termelői folyamat: a szereplők közötti kooperáció bizonyos ügyekben beláthatóan szükséges, ugyanakkor ezek az együttműködések legtöbbször ad hoc jellegűek: semmiképpen sem párosulnak egy előzetes, mindent átfogó stratégiai tervezéssel (szemben pl. egy autó vagy cipő gyártásával). Egy turisztikai táj vagy hagyomány tehát nincs pontosan előre megtervezve, nem léteznek, de nem is lehetnek minden szereplőre és termékre kiterjedően előre legyártott stratégiák. Különböző szereplők vannak bizonyos élethelyzetekben, akiknek a cselekvései, problémamegoldásai, innovációi összeadódnak, és ez alkotja majd a végső terméket. Ezt a részben tudatos, részben egyéni cselekvésekből összeálló sokszereplős alkotási folyamatot nevezem kollektív bricolage-nak.

A 'bricolage' fogalma eredetileg Claude Lévi-Strausstól (1966, id. Kuczi 2011) származik, magyarrá 'barkácsolás'-ként fordították: a természeti népeknél egy tárgy előállítására nagyban függ a környezetben fellelt alapanyagok formájától, jellegétől, szemben az ipari társadalmakkal, ahol egy termék gyártása szabványosított módon, a véletlen kiküszöbölésével zajlik. Kuczi Tibor szerint a „barkácsolás” fogalma nem korlátozható a természeti népekre, az ipari társadalmak bizonyos gazdasági cselekvéseinek megértéséhez is jól alkalmazható. A barkácsolást a racionális célkövető magatartással szemben az jellemzi, hogy a felhasznált eszközök együttesét az elérni kívánt célon kívül fellelhetőségük esetlegessége is meghatározza. Így a célkitűzés folyamatosan változik, a tevékenység előrehaladtával konkretizálódik. Az eszközök fellelhetőségének véletlenszerűségén kívül az időbeli esetlegesség is döntő: a barkácsolás típusú cselekvés esetében a véletlenül múlik, hogy melyik eszközt vagy információt találja meg előbb az egyén. A bricolage esetében még egy számunkra fontos szempontot említ a szerző: az egyének általában nem egyedül cselekszenek, hanem felhasználják a másoktól szerzett információkat, tanácsokat, segítségeket stb., melyek szintén esetlegesen állnak rendelkezésre, szemben a tervszerű, sztenderd módon előállított termékek gyártási gyakorlatával (Kuczi 2011: 110–114).

A bricolage bizonyos értelemben hasonlít a David Stark-féle innovációs elméletben leírtakhoz: a szerző egy amerikai filozófustól, John Dewey-től idéz, aki szerint

általában a dolgokat nem úgy találjuk fel, hogy világos helyzetekben találkozunk egy adott problémával. Többnyire inkább „problémás, zavaros, embert megpróbáló szituációk vannak, amikor a nehézség az egész helyzetünket meghatározza... amelyből megpróbálunk kiutat találni...” (Dewey 1933, id. Stark 2009: 15). Stark két innovációs helyzetet különböztet meg: az „egyszerű keresést” (*simple search*), amikor egy jól meghatározható problémához adott eszköztárból keresünk megoldást, és a Dewey által lefestett „kihívás” (*challenge situation*) helyzetét, amikor nem tudjuk igazán, hogy mit keresünk. E második eset jellemzése hasonlít J. A. Schumpeter definíciójához, aki hirtelen, lökészerű, spontán folyamatként írja le az innovációt (Schumpeter 2006). Sok termék, innováció esetében tehát, főként a kezdetekkor, nem lehet konkrét szükségletet vagy problémát megnevezni (Stark 2009: 15–16).

1. A kollektív bricolage térségi szinten a rendezvénysorozatban *részt vevő települések polgármesterei és a kulturális bróker*⁶ között is értelmezhető. A külső szakértő szerepe a szatmári kulturális és gasztronómiai rendezvénysorozat kitalálásában és a résztvevők koordinálásában (főként az első időszakban) a települési vezetők szerint nagyon nagy volt. A kulturális bróker jelentősége főként abban rejlik, hogy kívülállóként, Urryt idézve: „turistaszemmel” tudja szemlélni a térséget, fontos továbbá az a know-how és külső kapcsolatrendszer, amivel általában a képzett szakemberek rendelkeznek az idegenforgalom szervezése terén. Egyfajta közös gondolkodásnak nevezhető az a folyamat, melynek során a résztvevők (települési vezetők és a kulturális szakértő) közösen kitalálják a hagyományokat, melyek köré szervezhetőek a fesztiválok. A szakértő fejében átfogó vízió él az egész térségre vonatkozóan a különböző termékek és rendezvények kitalálásáról és piacra történő bevezetéséről. A helyi szereplők: polgármesterek, vállalkozók, lakosok stb. pedig nyilván egyéni és települési érdekeiket nézve egészen más szempontok szerint gondolkodnak.

2. A kollektív termelési folyamat értelmezhető továbbá a *vezetők és a lakosság viszonylatában* is. Számos interjúban beszámoltak az érintettek: szervezők, polgármesterek arról, hogy komoly harcot kell vívniuk a lakossággal annak érdekében, hogy elfogadtassák az újra felélesztett vagy teremtett hagyományok útján megkreált imázst (fesztiválok, gasztronómiai események stb.), amely a turisták elvárásait (autenticitás, „falusi idill”, „romlatlan természet”, „népi kultúra”) szolgálja ki. Általános dilemma a vezetők számára, hogyan feleljenek meg a helyiek elvárásainak is, miközben a rendezvényeket elsősorban a látogatók ízlésének megfelelően kellene megszervezni a település jó hírének kialakítása és megőrzése érdekében. A településvezetők nyilvánvalóan nem mehetnek homlokegyenest a település akaratával szembe, hiszen egyrészt meg kell nyerni a lakosokat arra, hogy részt vállaljanak a falu imázsának kialakításában, fenntartásában, másrészt egy polgármester csak akkor

6 A 'culture/cultural broker' kifejezés a 19. századból, az antropológia területéről ismert, alapvetően két kultúra közötti közvetítőt jelöl, aki általában egy harmadik csoportból jön, éppen ezért „kivülálló” is. <http://culturalbroker.blogspot.com/2008/03/what-is-cultural-broker.html>

tudja végezni a munkáját, ha a lakosok elfogadják őt, és segítik munkáját. Így nagyon nehéz megtalálni az egyensúlyt, amennyiben pedig ez nem sikerül, az a fesztiválok márkásításban már elért eredményeinek lerombolásához is vezethet. (Rengeteg példát lehetne itt felsorolni: lásd pl. Bódi Jenő és Járosi Katalin Nagyszakácsiról írott tanulmányát [2008].) Ami tehát végeredményként megvalósul, az rengeteg kompromisszum eredménye, de megalkotott terminusunkat használva úgy is mondhatjuk: egyfajta kollektív bricolage, amely ugyan senkinek sem tükrözi pontosan az elképzeléseit, de mindenkiéből tartalmaz elemeket.

A kulturális bróker és a polgármesterek közös terméke: a Szatmári Fesztivál

Egy turisztikai desztináció megismertetésének kiváló eszköze a fesztiválrendezés: az általam vizsgált Szatmári Fesztivál a közösségközpontú rendezvények közé tartozik, ahol (szemben a turistaközpontú fesztiválokkal) elsődlegesen a kultúra közvetítése a deklarált cél. Az ilyen típusú rendezvények jellemzői – melyeket Melanie Smith leírt – erre az egymáshoz lazán kapcsolódó települési rendezvénysorozatra is igazak: a feszültség, amely abból ered, hogy a lakosság, avagy a turisták számára pozicionálják a rendezvényeket, illetve a forrásokért zajló harc alapvetően meghatározó, és folyamatosan fenyegeti a fesztiválok következő évi megrendezésének esélyét (lásd Smith 2009: 25–26).

Ugyan a Szatmári Fesztivál menedzsmentje alapvetően helyi illetőségű, az ötletadó, fő imázsalkotó szakértő (kulturális bróker) kívülről jött: egy Nyíregyházi Főiskolán dolgozó egyetemi tanár volt az, aki elkezdte a turizmus megszervezését a szatmári és a beregi vidéken az 1990-es évek elején. A fesztivál alapkonceptiója az volt, hogy: (1) a rendezvényeket mindig azonos helyen és időben tartsák (hogy jól azonosíthatók legyen a településekkel), (2) egyhetes egybefüggő fesztiválsorozatot alkossanak (hogy a térségbe látogatók számára elég programot nyújtsanak), (3) a turistáknak, és ne a falusiaknak szóljon.

A felfutás szakasza – „első körösök”

Eleinte szűk volt a résztvevők köre: hat faluból állt az alapmag, de a három legaktívabb, leginkább fogékony polgármester által vezetett településen kezdődött meg a közös név zászlaja alatt a rendezvénysorozat. Túrbeccsén már létező hagyományra lehetett építeni (Halászléféőző Fesztivál), Szatmáregres számára elsőként találták ki a szilvalekvárfőzést, Szenkementén pedig egy hagyományos vásár megtartását gondolták ki népi színjátszással egybekötve. Ezt a három települést nevezem „első körösöknek” (bizonyos értelemben ehhez a körhöz tartozik majd a később bekapcsolódó Szamosköze is), amelyek az induló fesztiválkör legaktívabb településeinek tekinthetők a mai napig: 2011-ben gyakorlatilag az összes résztvevő közül (a kistérségi központ kivételével) csak ők tudták megtartani rendezvényüket. Az első körösök a „közösségközpontú” fesztiválok közül azok közé tartoznak, ahol

a vezetők elfogadták a szakértő alapkoncepcióját, és többé-kevésbé tartották is magukat ahhoz.

„[...] Én nem akarok falusnak fesztivált rendezni, azokat majd május 1-jén meghívjuk [...]. Én a turistákat akarom kiszolgálni ezen a napon, ők pedig azt mondják, hogy nekik ne hangoskodjon a Republic, azt ráér Pesten is meghallgatni már. Most ő itt, ebbe akar belebovólni (a fesztiválba).” (Szatmáregres polgármestere, 2012)

„Tehát ő (a szenkementi volt polgármester, a vásár megalapítója) alkotott egy valamit a szilvára, levédte stb., tehát ő nagyon ügyesen menedzselte ezt a dolgot, és a nagyvásár, az a mai napig a legértékesebb. Az egyik olyan kis masszív rendezvénye ennek az egész térségnek, amit, ha megkérdezik, szerintem azt tudják a leginkább. És ez még úgy is igaz, hogy nem nagyon csempészett bele gagyit, vagy olyan zenekarokat, aki ilyen Korda Gyuri, meg mit tudom én.” (Szamosmente polgármestere, 2012)

Az első körösök tehát azok a résztvevők, akik a külső szakértő tanácsait megfogadva próbáltak megfelelni a „turistatekintet” elvárásainak. Leginkább e négy rendezvény során sikerült a kulturális bróker elképzeléseit összehozni a polgármesterekével. A „kollektív bricolage” létrejöttével azonban itt sem valósultak meg maradéktalanul egyik fél elképzelései sem, hiszen a polgármesterek közül páran maguk is bevállalták, kellett kisebb kompromisszumokat kötni (többnyire a település lakosainak kedvéért).

A kiteljesedés és túlburjánzás szakasza – „második körösök”

A fesztivál kezdeti sikerein felbuzdulva egyre több település igyekezett beszállni az együttműködésbe, szeretett volna magának rendezvényt. A 2000-es évek elején egyhetes lett a fesztivál, a turisztikai szakértő szerint igazából innentől számítható igazán a fesztivál kezdete, hiszen ekkorra állt össze a kívánt cél, az egyhetes program. A kulturális bróker szerint ugyan mindegyik kezdetben belépő település esetében sikeres volt a tájhoz köthető hagyományok megalkotása – hiszen a határmelléki dió (M10-es) is szerte földön ismert, valamint a tiszabokrosi kőttes rétesnek is van hagyománya a térségben –, mégsem lett ezekből hosszú távon fenntartható program. A hagyományteremtés során cél volt, hogy egy-egy rendezvény ne csupán egy produktum köré épüljön, hanem hogy minél több kapcsolódó terméket megismertessenek és bevezessenek a piacra. A kezdeti sikeres ötletek – mint például a Guinness-rekord felállítás a világ leghosszabb, 30 méteres diós bejlijével, amihez még egy süttö vonatot is építettek – azonban egy-két év alatt kifűjtak.

A második körösök közül pedig többekkel már a kezdetekkor sem „sikerült megértetni”, hogy a falunapot és a turistáknak szóló fesztivált szét kell választani.

„[...] Az első nagy buktám az volt, amikor nem bírtam már a polgármesterekkel, és ha ma megnéz egy fesztivált, akkor minden fesztiválnak a fő attrakciója, az a sztárvendég. Amikor Határmellék elkezdte – ahol én díszpolgár vagyok, és nagyon jóban vagyok a polgármesterrel –, és nem győztem meg, hogy ne hozza el Lagzi Lajcsit. De ha a közönségnek az kell! Mondom, ez igaz, hogy szívesen hallgatja a falusi közönség, de a te feladatod, hozd

el Falunapra, mit bánom én! De a Diófesztiválra ne, mert a Diófesztiválnak a dióról kell szólni!” (kulturális bróker, a fesztivál kitalálója: 2011)

Határmelléken a település minden egyes lakója kapott 500 forintot: „Azért, hogy szórakozzanak. Ezzel akarjuk pótolni, mert azelőtt, mit tudom én, május 1-jén csináltunk falunapot, aztán akkor főztünk, ingyen ettek-ittak. Na most ezzel akarjuk ellensúlyozni, hogy most már azt nem csinálunk emiatt. Tehát így kompenzáljuk a lakosságot. [...]” (Határmellék polgármestere, 2012)

Határmelléken, de említhetnénk Tiszabokrost is, alapvetően a lakosság érdekei kerültek előtérbe. A kollektív bricolage során a kulturális bróker elképzelései kevésbé tudtak artikulálódni, hiszen nem sikerült az alapvető koncepciót sem elfogadtatni a polgármesterekkel. A 2000-es évek végére pedig a helyzet a következőképpen alakult: a részt vevő települések száma tíz fölé emelkedett, melynek eredményeként hosszan elhúzódó rendezvénysorozat, lazán kapcsolódó programok jellemezték a fesztivált, melyek közé egyre több olyan résztvevő is bekerült, amelyik nem tudta vagy akarta elsajátítani és megvalósítani az alapelveket.

A megtorpanás és szelekció szakasza – „kiesők”

2008-ban fogalmazta meg a túrbecsei polgármester a minőségbiztosítás gondolatát: „*ki kellene végre találni, hogy ki használhassa a Szatmári Fesztivál nevet*”: például a sátrak egységesen csak természetes anyagból készülhetnek (fa, nád), ne lehessen „bóvli” termékeket és szolgáltatásokat (műanyag játékok, vattacukor, ugrálóvár stb.) beengedi, csak „hagyományosakat”. A minőségbiztosítás a mai napig nem valósult meg, az azonban elgondolkodtató, hogy a résztvevők maguk is érezték, hogy baj van, és megtorpantak: nem az eredetileg elképzelt irányba haladnak, és a sok színvonalatlan program a nívósabb rendezvények hírére is rontja. A helyzet a szakértő szerint is az elmúlt 2-3 évben vált igazán súlyossá. 2011 volt a vízváltás az elmúlt 10 év során, hiszen ekkor a kezdő csapatból csupán négyen (valamint a később csatlakozó, lazán kapcsolódók közül Szamosköze) tudták megrendezni a programjukat. A kieső településeknek a pénzhiányra hivatkozva nem sikerült megtartani a rendezvényüket.

A végeredmény: az „első körösöknek” nevezettek maradtak bent, míg a „második körösök” többsége kiszelektálódott. Ez arra enged következtetni, hogy azok bizonyultak sikeresebbnek, akiknek valóban sikerült a turisták tekintetéhez igazítani a rendezvényüket, a kollektív bricolage során képesek voltak valami olyasmit teremteni, ami a látogatók számára is érdekes. Ezt támasztja alá az a megfigyelés (és adatfelvételeim eredményei), amely a bennmaradókra érvényes: nemcsak a szomszéd falvak lakosai látogatják a rendezvényeiket, hanem viszonylag nagy számban vonzóttak más településekről is (főként a környező nagyvárosokból és Budapestről) látogatókat. Erre példa az alábbiakban bemutatott szamosközi fesztivál is.

III.2. A polgármester és a lakosok érték- és érdekegyeztetése – a Szamosközi Világzenei Fesztivál

A világzenei fesztivált 2011-ben hatodszorra tartották meg a térségi rendezvényekhez képest igen nagy látogatottsággal és jó visszhanggal. Az első rendezvényt a település névéről ismert pálinkafőző cég tulajdonosai szervezték: ez még nem a faluról, hanem teljes egészében a főzderől szólt. A fesztivál és a település ismertsége is a pálinkafőzdeinek köszönhető, amelyet egy a településről elszármazott világlátott férfi egyetemi barátaival közösen alapított.

Majd amikor az egyik budapesti származású alapító tulajdonost megválasztották polgármesternek, megkezdődött a fesztivál és a település imázsának komolyabb tervezése. (Ekkorra a férfi már kiszállt a főzde igazgatásából.) A férfi és a településre leköltözött baráti kör tagjai nagy kedvvel és rengeteg tervvel vágtak neki a falu vezetési feladatainak. A fesztiválszervezést is a kis baráti társaság által alapított egyesület végzi: kapcsolataikat bevetve, szponzorok segítségével évről évre igen jó nevű előadókat sikerül lecsábítaniuk a településre. A fesztivál a sikereit tehát a kívülről jött, tanult emberek know-how-jának és kapcsolatainak köszönheti.

„[...] Hihetetlen jó kapcsolatrendszere van, ugyanis Kati mindig a turizmusban dolgozott. [...] Azokkal a blogírókkal tart kapcsolatot, akiket tényleg olvasnak, mint a Fűszeres Eszter... Tehát ezt a gasztrós vonalat nagyon erősen tudja vinni. És egyszerűen tud kommunikálni... [...]” (Kálmán: vendégfogadó, 2011)

A fentiekben jellemzett turisztikai szakértő például képes volt felismerni a fogyasztói igényeket és ehhez igazítani a kínálatot. Megvoltak azok a „közösségből kifelé mutató” kapcsolatai „gyenge kötése”, melyek egy zárt közösség határait átszelve más társadalmi körökhöz vezetnek (Granovetter 1973), és amelyek a turisztikai termékek és szolgáltatások értékesítéséhez is elengedhetetlenül fontosak.

Terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a környék polgármesterei és más turisztikában érdekelt felek is egybehangzóan elismerik, hogy a – szenkementi vásár mellett – a világzenei fesztivál esetében sikerült legjobban megvalósítani azokat az elveket, értékeket, melyeket a Szatmári Fesztiválnak is képviselnie kellene. A jó reklámnak és a színvonalas programoknak köszönhetően nemcsak a környékbeli települések lakosai látogatják a rendezvényt, hanem egészen távoli helyekről is sokan eljönnek a rendezvény kedvéért.

Témánk szempontjából azonban a szamosközi eset érdekességét a kívülről jött polgármester személyének, hagyományteremtő törekvéseinek elfogadási folyamata jelenti. Az elmúlt 4-5 év távlatából, kívülről szemlélve az eseményeket, elmondható, hogy egy kétirányú csiszolódási folyamatról van szó a falu lakosai és a vezetőség között. Mindkét fél alakult a másikhoz, azaz mindegyik oldal esetében változások mentek végbe az értékrendet illetően. Eleinte sok sűrűlódás volt, hiszen a települési vezető és baráti köre civil szervezetük keretein belül sok programmal, akcióval próbálkozott, amely nemtetszésre vagy érdektelenségre talált a falusiak körében. A civil szervezet időközönként tartott például természetfilm-vetítést a kultúrház-

ban, amit csak a betelepülők látogattak. Itt utalnék a többek által leírt jelenségre, miszerint a falura látogató vagy kiköltöző értelmiség „romantikusan rácsodálkozik” (lásd pl. MacCannell 1973; Bausinger 1995 stb.) a vidéki tájra, az ott élő emberekre és az őket körülvevő természetre. Mindez azonban a helyiek számára nem újdonság, és nem képvisel különleges értéket számukra. Ezt a jelenséget kutatási eredményeim is alátámasztják. Az értelmiségi kör tagjai közül többen csalódottságuknak adtak hangot, amiért lelkesedésüket, ötleteiket nem úgy fogadták a helyiek, ahogyan azt ők elvárták volna – nem értékelték kellőképpen azt a sok erőfeszítést sem, amit az egyesület tagjai pályázatokra, fesztiválszervezésre, turizmusfejlesztésre fordítottak.

Szamosközén a fesztivál szervezését is értetlenség kísérte eleinte: a polgármester példaként említette, hogy az első rendezvények egyikén kitalálták, szekereztetni kellene a látogatókat a településen és környékén. Akit megkérdeztek, hogy vállalná-e, felháborodva válaszolta, hogy „egy városi biztosan nem ülne rá egy koszos szénásszekérre”. Miután sikerült rábeszélni az illetőt, hogy vállalja, és kiderült, hogy a szekerezés nagy népszerűségnek örvend, a következő évben már nem volt probléma embert találni a feladatra.

Itt is érvényesült tehát, ami oly sok helyen: a település vezetőjének is számos kompromisszumot meg kellett hozni annak érdekében, hogy a helyiek elfogadják őt és az általa képviselt értékeket, többek között a fesztivált is. Szembesült vele, hogy néhány dolgot egyáltalán nem, vagy csak másként lehet véghezvinni abból, amit szeretett volna elérni, de elmondása szerint azért a helyiek is sok mindent beláttak az ő általa képviselt értékeket illetően. Két évvel ezelőtt magam is tanúja voltam egy sikeres, a civil szervezet által kezdeményezett akciónak: az egyesület tagjai több helyi lakossal együtt önkéntes munkaként végezték az iskolapadok és székek festését. Egyfajta balanszírozás zajlik a felek között:

„A jegyet még emeltük is, mert tavaly 600 forint volt a napijegy (a fesztiválon). Én egyébként nem akartam, mert tudtam, hogy én akkor itt a helyiekkel szemben teszem. Én, mint polgármester, szembekerülök a kiskeresetű emberekkel. [...] De mondjuk Kati meg Menyhért, akik most sokat segítettek a fesztiválban (egyesületi tagok), ők kifejezetten akartak emelni, mert az nonszensz, hogy egy ugrálóvár 5 percért 500 forint, egy fesztiválra egy napi belépő az nem lehet 800 legalább. [...] Igen, de most meg már jön a szomszéd falu, hogy nehogy már, ne! Tehát ez borzasztó. Ez a mindenki a mindenkinek a valakije, és akkor az ember elkezd így olvadni az érveivel... [...]” (Szamosköze polgármestere, 2011)

A polgármester állítása szerint az elfogadási, összecsiszolódási folyamatban sokat segítenek a lakosság életére és anyagi helyzetére kiható pozitív tendenciák: évről évre nő a település ismertsége, a látogatók száma, és ehhez kapcsolódóan az időszakos munkák lehetősége.

„[...] Én próbálok úgy, hogy mit tudom én, mások is valamilyen szinten részesüljenek abból, hogyha nekem vendégem van. Tehát régebben sokszor hoztam takarítónőt, aztán ha főzni kellett, akkor másokkal főztem, nem én. [...] És azért, aki főz, az gyakorlatilag van, amikor többet keres, mint én. [...] Van, aki mondjuk a fánkot jól süti, és akkor ő fánksütő

ember, ha kell fánkot sütni. Van, aki a töltött káposztát tudja jól csinálni. Mindenre van ember, megcsinálják...[...].” (Kálmán: vendégfogadó, 2011)

Belátható, hogy egy „közösségközpontú” fesztivált nem lehet megtartani lakossági támogatás nélkül. A szakértők vagy a vezetők bármennyire határozottan képviselik – gyakran absztrakt, víziószerű – elképzeléseiket arról, hogy „mi kell a turistáknak”, ezeket valahogyan el kell fogadtatni a helyi közösséggel. Az érdekek közelítésére van szükség, egyébként a polgármesternek, szakértőnek távoznia kell a posztjáról (erre több példát is találtam a térségben). A szamosközi fesztivál jó példa arra, hogy a kollektív bricolage során a végeredmény menet közben formálódik, a kimenetelt nem lehet pontosan előre megtervezni (lásd pl. a helyi közönség reakciói, részvételi hajlandósága). Olyan közösen előállított turisztikai termékről van ugyanis szó, amelynek végső formáját a vezetők és szakértők ötletei, valamint a lakosság különböző érdekei és értékei, egyéni hozzájárulásai alakították ki.

III.3. Turisztikai termék előállítása települési szinten – vállalkozói együttműködések Túrbeccsén

Ahhoz, hogy egy térséget „értékesítsenek”, azaz tőkét kovácsoljanak a természeti, kulturális látnivalókból és adottságokból, az ott élő lakosság együttműködésére szükség van, ugyanakkor csak viszonylag kevés ember részesül közvetlenül az előnyökből. Itt nemcsak konkrét ügyekről van szó, mint például a fentiekben elemzett fesztiválok megszervezése és lebonyolítása, hanem olyan nehezebben megfogható és kiadható feladatokról is, mint például a rendezett falukép kialakítása, az idegekkel szembeni vendégszeretet „színpadi” kinyilvánítása (azaz a táj és a környezet turisták szeméhez igazításáról). Ezek az ügyek az összes helyi lakos együttműködését, egyfajta „összjátékát” igénylik, azaz kollektív cselekvésekről van szó.

Az együttműködés során kollektív jószág jön létre, amelynek hasznából bizonyos szinten mindenki részesül: a létrejövő „közjószágot” – például a szép település látványát – az egész falu élvezi. Ugyanakkor magánjószágként, pénzben is realizálódó haszon keveseknek jut: a vendéglátóhelyek tulajdonosainak, a kiegészítő szolgáltatások működtetőinek. A turisztikai arculat megteremtése és fenntartása ezért nem könnyű, hiszen a nagy többség nem motivált a kollektív cselekvésben. Olson szerint⁷ az emberek akkor hajlandóak a közös ügy érdekében tenni valamit, ha kisebb csoportokban cselekszenek, ahol hatnak a társadalmi szelektív ösztönzők (pl. társadalmi normák, szokások, pletykák, vagy kiközösítés stb.), míg a nagyobb csoportban intézményesített szankciók (pl. pénzbírság) szükségesek ehhez (Olson 2006). Elster pedig az egyéneket belülről szabályozó normákat és az erkölcsöt nevezi meg megoldásként a kollektív cselekvés paradoxonjának feloldására (Elster 1995).

⁷ A különbség a felvázolt helyzet és a kollektív cselekvés problematikája között az, hogy jelen esetben vannak érdekelttek és kevésbé érdekelték a szereplők között. Ugyanakkor a modell megállja a helyét példám esetében, mert a teljes lakossághoz képest igen kevesek közvetlenül érdekelték a kollektív cselekvésben, viszont csak sok ember közreműködésével jöhet létre a közjószág.

Az alábbiakban a kollektív bricolage talán legkevésbé tudatos formáját, a vállalkozói együttműködések révén létrejövő turisztikai termékek formálódását vizsgálom. Ezek a mikrokooperációk elsősorban nem magasztos értékek (pl. a település hírneve), hanem egyéni érdekek mentén jönnek létre és bomlanak fel, ha a piac úgy diktálja. A különböző egyéni és kollektív cselekvések következtében, mintegy nem szándékolt következményként jön létre a település mint turisztikai termék (falukép, szolgáltatások, vendégszeretet stb.), amivel az ideérkező vendégek találkozhatnak.

Változó piaci együttműködések és szabályozási környezet

A kollektív cselekvés formálódása a 2006–2007-es kutatásunk során jól kirajzolódott a túrbecsei vendégfogadók körében; néhányan közülük már a kezdetekkor felismerték: ha összehangolják tevékenységüket, jobban boldogulnak. Az alapmagot három-négy szállásadó jelenti, ők a kezdetektől fogva együttműködnek (például közösen pályáztak vendégházuk felépítésére), és bár alapvető dolgokban azóta is összetartanak, problémák és konfliktusok akadnak bőven. A néhány évvel ezelőtt az együttműködésről még lelkesen beszámoló vendéglátók 2012-ben már borúsabb képet festettek. A probléma abban gyökerezik, hogy míg a piaci kínálat egyre bővül, azaz egyre több szállásadó jelenik meg a településen (jelenleg már 10 van a 800 fő alatti faluban), addig a vendégek száma a gazdasági válság hatására csökkent. A szereplők ki-be lépnek az üzletágba, így a piac instabil, aminek következtében a szabályozó környezet sem tud stabilizálódni (Fligstein – Dauter 2007). Kuczi Tibor és Tóth Lilla az építőipari piacot vizsgálva az informális szabályozás (a szereplők közötti mikrostruktúrák) azon aspektusát emelik ki, hogy a tranzakciók nem egy eleve meglévő kapcsolatrendszerben formálódnak ki. A szereplők (eladók, vevők, kooperálók, alvállalkozók stb.) a tranzakciók során tapasztalatokat szereznek egymásról, és ezek fényében szelektálnak, hogy kivel működjenek együtt. A szerzőpáros megállapítása szerint létezik egyfajta homogenizációs folyamat, azaz az egymáshoz hasonló (pl. közös értékeket vallók) inkább hajlamosak együttműködni a későbbiek során. Ez főként a nehéz gazdasági helyzetekben igaz, amikor az amúgy is csökkenő megrendelések mellett nem engedhetik meg maguknak a szereplők a bizalommal való visszaélésből származó bevételkieséseket (Kuczi – Tóth 2012).

A piaci szereplők körének bővülésével és az együttműködés közben felhalmozódott tapasztalatok alapján a túrbecsei vállalkozók körében is szelekció ment végbe. Mind a kenyérlángossütést, mind például a sporteszközök kölcsönadását (melyek 2005-ös vizsgálatunk során még működő mechanizmusok voltak) az informális megegyezések, szívességi csereviszonyok helyett a nyers (értsd: szabályszegő) piaci magatartás kezdte el uralni. A történet úgy kezdődött, hogy fölélesztettek egy régi hagyományt: helyi specialitásnak számító, szabadtéri kemencében sült kenyérlángost készítettek a vendégeknek.

„Szenkementére való, aki rakta. Elmentem, és megnéztem vagy ötöt, vagy öt emberrel is beszéltem. Anyu mondta, hogy milyennek kell lenni. Mindenkitől megkérdeztem, hogy' rakja. Volt, aki mondta, hogy kilenc zsák cement meg mennyi mész. Mondom, mit akar itt, betonbunkert? Nekem nem kell! Mindenképpen az, hogy sárból legyen, sárral legyen kitapasztva. Szedtünk ösz-

sze régi piros téglákat, vagy száz helyről. Az idősek tudják, hogy mivel kell, hogy milyen szerepe van. [...] Az sem mindegy, hogy mivel fűtesz [...].” (Ilka: vendégfogadó, Túrbecse 2006)

Az ötletre jól reagált a kereslet, ami azt eredményezte, hogy a túrbecsei vendéglátók sorra építették a kemencéket és ráálltak a lángossütésre, így a 2000-es évek közepére már 4-5-en is kínálták ezt a szolgáltatást. A lángossal elsősorban a település fő látványosságához, a vízimalomhoz nagy számban érkező turistákat célozták meg. Az elsőként induló két vállalkozó megegyezett: felosztották egymás között a hétvégéket, ami mindkét fél számára gyümölcsöző együttműködés volt.

„[...]Na, én kitaláltam azt, hogy akkor csináljuk úgy, hogy egyik hétvégén ők, a másik hétvégén meg mi [sütünk kenyérlángost]. És ez így be is jött. Egyik hétvégén ők, egy az, hogy pihenni is jó volt, mert azért nem egyszerű két mázsa lisztet egy hétvégén két kézzel bedagasztani, mert olyan is volt. Hogy két nap alatt 70 kenyeret meg 100-valahány lángost adtunk el. Tehát így beosztva ez mind a kettőnknek szerintem anyagilag is tökéletes volt, meg a pihenés szempontjából is.” (Anita: vendégfogadó, Túrbecse, 2012)

A később bekapcsolódók azonban már nem voltak hajlandók kooperálni. Ezt azért tehették meg, mert helyzeti előnyük volt: közelebb voltak a vízimalomhoz, így a látogatók tőlük vásároltak. Míg a kicsit távolabb (1-2 perc séta), de egy utcában lakók (tehát azonos helyzetűek) meg tudtak egyezni, a látványossághoz közelebb működő, újonnan piacra lépő szolgáltatók az előnyüket nem voltak hajlandók feladni, és kiszorították a messzebb eső versenytársakat. A kooperáció „csúfos” véget ért a szereplők szerint:

„[...] És olyan is volt, hogy Krisztinek a férje, meg Klárka a vízimalomnál – pont tele volt csoporttal – ott vívtak a lángos- meg a kenyérvásárlókért, a polgármester asszonyt kellett kihívni, hogy tegyen igazságot. Úgyhogy volt itt ebből [...]”. (Anita: vendégfogadó, Túrbecse, 2012).

A végeredmény az lett, hogy ma már csak egy a malomhoz legközelebb eső szolgáltató árul kenyérlángost, a többiek csak saját vendégeiknek, vagy kifejezetten megrendelésre sütnek. Az együttműködés tehát addig tartott, amíg a hasonló helyzetű és gondolkodású szolgáltatók meg tudtak egyezni, de amint egyre több, különböző helyzetű szereplő lépett be piacra, az informális szabályokon nyugvó kooperáció felbomlott; a legelőnyösebb helyzetben lévő vállalkozó kiszorította a többieket. A piac instabilitását elősegítette továbbá az is, hogy mindenki ugyanazt a szolgáltatást nyújtotta, ahelyett, hogy valamilyen kiegészítő tevékenységet talált volna ki, ami adott esetben növelhette is volna mindegyik résztvevő forgalmát (Fligstein – Dauter 2007). A sporteszközök kölcsönzésével kapcsolatosan is hasonló helyzet alakult ki: korábban csere- és szívességi elven átengedte az egyik vállalkozó a biciklijait a másíknak, ha történetesen az ő vendégei igényelték. Ma viszont az egyik vendégfogadós monopolizálta a piacot, pénzért ad bárbe bicikliket, és mindenki hozzá irányítja a vendégeit: „ez így tisztább”.

A kollektív cselekvést ösztönző tényezők a túrbecsei vállalkozók körében

A fentebb bemutatott esetből nem következik, hogy a kooperáció eleve kudarcra ítélt. A kollektív cselekvés formálódásakor érdemes megvizsgálni, hogy van-e lehe-

tőség a játékszabályok betartására, és ha igen, hogyan érik el az érintettek (azaz az informális szabályozási környezet hogyan alakul). Túrbecsén a legfontosabb, a vállalkozók által közösen elismert szabályok a következők: a tisztességes verseny és a tiszta, turistákat csalogató táj megőrzése.

1. A társadalmi szelektív ösztönzők (Olson 2006) egyik jól azonosítható válfaja a túrbecsei vendégfogadók esetében: a *kiközösítés*. A szállásadók körében alapvető elv, hogy „vendéget elengedni nem lehet”: azaz, ha valaki szállást keres, és az adott vendégházban megtelek a helyek, a tulajdonos elirányítja egy másik szállásadóhoz. A szabályok betartását ennek az elvnek a segítségével érik el a vendégfogadók. Ha valaki nem tartja magát a tisztességes verseny hallgatolagos megállapodásához, ahhoz többet nem küldenek vendéget.

Túrbecsén az önkormányzatnak is fontos szerepe van a vendégek közvetítésében, hiszen több jelentős rendezvény megtartását is elnyerte már a település, amikor nagyszámú vendégsereget kellett elszállásolni. Az interjúk során egy – az egyébként legjelentősebb – szállástulajdonost említettek, akivel szemben többször is alkalmaztak már szankciót a többiek, ami viszont látványosabb: a polgármester sem küld hozzá vendéget még akkor sem, ha egyébként minden vendégház megtelik. A kiközösítést az érintett fél is érzi, és természetesen nagyon méltánytalannak találja.

A kiközösítést elszenvető fogadótulajdonos ugyan nem ért egyet az őt ért vádakkal, a többiek szerint azonban tisztességtelenül versenyez: sokáig spórolási szándékkal természetrombolást is végzett, a folyóba engedte a szennyvizet, és a vendéglátóságok szerint nagyon drágán nyújt rossz minőségű szolgáltatásokat, rontja a település hírnevét stb. A környezetszennyezés olyan vétség, amely viszonylag könnyen megszüntethető hivatali úton, ehhez nem volt szükség társadalmi nyomásra. A többi probléma esetében viszont a hivatal nyilvánvalóan nem léphet közbe, ott a piaci válaszokon kívül (vendégek visszajelzései, turisták elmaradása stb.) csak a közösségi szankciók működhetnek. Az egyik szállásadó elmondta, hogy abban viszont a település vendégfogadói megállapodtak (a polgármester nyomatékosította ezt a szabályt), hogy direkt rossz hírért kelteni senkinek sem szabad, ugyanis ez az egész település jó hírnevét rontaná.

A szállásadók egymás között tehát érvényesítenek bizonyos szankciókat, emellett a *kollektív cselekvés összehangolása* – egy külső irányító által – is megfigyelhető: vannak bizonyos szabályok, amelyeket be kell tartani, az egyéni cselekvések fölött állnak (jelen esetben a település hírnevének rontása).

2. Természetesen nemcsak negatív, hanem *pozitív szelektív ösztönzők* is léteznek. A hosszabb távon megtérülő szívességcserén alapuló együttműködésre példa Ilka története. A vendégfogadóst, aki büfét is működtet, és minden évben árulni szokott a település rendezvényein, az egyik kocsmá tulajdonosa megkérte, hogy ne költözzön ki a standjával a tavalyi fesztiválra, és engedje át egyedül neki az italok árusítását, mert nagyon nagy bajban van, jelentős adósságot kell törlesztenie.

„Nem örültem a kérésnek, de azt mondtam, hogy belemegyek. Elég nagy bajban lehet, ha ilyet kér. Nem? Még én is lehetek ilyen helyzetben, akkor nekem lesz szükségem segítségre. Pedig elég nagy érvágás volt, számítottam erre...” (Ilka: vendégfogadó, Túrbecse, 2012)

A büfés tehát lemondott az igen jónak számító bevételről, annak reményében, hogy ha neki lesz szüksége segítségre, a coleman-i fogalommal élve, a szívességcserében rá kerül a sor és „beválthatja a váltóját” (Coleman 2006: 115–117). Rövidebb idő alatt megtérült az a szívességnek induló kooperáció, amikor Ilka a kemencében sült lángossal együtt a Mari néni által főzött lekvárt is értékesítette. Az eleinte szívességként induló értékesítésről később kiderült, hogy az üzlettel mindkét fél jól járt, az együttműködés következtében ugyanis a lángos és a lekvár is jobban fogyott.

IV. Összefoglalás

Tanulmányomban kísérletet teszek a turisztikai piac formálódásának és kooperációs folyamatainak gazdaságsszociológiai szempontú elemzésére, ezen belül is a társadalmi konstrukciójára helyezem a hangsúlyt.

Egy tájat vagy térséget, ugyanúgy, mint bármilyen más terméket, ki kell találni, meg kell alkotni, be kell vezetni a piacra és értékesíteni kell. Mégis nagyon különbözik ez a „folyamat” más termékek gyártásától: az előállítás kezdetén nincsenek sem a termelés, sem az értékesítést illetően átfogó stratégiák. A különböző cselekvéseket motiváló tényezők szereplőként eltérőek, így a termelt táj vagy hagyomány kollektív módon jön létre, amelynek végső formája azonban egyik szereplő számára sem ismeretes. A turisztikai brókerek feladata a térség (táj) kitalálása és menedzselése, de az ő koncepcióik sem tudnak teljes mértékben artikulálódni, hiszen az összes többi szereplő (polgármesterek, lakosság) hozzáteszi a saját elképzelését. Így a végeredmény csak utólag válik minden résztvevő számára világossá, akkor derül ki az is, hogy a termék sikeres lett-e vagy sem.

A kollektív tájtermelés folyamatát saját terepmunkám alapján három szinten mutatom be: (1) térségi együttműködésre példa a Szatmári Fesztivál, melynek alakulását a kulturális bróker és a települési vezetők kooperációja (egyezségei és súrlódásai) befolyásolja; (2) *egy település profilja és az ezzel szorosan összefüggő* Szamosmenti Világzenei Fesztivál formálódása egy kívülről jött települési vezető és civil szervezet, valamint a lakosok közös produktuma; az összecsiszolóási folyamat során mindenki enged valamennyit a saját elképzelésiből, és végezetül olyan termék jön létre, amely senkinek sem tükrözi egy az egyben az elképzeléseit, ám mindenki számára elfogadható; (3) *egy településen belül a turisztikai vállalkozók együttműködését* Túrbecse példáján mutatom be, ahol mikroszintű kooperációk jönnek létre és bomlanak fel éppen az adott környezeti kihívásokra válaszképpen, különböző szelektív ösztönzők révén.

ABSTRACT: In my study I try to present the touristic market creation and cooperative processes stressing the social construction of the touristic area. My basic theory is that creation of touristic products is different from other goods' production: the actors do not have clear conception of the final product at the beginning of the process. The actions motivated by variant factors are individually diverse so the touristic area or tradition created will be obvious also for the participators posterior. I use the concept of 'collective bricolage' to describe this process. I present the collective production of touristic area on three different levels: 1. I show a cooperation process within a touristic area by the help of the Szatmar Festival which is

influenced by the agreements and frictions between the cultural broker and the settlements' leaders. 2. The Szamosente World Music Festival gives an example of forming profile for a settlement. This festival is a common product of the settlement leaders and habitants: during the process everybody gives up a little and finally something is being created which differs from everybody's own conception. 3. On the third level I show touristic entrepreneurs cooperation within a settlement, where micro formations are created and disappeared by the environmental challenges and different selective incentives.

Irodalom

- Bausinger, H. (1995): *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest: Osiris–Századvég Kiadó.
- Bendix, R. (1997): *In Search of Authenticity: the Formation of Folklore Studies*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Bódi J. (2002): Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében. In Fejős Z. – Szijártó Zs. (szerk.): *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 22–40.
- Bódi J. (2007): Falu és turizmus: képek és gyakorlatok. In Kovács É. (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Budapest: Néprajzi Múzeum–PTE-BTK Kommunikáció és Médiatudományi Tanszék, 176–186.
- Cohen, E. (1996): The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings. In Apostolopoulos, Y. – Leivadi, S. – Yiannakis, A. (eds.): *The Sociology of Tourism*. London and New York: Routledge, 51–71.
- Cohen, E. (1988): *Contemporary Tourism. Diversity and Change. Tourism Social Sciences Series*. Oxford: Elsevier Ltd.
- Csita A. (2004): Reménykeltők. PhD-értekezés. Budapest: Corvinus Egyetem. Internetes elérhetőség: <http://www.lib.uni-corvinus.hu/phd.html>
- Doktoranduszok VIII. országos konferenciája. Konferenciakiadvány, CD-ROM. Szeged: SZTE TTK Természeti Földrajzi és Geoinformatikai Tanszék.
- Elster, J. (1995): *A társadalom fogaskerekei*. Budapest: Osiris Kiadó, 150–161.
- Fejős Z. (1998): „Hordák és alternatívok”? In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus, mint kulturális rendszer*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 5–9.
- Fligstein, N. – Dauter, L. (2007): The Sociology of Markets. *The Annual Review of Sociology*, 33: 105–128.
- Granovetter, M. (1973): The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78: 1360–1380.
- Hobsbawm, E. – Ranger, T. (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kovács T. (1998): Mi tekinthető vidéknek? *Gazdálkodás*, XLII (5): 39–48.
- Köstlin, K. (1996): Utazás, régiók, modernség. *Café Babel*, 22: 117–125.
- Kuczi T. (2000): Mi a falu? Kézirat.

- Kuczai T. (2011): *Kisvállalkozása és társadalmi környezet*. Budapest: Corvinus Egyetem (elektronikus publikáció).
- Kuczai T. – Tóth L. (2012): *A piac szabályozási környezete – a kapcsolatok dinamikája*. Budapest: Corvinus Egyetem (elektronikus publikáció).
- MacCannell (1973): *Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings*. *American Journal of Sociology*, 79 (3): 589–603. URL: <http://www.jstor.org/stable/2776259>. Accessed: 07/12/2011.
- MacCannell (1976): *The Tourist. A new Theory of the Leisure Class*. N. Y.: Schocken Books.
- Mormont, M. (1987): *Rural Nature, and Urban Natures*. *Sociologia Ruralis*, 27(1): 3–20.
- Nikitscher P. (2004): *Paradigmaváltás a kulturális földrajzban*. In *Táj, tér, tervezés*. Geográfus.
- Olson, M. (2006): *A kollektív cselekvés logikája*. In Lengyel Gy. – Szántó Z. (szerk.): *Gazdaság-szociológia*. Budapest: Aula Kiadó, 100–107.
- Puczko L. – Rác T. (2001): *A turizmus hatásai*. Budapest: Aula.
- Pulay G. (2002): „Leköltöztem vidékre”. In Fejős Z. – Szijártó Z. (szerk.): *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 40–55.
- Rác K. (2008): *Hátrányos helyzetű térség rejtett erőforrásokkal. Megélhetési stratégiák a Tiszaháton*. In Váradi Monika (szerk.): *Aprófalvak lépéskényszerben*. Budapest: Új Mandátum Kiadó–Jelenkutató Alapítvány, 292–333.
- Ritzer, G. (2004): *The McDonaldization of Society*. California: Sage Publication Ltd.
- Romány P. (1998): *Miért fontos a vidék? Gazdálkodás*, XLII, (5): 49–53.
- Schumpeter, J. A. (2006): *A gazdasági fejlődés alapjelensége*. In Lengyel Gy. – Szántó Z. (szerk.): *Gazdaság-szociológia*. Budapest: Aula Kiadó, 57–63.
- Smith, M. (2009): *Fesztiválok és konfliktus*. *Turizmus Bulletin*, XIII, (3): 23–29.
- Stark, D. (2009): *The Sense of Dissonance: Accounts of Worth in Economic Life*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Szijártó Zs. (2002): *Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai*. In Fejős Z. – Szijártó Zs. (szerk.): *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről*. Budapest: Néprajzi Múzeum, Tabula Könyvek, 7–22.
- Szijártó Zs. (2008): *A hely hatalma: lokális szcénák – globális folyamatok*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Szöllős P. (2005): *A turizmus társadalmi beágyazottsága*. PhD-értekezés. Budapest: Corvinus Egyetem.
- Ulin, R. C. (2006): *Hagyományalkotás és reprezentáció mint kulturális tőke*. In Lengyel Gy. – Szántó Z. (szerk.): *A délnyugat-francia borászat története*. In *Gazdaság-szociológia*. Budapest: Aula Kiadó, 147–160.
- Urry, J. (1990): *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage.

Online lét = egyedüllét?

Az internet hatása a társas kapcsolatokra¹

(szakirodalmi áttekintés)

Csüllög Krisztina

csullogkrisztina@gmail.com

Beérkezés: 2012. 05. 02.

Átdolgozott változat beérkezése: 2012. 10. 15.

Elfogadás: 2012. 10. 30.

ÖSSZEFOGLALÓ: Az internet társadalmi hatásairól több évtizede folyik a diskurzus. A terjedés kezdetén még gyakoriak voltak az új médium lehetséges hatásaival kapcsolatos szélsőségesen negatív vagy pozitív nézetek. A technológia szélesebb körben való elterjedésével párhuzamosan a 90-es évek közepétől ezeket az elmékedéseket felváltották az empirikus kutatások, melyek egyik fő kérdése az volt, hogy vajon az új kommunikációs technológia elősegíti vagy gátolja az emberi kapcsolatok fenntartását. Jelen tanulmány áttekinti a témával kapcsolatos főbb elméleteket, valamint a nemzetközi és hazai kutatási eredményeket.

KULCSSZAVAK: internet, társas kapcsolatok, kapcsolatháló, társadalmi tőke

Bevezető

Az új infokommunikációs technológiák terjedése és ennek társadalmi hatásai az utóbbi egy-két évtizedben élénken foglalkoztatták a társadalomkutatókat. Az internet megjelenésének kezdetén, amikor még csak találgatni lehetett a lehetséges hatások irányát és mértékét, gyakoriak voltak a szélsőségesen pozitív és negatív jóslatok egyaránt. Sokan éltették az új technológiát, mert azt hitték, ez gyógyírt jelent majd számos problémára, segít leküzdeni a földrajzi és társadalmi távolságokat, az információ szabad és decentralizált áramlásával erősíti a demokráciát. Mások attól féltek, hogy a digitális technológiák terjedésével tovább növekszik az individualizáció, a társadalom atomizálódása, az elmagányosodás, és az emberek a valóság helyett a kényelmesebb, jobban kontrollálható virtuális világ felé fordulnak.

Az új technológiák társadalmi hatásairól folyó diskurzus nem új keletű. Évszázados vita övezi azt a kérdést, hogy az olyan makroszintű társadalmi változások, mint a modernizáció, az iparosodás, a technológiai fejlődés hogyan hatnak a mikroszintű viszonyokra, közösségekre, személyközi kapcsolatokra. Ezt a kérdést nevezte Wellman (1979) a 70-es évek végén *közösségi kérdésnek* (*community question*), és ebbe a gondolatmenetbe ágyazta be később az internet társadalmi hatásaival kapcsolatos

1 A tanulmány részleteket tartalmaz a szerző *Kapcsolatok online és offline – Az internet és más infokommunikációs technológiák szerepe a privát kapcsolathálózatokban* című készülő PhD-disszertációjából.

nézeteket is (Wellman 1999, Wellman et al. 2003). A legkorábban kialakult irányzat (*community lost*) szerint a modernizációs folyamatok, a technológia fejlődése a közös normákon, szokásokon alapuló, területileg szerveződő hagyományos közösségek felbomlásához, személytelen és individualista társadalom kialakulásához vezetnek (Tönnies [1887] 1957; Durkheim [1893] 2001; Park 1925; Wirth [1938] 1973; Nisbet 1953). Ennek az ellenpólusát képezi az a 60-as években indult mozgalom (*community saved*), amely szerint a közösségek továbbra is élnek, hiszen az embereknek elemi szükségük van a szolidaritásra, a kölcsönös segítségnyújtásra és az informális társadalmi kontrollra (Tilly 1978; Greer 1962; Gans 1962). A harmadik irányzat (*community liberated*) – mely az előző kettő határmezsgyéjén fejlődött ki a 70-es években – hívei úgy látják, hogy a közösségek nem szűnnek ugyan meg, de átalakulnak: a hagyományos, területi elv helyett egyre inkább a közös érdeklődés és hitvallás alapján szerveződnek (Wellman 1979; Granovetter 1973; Fischer 1976).

A 80-as évekre a közösségek problémájának vitája lezárulni látszott, és az az egységes nézőpont alakult ki, hogy az ipusztindusztriális és a posztindusztriális társadalmakban a közösség továbbra is létezik, csak némiképpen átalakult (Fischer 1982). A családi és a lokális kapcsolatok továbbra is fontosak maradtak, a közösségi interakciók helyszíne azonban egyre inkább áttevődik a nyilvánosról a privát helyszínekre. A mai közösségek alapját már nem a szomszédság jelenti, hisz az embereknek több barátjuk van a szűkebb lakóhelyükön kívül, mint azon belül. A közösségek gyakran nem úgy jelennek meg, mint valódi csoportok, hanem mint lazán összetartott, elmosódott határokkal rendelkező kiterjedt hálózatok. Egy ilyen hálózat kedvező lehetőségeket biztosíthat az egyén számára, de együtt járhat egyfajta bizonytalanságérzéssel is. A lokális közösség tehát továbbra is fontos marad, de a teljes hálózatban a kapcsolatoknak csak egy elenyésző hányadát alkotja.

Wellman szerint a társadalom szerkezeti változása a csoport alapú szerveződésektől (*little boxes*) a „glokalizáció” át a *hálózati individualizmus* felé tendál (Wellman 1999; Wellman et al. 2003). A globalizáció² fokán az egyén még egyaránt kötődik a helyi csoportokhoz, közösségekhez, de a kapcsolatai már ezeken túlnyúlnak, globálisan is kiterjednek. A folyamat végén a lokális csoportok (család, szomszédság, munkahelyi kollektíva) szerepe elhanyagolhatóvá válik, az egyén lesz a kapcsolódások elsődleges egysége. Az egyének a családtól, lokális közösségektől független laza, sokrétű, egymást gyakran átfedő hálózatokhoz kapcsolódnak, melyekben a határok kevésbé élesek, és a hierarchia szerepe mérsékeltebb, mint a hagyományos közösségekben. Ezt a folyamatot segítik elő Wellman szerint az olyan technológiai fejlesztések is, mint a mobiltelefon, a hordozható számítógép és a vezeték nélküli internet, melyek révén az egyének lokális pozíciójuktól függetlenül is kapcsolatba léphetnek egymással. Ez a tendencia kétségtelenül érzékelhető a fejlett nyugati világban,

2 A globalizáció kifejezést Wellman és Hampton vezették be annak érzékeltetésére, hogy a számítógépes kommunikáció segít mind a helyi, mind a távoli kapcsolatok fenntartásában, tehát mind lokálisan, mind globálisan növelheti a társadalmi tőkét (Hampton 2001).

azonban nehéz elképzelni a lokalitás teljes megszűnését. Hiszen még ha a munka delokalizálása elvben lehetséges is bizonyos szektorokban, az embernek valahol laknia is kell, a lakóhely pedig hosszabb-rövidebb időre egy térbeli állandóságot jelent. Nem beszélve a kapcsolatainkról: a család, a rokonság, a barátságok, melyek szerepe még manapság sem elhanyagolható a helyhez kötöttségben.

Az internet hatásaival kapcsolatos elméletek

Az internet közösségekre, társas kapcsolatokra gyakorolt hatásáról, illetve ennek a hatásnak a természetéről és mértékéről megoszlanak a vélemények. Ezzel kapcsolatban Wellman három fő vonulatot említ (Wellman et al. 2001, 2003):

1. az internet gyengíti a közösségeket, mert elvonja az embereket a társas tevékenységektől, akik a személyes kapcsolataikra fordítható időt egyre inkább magányosan töltik, egy virtuális valóságban, ami személyiségtorzuláshoz és függőséghez vezet;
2. az internet erősíti a közösségeket, mert lehetőséget teremt a politikai és civil részvételre, új kapcsolatok, közösségek kialakítására, amelyek a közös érdeklődésen alapulnak, és demokratikusabbak a hagyományosaknál;
3. az internet csupán egy kiegészítő kommunikációs eszköz, amely a többi kapcsolattartásban használt eszköz mellett a meglévő kapcsolatok ápolásában játszik leginkább szerepet.

A következőkben – Wellman nyomán, de őt kiegészítve – sorra veszem az internet és egyéb infokommunikációs eszközök társas kapcsolatokra gyakorolt hatásaival kapcsolatos különböző nézeteket.³

Negatív hatások

A negatív hatásokat hangoztató „disztópisták” attól tartanak, hogy az új technológiák elidegenítik az embereket a közösségektől. Ezek a technológiák az otthont emelik a kommunikáció központjává, ahol gyakorlatilag bármit el tudunk intézni: információhoz juthatunk, szórakozhatunk, vásárolhatunk, szolgáltatásokat rendelhetünk, és akár a munkahellyel is tartani tudjuk a kapcsolatot. Főlölegessé válik tehát a személyes jelenlét, az emberek emiatt kevesebbet járnak olyan nyilvános helyekre, amelyek a hagyományos közösségi élet színterei lehetnének.

Putnam (2000) is azt tapasztalta, hogy az amerikai társadalom közösségi alapú társulási készségében jelentős mértékű eróziós folyamatok indultak be a 20. század utolsó néhány évtizedében. Különböző felmérésekre, statisztikákra támaszkod-

³ Mivel a tanulmány elsősorban a mikroszintű folyamatokra fókuszál, nem érinti az olyan egyéb – az internetkutatás szempontjából fontos – területeket, mint pl. a digitális szakadék vagy digitális egyenlőtlenségek területe.

va tekinti végig a huszadik századi civil Amerikát leginkább kifejező mozgalmak, szövetségek, önkéntes tömörülések taglétszámának, valamint a civil elkötelezettséget kifejező attitűdöknek az alakulását. A hanyatlás jeleit a közösségi alapú civil társadalom szinte minden szférájában kimutatja. Ő elsősorban a televíziót okolja a negatív folyamatokért, amely kisajátítja az emberek szabadidejének nagy részét, az otthonukhoz láncolja őket, és ezáltal elszigeteli a lehetséges külső kapcsolatok, interakciók elől. Az internettel kapcsolatban nem ennyire egyértelmű a véleménye. Elismeri, hogy az infokommunikációs technológia segíthet abban, hogy a hasonló, speciális érdeklődési körű emberek egymásra találjanak, közösségeket alakítsanak ki. Azt sem vitatja, hogy az interneten zajló interakciók le tudják küzdeni a társadalmi egyenlőtlenségeket és a térbeli távolságokat. Azt azonban kétségbe vonja, hogy a számítógépes kommunikáció ugyanolyan jelentős közvetítője lehet a bizalomnak, a kölcsönösségnek és a szolidaritásnak, mint a nonverbális elemekkel is gazdagított személyes (*face to face*) interakciók.

Az online közösségeket is sokan hibáztatják a közösségi élet gyengüléséért. Egyrészt úgy vélik, hogy az online közösségi élet soha nem lesz olyan jelentőségeltjes és komplett, mint a valós közösségek, mert a fontos, bizalmi kapcsolatok igénylik a személyes kontaktusokat. Sherry Turkle (2011) pszichológus-szociológus szerint lehetnek valódi online kapcsolataink, hiszen egyre több dolgot árulunk el magunkról a világhálón. Azonban ezek a megosztott információk félrevezetőek, egyoldalúak lehetnek, mert mindenki igyekszik itt a legjobb oldalát mutatni. Emiatt a valós interakciókra jellemző viták is ritkábbak, ráadásul egy online kialakult konfliktusból egy gombnyomással kiléphetünk, nem kell felelősséget vállalnunk. Ugyanakkor a kontroll hiánya és a gyakori anonimitás miatt könnyű bárkit hírbe hozni vagy megtéveszteni, becsapni, ami növekvő kiszolgáltatottságérzést és csökkenő bizalmat eredményezhet.

Más negatív kommentátorok épp az ellenkezőjétől félnek: attól, hogy az internethasználók olyannyira kielégítőnek találják a virtuális közösségek nyújtotta lehetőségeket, hogy emiatt távolodnak el a valós közösségektől. A pszichológusok szerint az internet legaddiktívabb területét éppen a szociális aspektusok jelentik, vagyis azok az alkalmazások, ahol a felhasználók másokkal tudnak kapcsolatba lépni. Ezek közül is elsősorban a szinkron interaktív alkalmazások (pl. chat, IM, online játékok) kockázatosak a túlzott használat tekintetében, mivel „az azonnaliság, a késleltetés képességének hiánya minden addiktív magatartás kulcstünete” (Demetrovics – Koronczai 2010: 128). Az internetfüggőséget azonban nehéz elkülöníteni a más típusú addikcióktól (pl. játékfüggőség, kapcsolatfüggőség, szexuális addikciók), így nem tehetjük egyértelműen a technológiát felelőssé érte.

Szintén a negatív hatásokat hangsúlyozzák azok a megközelítések, amelyek az internethasználat időtöltés jellegét veszik figyelembe, és ebből fakadóan jutnak olyan következtetésre, hogy a nethasználat a társas kapcsolatok erodálódásához vezet, mivel időt vesz el a közösségi aktivitásuktól. Minél több időt tölt valaki interne-

tezéssel, annál kevesebb ideje marad más tevékenységekre, így a társas kapcsolatok ápolására is. Nie és társai (2002) helyettesítési hipotézisről (*displacement hypothesis*) vagy hidraulikus modellről beszélnek, melynek lényege, hogy az idő egy véges összegű jelenség, akárcsak egy hidraulikus rendszer, nem alakítható tetszőlegesen, formája, mennyisége adott. Egy nap 24 órából áll, ha valamivel többet foglalkozunk, akkor más tevékenységekre kevesebb idő marad. Ebből a megfontolásból kiindulva minél többet tölt a számítógép előtt valaki, annál kevesebb ideje jut találkozni a barátaival, programot szervezni a családjával, vagy akár csak átmenni a szomszéd-ba beszélgetni.

Pozitív hatások

A második paradigma képviselői („utópisták”) elsősorban az online kapcsolódás közösségkiterjesztő lehetőségeit emelik ki. Azt állítják, hogy az internet egy teljesen új kollektív formát hoz létre, a virtuális közösséget, amely felszabadítja a közösségeket a földrajzi közelség kényszere alól, és eltünteti az olyan szociodemográfiai jellemzők meghatározó szerepét, mint a nem, az etnikum vagy a társadalmi státusz. A közös érdeklődésen és értékeken nyugvó társulások demokratikus és hasznos voltát hangsúlyozzák, nem sajnálkozva a közvetlen kapcsolatokon alapuló hagyományos közösségek hanyatlásán (Rheingold 1993; McKenna et al. 2002).

Lin például vitatkozik Putnam (1995) következtetéseivel, hiszen ha a növekvő virtuális hálózatok képesek társadalmi tőkét hordozni, akkor nem beszélhetünk hanyatlásról. Szerinte inkább a társadalmi tőke forradalmi növekedésének lehetünk tanúi, amely a virtuális hálózatokban termelődik, és felülmúlja az egyéni tőkeformákat mind jelentőségében, mind hatásában (Lin 1999).

Az internet korai lelkes hívei a 90-es években hasonló társadalmi hatásokat vetítettek előre az új technológia kapcsán, mint a 70-es évekbeli felszabadított közösség (*community liberated*) irányzata az akkori modern közlekedési és kommunikációs rendszerek közösségátalakító hatásairól. Ezek a megközelítések azonban többnyire csak a társas környezet virtuális részére koncentráltak, és nem vettek tudomást a társas kapcsolatok hálózatának egészéről, sokféleségéről. Az internetet egy külön társadalmi rendszernek tekintették, leválasztva az emberek által használt többi kommunikációs tértől és eszköztől, megfeledkezve a közösségek sokféleségéről, egymást átfedő rendszereiről, földrajzi kiterjedéséről (Hampton és Wellman 2003).

Csepeli és Prazsák (2010) a virtuális közösségeken túl is megfogalmazznak néhány pozitív hatást. Szerintük az internet egy olyan „új, forradalmi kommunikációs architektúra”, amely mindent tud, amit az összes eddig létező kommunikációs eszköz, és ezen felül még olyan jellemvonásokkal is rendelkezik, mint a globális hálózati jelleg, a felhalmozott információk „kitörölhetetlensége” és a teljes körű elérhetőség. Az internet új lehetőséget teremt a kreativitás kibontakoztatására, esélyt adva azoknak is, „akiknek az életét haszontalannak minősíti a piac”. A szelekciós elvek az

internet korában olyanná válnak, mint az ókori görög városállamokban, ahol minden résztvevő a maga sorsának kovácsa. És bár a hatalomhoz jutás hagyományos korlátai nem tűnnek el teljesen, ezeknek a korlátoknak a leküzdése sokkal inkább függ az egyén erőfeszítéseitől, tehetségétől, mint korábban.

Beágyazódás a mindennapi kommunikációba

A harmadik megközelítés képviselői szerint az internet nem gyengíti és nem is alakítja át gyökeresen a közösséget, hanem inkább a meglévő kapcsolatok fenntartásában lehet szerepe (Hampton – Wellman 2003; Wellman – Hogan 2004; Hogan – Wellman 2011). Rámutatnak arra, hogy az online kontaktusok legnagyobb hányadában ugyanazokkal a barátainkkal, rokonainkkal, ismerőseinkkel kommunikálunk, akikkel az interneten kívüli világban is kapcsolatban állunk. Az internethasználóknak csak egy töredékére jellemző, hogy társas érintkezéseit elsősorban online bonyolítja. A többiek az internetet inkább rokoni, baráti kapcsolataik ápolására használják: például arra, hogy a munkatársaikkal megbeszéljék a napi pletykákat, találkozókat egyeztessenek a barátaikkal, vagy akár hogy kölcsönkérjenek valamit a szomszédból. Ebből a nézőpontból az internet csupán egy olyan új kommunikációs lehetőség, amely inkább kiegészíti, mint helyettesíti a személyes és a telefonos kontaktusokat.

A technológia mindennapi életbe való szerves beágyazódásának gondolatát a kétezres évek elejére Manuel Castells is elfogadta. Egy 2002-ben megjelent írásában kifejti: a hálózati társadalom, melyet leginkább az elektronikus hálózatok által fenntartott globális pénzpiacok egymástól való kölcsönös függése jellemez, az emberek egymás közti kapcsolataiban is megnyilvánul (Castells 2002). A patriarchális társadalom válsága, a munka átalakulása, a kulturális változások az individualizmust tették a mai kor domináns viselkedési mintájává. És ez a jelenség az internetben találta meg az önkifejeződésére leginkább alkalmas technológiát, mely saját hálózati jellegénél fogva a társadalmi hálózatok támogatására is alkalmasnak bizonyult. Az új technológia mindezek ellenére nem helyettesíti a személyes kommunikációt vagy a társadalmi részvételt, inkább kiegészíti a szociabilitás hagyományos formáit. Castells hangsúlyozza, hogy az internetet is emberek, mégpedig a korai felhasználók hozták létre, akik saját igényeiknek megfelelően alakították és alakítják azóta is. Ezért az internet hatásainak egyoldalú tanulmányozása helyett fontos azt is megértenünk, hogy milyen hatással van a társadalom az internetre, hiszen itt egy együttfejlődésről, koevolúcióról van szó.

Empirikus kutatások eredményei

Az internethasználat társas hatásaival foglalkozó első empirikus kutatások a kilencvenes évek közepén indultak el, amikor a világ nyugati felén már megfelelő mértékű penetráció lehetővé tette a jelenség számszerűsített vizsgálatát. A vizsgálatok ko-

rai fázisában a kutatások többnyire még egyszerre akarták megválaszolni mindazt a számos, témában felmerülő kérdést, amely az internet és a társadalmi lét kapcsolatát bármely vonatkozásban érinti. A későbbiekben ezek a vizsgálatok egyre inkább specializálódtak, és olyan, fókuszáltabb kérdésekre keresték a választ, hogy hogyan hat az új technológia az egyén kapcsolathálójára, a társadalmi tőkére, a civil részvételre, a személyközi kommunikációra vagy a szabadidő felhasználására. A következőkben e témakörök szerint rendezve ismertetem a terület legfontosabb külföldi és hazai kutatásainak eredményeit.

Korai, többfókuszú kutatások

Az első országos reprezentatív felmérést, amely az internet társadalmi hatását vizsgálta, Katz és Rice (2002) végezték. Kutatássorozatuk, melynek a *Syntopia Project* nevet adták, 1995-ben kezdődött, és kezdetben évente ismételték meg, majd ritkultak a felvételek. A szerzők összehasonlították az internethasználók és nem használók különböző társadalmi aktivitását. Az internetezők nagyobb arányban vettek részt közösségi (41 vs. 37%) és szabadidős szervezetekben (60 vs. 49%)⁴, mint a nem internetezők. A politikai aktivitásban nem volt számottevő különbség. A netezők – főleg a korai felhasználók – gyakrabban találkoztak a barátaikkal, mint a nem netezők, viszont kevésbé ismerték a szomszédaikat. A társasági életet általában az otthonukon kívül éltek. 88%-uk ugyanannyit találkozott és telefonált a családjával, barátaival, mint a belépést megelőzően. A szerzők mindezek alapján azt a következtetést vonták le, hogy az emberek ugyanazt csinálják online is, mint offline, az internet csupán lehetőséget ad új interakciókra, gondolkodásmódra, tevékenységekre.

A szintén a korai kutatások közé tartozó 1995–96-os pittsburghi „HomeNet” vizsgálat az internet negatív társadalmi hatásaira hívta fel a figyelmet (Kraut et al. 1998). A szerzők korábbi internettapasztalattal nem rendelkező háztartásokat szereltek fel betárcsázós internetkapcsolattal, és azt vizsgálták, hogyan változnak az attitűdjeik, társas aktivitásuk az új technológia használatának hatására. Az interjúalanyokat (a vizsgált 93 háztartás minden 10 év feletti internethasználó tagját)⁵ megkérdezték a kísérlet előtt, majd egy, illetve két év elteltével. Az útelemzés eredményei azt mutatták, hogy az internethasználat összefügg a családtagok közti kommunikáció gyengülésével, a társas kör szűkülésével, valamint a depresszió és a magányosságérzet növekedésével. A kutatók mind a helyi, mind a távoli kapcsolathálózat méretét tekintve szűkülést tapasztaltak a nethasználat hatására. A vizsgálat kitért az internetezés időfelhasználásra gyakorolt hatásainak vizsgálatára is. Az eredmények azt mutatták, hogy az otthoni internetezés a tévézéshez hasonlóan a társas tevékenységekkel töltött időt helyettesíti, vagyis csökkenti a családdal, barátokkal töltött időt, valamint a civil részvételi aktivitást. A mesterséges kutatási

4 Az 1995-ös adatok alapján.

5 A kezdeti 254 fős mintából különböző lemorzsolódási okok miatt (iskolaváltás, költözés stb.) 169-en maradtak a második év végére.

szituáció azonban korlátozta az általános következtetések levonását. A hálón töltött túl sok idő és a vele járó frusztráció származhatott éppen a megismerés kezdeti lelkesedéséből vagy a tapasztalatlanságból fakadó ügyetlenségből is. A HomeNet csoport később megállapította, hogy a felhasználói tapasztalatok növekedésével eltűnt a kapcsolat az internethasználat és az elidegenedés, a depresszió, valamint az izoláció között (Kraut et al. 2002). A negatív hatások inkább csak az eleve izoláltabb, introvertált személyek esetében voltak kimutathatók.

A washingtoni Pew Intézet 2000 tavaszán készült, közel 3600 fős, az USA felnőtt lakosságára reprezentatív telefonos felméréséből az derült ki, hogy az internet elősegíti a családtagokkal és a barátokkal való kapcsolattartást (Raini 2000). Az internetezők többsége a társas kontaktusok növekedéséről számolt be (55%-uk a családi, 66%-uk a baráti kapcsolataiban), és csak elenyésző részük (2%) tapasztalt izolálódást. Sőt minél régebb óta használta valaki a netet, annál nagyobb valószínűséggel érezte társas viszonyai kedvező alakulását. Különösen a nők esetében voltak jellemzőek ezek a megállapítások.

A kaliforniai UCLA kutatói inkább pozitív hatásokról számoltak be, mint negatívokról, viszont összességében azt a következtetést vonták le, hogy az internet inkább kiegészítő szerepet játszik a meglévő kommunikációs formák mellett (Cole 2000). A több mint 2000 fős, országos (később évente megismételt) felmérésből az derült ki, hogy az internethasználók valamivel több személlyel állnak rendszeres kapcsolatban, mint a nem használók. A nethasználók 12%-a számolt be virtuális térben induló és a valós térben is folytatódó kapcsolatról, viszont 26%-uk talált az interneten olyan ismerőst, akivel később sem találkozott személyesen. Az internetezők többsége úgy érzi, hogy az e-mail segíti a kapcsolattartást az ismerősökkel, különösen a távol élőkkel. A szomszédsági kapcsolatok tekintetében találtak némi negatív elemet: az internetezők átlagosan kevesebb szomszédot tudtak megnevezni, mint a nem használók, de a különbség minimális volt (8,9 vs. 10,0).

Internethasználat és a kapcsolatháló

Egy néhány évvel ezelőtt az *American Sociological Review*-ban megjelent tanulmány – amelyben McPherson, Smith-Lovin és Bashears (2006) az amerikaiak bizalmi hálózatának nagymértékű zsugorodásáról számolnak be – ismét a negatív tendenciákra hívta fel a figyelmet. A szerzők egy 1985-ös és egy 2004-es országos, reprezentatív kapcsolathálózati felmérés (GSS) adatait vetették össze, és azt találták, hogy a két mérés között eltelt közel 20 évben a hálózat átlagos mérete közel egy taggal lett kevesebb, és jelentősen (közel háromszorosára) növekedett az izoláltak aránya. A változások a rokoni és a nem rokoni kapcsolatokat egyaránt érintették, bár az utóbbiakat nagyobb mértékben. A kapcsolatok típusát vizsgálva a szerzők azt találták, hogy míg a házasársukkal/partnerükkel többen beszélnek meg a fontos dolgokat, addig a híd jellegű kötésekkel biztosító szomszédsági, illetve civil közösségi kapcsolatok elő-

fordulása drámaian visszaesett. A vizsgált egohálóknak nemcsak a mérete változott, de más tulajdonságai is: nagyobb lett a sűrűsége, növekedett benne a kontaktusok gyakorisága és a régebbi ismeretségek aránya. A népességben bekövetkezett demográfiai változások, valamint a válaszadói kifáradás hatását kiszűrve is megmaradt a két időszak közötti jelentős eltérés a bizalmi kapcsolathálózatok kiterjedtségére vonatkozóan, ami alapján a szerzők arra a következtetésre jutottak, hogy az elmúlt 20 évben tényleges társadalmi változás történt. A változások mögött olyan munkaerő-piaci és életmódbeli változások hatását valószínűsítik, amelyek nem a lokális közösségeknek kedveznek, hanem inkább a földrajzilag szétszórtabb, lazább hálózatok kiépülését erősítik. Egyre több nő lép be a munkaerőpiacra, növekszik az otthontól távol töltött idő, ami különösen a középkorú, iskolázott, magasabb státuszú családokat érinti (ahol a kutatás is a legnagyobb mértékű kapcsolatvesztést találta). Bár ezek a családok használják ki leginkább az új infokommunikációs eszközöket, amelyek révén a fizikai távollét ellenére kapcsolatot tudnak tartani családtagjaikkal, barátaikkal, úgy tűnik, hogy a személyes (*face to face*) találkozások, baráti-szomszédi látogatások egyre kevésbé lesznek jellemzőek náluk. A szerzők véleménye szerint hiába növeli az internet a gyenge kötéseket számát, ha közben az erős kapcsolatok hálójá zsugorodik, és az ezekből nyerhető szociális és érzelmi támogatás esélye csökken.

Az ASR-ban megjelent cikk nagy port kavart az amerikai médiában, a tudósok közül viszont sokan kétségbe vonták az adatok megbízhatóságát. Az eredmények megkérdőjelezésének legfőbb oka, hogy a társadalmilag izolált réteg ilyen mértékű növekedése szociológiai okokkal nehezen magyarázható amellet, hogy a társadalmi beágyazottság más indikátorai vagy egyáltalán nem változtak, vagy közel sem ilyen mértékben. Az egyetlen jelentősebb változás az internet megjelenése és elterjedése, ami elvileg okozhatott volna ilyen mértékű változásokat, azonban az addigi kutatási eredmények csak enyhébb hatásokról tanúskodtak, és ezek is inkább pozitívak voltak a társas kapcsolatokra (Fischer 2009). Fischer szerint a tanulmány ellentmond a hasonló networkkutatások eredményeinek, és ilyen nagyfokú izolációt a kutatás más hasonló kérdései sem támasztanak alá. A téves eredmény szerinte a kérdés szokatlan megfogalmazásából, illetve egyéb technikai hibákból eredhetett.

Ezt támasztotta alá Marsden módszertani kísérlete is, melyet a GSS 2010-es hullámán végeztek. A minta három random kiválasztott almintáján a klasszikus bizalmi háló méretére vonatkozó kérdést háromféle kontextusban tették fel: az 1985-ös, az 1987-es és a 2004-es kérdőívben való elhelyezkedésük szerint.⁶ A kapott eredmények összhangban voltak az adott évben kapott eredményekkel (különösen a 85-ös és a 2004-es éveket tekintve). A 85-ös módszertan szerint feltett kérdés esetében az izoláltak aránya 5%-nak bizonyult, a 2004-es metodika szerinti kérdés viszont 21%-osnak mérte ezt a réteget (Fischer 2012).

6 1985-ben ez a kérdés a kérdőív legelején szerepelt, rögtön a legfontosabb alapkérdések után, 1987-ben valamivel hátrébb került, 2004-ben pedig egészen a vége felé kérdezték, egy önkéntes szervezeti tagságot részletesen firtató kérdésblokk után.

Wang és Wellman (2010) szintén a McPherson-cikk kiváltotta médiapánikra reagálva – amely az eredeti tanulmánnyal ellentétben már sokkal nyilvánvalóbban teszi felelőssé az internetet a társadalmi kapcsolatok hanyatlásáért – az amerikai World Internet Project 2002-es és 2007-es adatait elemezve vizsgálták, hogy milyen hatással volt az internet terjedése az amerikai kapcsolathálózatra. A nemet, az életkort és az iskolai végzettséget kontrollváltozónak használták, mivel ezek mentén érzékelhető változások történtek a teljes népességben és a mintákban egyaránt. Az internetezéssel töltött idő a vizsgált időszak alatt átlagosan 38%-kal nőtt. A nem internetező aránya kétharmadára csökkent, míg az intenzív felhasználóké (*heavy user*) megduplázódott. A barátságok három típusát vizsgálták: a *teljesen offline*, az *online-ból valóságossá alakuló* és a *teljesen online* barátságokat. Adataik szerint az amerikaiak mindössze 5%-ának nincs olyan barátja, akivel hetente legalább egyszer tudna beszélgetni. Az offline barátságok számának átlaga nemhogy csökkent volna, de valamelyest növekedett is, leginkább a heavy userek körében. A minta alig több mint egyötöde számolt be online barátokról, s arányuk nem változott a vizsgált két időszak között.

A többváltozós elemzés pozitív összefüggést mutatott az internethasználat foka és az offline kapcsolatok száma között. Az adatok alapján elmondható, hogy bár mind a négy – a nethasználat eltérő intenzitása alapján megkülönböztetett – csoportban nőtt a barátok száma, minél erősebb volt a használat intenzitása, annál nagyobb mértékű volt a növekedés. A használók csoportjai és a nem használók offline barátainak száma között viszont nem volt szignifikáns a különbség. A virtuális és az online-ból offline-ná alakuló barátságok tekintetében a heavy userek jóval több kapcsolatról számoltak be mindkét évben, mint a ritkábban internetezők. Összességében szignifikánsan növekedett a barátságok száma a vizsgált időszakban mindhárom típusú barátság tekintetében.

Hampton és kollégái (2009) a Pew Intézet adatait felhasználva tesztelték McPhersonék állításait. A kutatás 2008 nyarán zajlott, 2512 fős mintán, amely a 18 éven felüli amerikai népességet reprezentálta. A kérdéseket igyekeztek a GSS-kutatáshoz hasonlóan megfogalmazni, kiküszöbölve az eredeti kérdőív hiányosságait. Az elemzés során többváltozós regressziós modelleket alkalmaztak, kiszűrve a demográfiai jellemzők lehetséges hatásait. A modellbe független változóként bevonták nemcsak általában az internet- és mobiltelefon-használatot, de az internethasználat különböző aspektusait is (nethasználat gyakorisága, helye, célja). A kutatás megerősítette, hogy a nyolcvanas évekhez képest csökkent az amerikaiak bizalmi kapcsolatainak száma és a háló diverzitása is. Azt viszont nem támasztották alá az adatok, hogy a teljesen izoláltak aránya olyan drámai mértékben nőtt volna, mint az említett tanulmány szerint. A mobiltelefon-használat és néhány internetes tevékenység (IM, fotómegosztás) pozitív összefüggést mutatott a bizalmi háló nagyságával és diverzitásával. A teljes kapcsolathálót tekintve az internethasználat általában, és azon belül is a közösségi oldalak (SNS) használata pozitív hatással van a networkdiverzitásra. A szomszédsági viszonyokat tekintve az internethasználatnak

inkább a negatív hatásai mutatkoztak meg. A szomszédokkal való legalább havi egy közvetlen (face to face) kontaktus ugyanolyan valószínű a nethasználóknál, mint a nem internetezőknél, a közösségi oldalak használói viszont kisebb valószínűséggel ismerik a szomszédokat névről, és a szomszédoktól kapott, illetve nekik nyújtott különböző segítségük is kisebb valószínűséggel jelentek meg az internethasználóknál, és közülük is főleg az SNS-tagoknál. Az eredmények viszont nem támasztották alá, hogy az internethasználat elvonná az embereket a nyilvános terekről, sőt a szerzők azt tapasztalták, hogy az internethasználók nagyobb valószínűséggel tartózkodnak parkokban, kávézóknak, éttermekben és könyvtárban, mint a nem internetezők.

Internethasználat, társadalmi tőke, civil aktivitás

A torontói NetLab csoport 1998-as *National Geographic* kutatásában közel 40 ezer felhasználót kérdeztek meg a társaság weboldalainak látogatói közül⁷ különböző online és offline tevékenységeikről. Wellman és társai (2001) három területen vizsgálták az internethasználat társadalmi tőkére gyakorolt hatását: a hálózati tőke, a részvételi tőke, illetve a közösségi elkötelezettség vonatkozásában. A kutatás eredményei azt mutatták, hogy a hálózati tőkét az internethasználat kiegészíti azáltal, hogy a már meglévő – személyesen vagy telefonon fenntartott – kapcsolatok lehetőségeit terjeszti ki. A részvételi tőke esetében arra jutottak, hogy a nethasználat kiegészíti és növeli is a szervezeti és politikai részvételt: az internethasználók több szervezet munkájában vettek részt, és minél inkább jellemző volt valakire az offline szervezeti részvétel, annál nagyobb valószínűséggel vett részt hasonló online tevékenységekben. Az online közösségekkel kapcsolatos elkötelezettség is pozitívan korrelált a nethasználat mértékével. A nethasználók általános közösségi, illetve elidegenedési érzései viszont nem mutattak összefüggést sem a használat idejével, sem a mennyiségével.

Norris (2002) online közösségeken tanulmányozta a társadalmi tőke és az internethasználat közötti összefüggéseket. A Pew Intézet speciális felmérésének⁸ adatait használta fel, hogy megvizsgálja, erősítik-e, és ha igen, milyen mértékben az interneten kialakult csoportok a híd, illetve a kötés jellegű társadalmi tőkét.⁹ Az interneten szerzett közösségi tapasztalatok alapján jól kirajzolódott a kapcsolódások két típusa, ami alapján egy-egy skálát hozott létre. A különböző online közösségekben való részvétel erősíteni látszott mind a híd, mind a kötés jellegű társadalmi tőkét, azonban a kötés jellegűeket valamivel jobban. A különböző szociodemográfiai ismérvek közül a kor esetében látszódott egyértelműen a híd jelleg, ami szerint az online csoportok legnagyobb eséllyel az életkori különbségeket tudják áthidalni (az etnikai és a gazdasági eltéréseket kevésbé).

7 A felvétel nem volt reprezentatív, és az adatok elemzése csak Észak-Amerikára korlátozódott.

8 *Communities and the Internet*, 2001.

9 Híd jellegűnek tekintette az ideológiailag és társadalmilag heterogén kapcsolatokat, kötés jellegűnek a mindkét szempontból homogén kapcsolatokat.

Az internethasználat és a társadalmi tőke közti összefüggéseket vizsgálta Molnár Szilárd is (2003b) a magyarországi 2002-es WIP-adatok felhasználásával. Az általa létrehozott szociabilitásmutató – mely olyan elemeket tartalmazott, mint a társas időtöltés, a civil tevékenységekben való részvétel, a kommunikációs aktivitás és a társas létre vonatkozó attitűdök – részben lefedte a társadalmi tőke wellmani fogalmát (Wellman et al. 2002). Az eredmények azt mutatták, hogy az internethasználók társas készségének foka magasabb, mint a nem használóké. A mutató értéke ráadásul az internethasználattal eltöltött idővel párhuzamosan emelkedett, vagyis a legmagasabb szociabilitás a legrégebbi felhasználóknál mutatkozott. Az internethasználókön belüli különböző „érettségű” csoportok változó szociabilitási mutatói alapján a szerző valószínűsíti, hogy az internet okozza a társadalmi tőke növekedését, és nem arról van szó, hogy az eleve magas társas készségűek kezdenek el inkább internetet használni.

A társas viszonyok és az internethasználat időbeli alakulását is figyelembe vette Albert Fruzsina, Dávid Beáta és Molnár Szilárd (2006) tanulmánya, mely a 3 évnyi longitudinális adattal rendelkező WIP-kutatás eredményeit dolgozta fel. A szerzők többváltozós elemzéssel igyekeztek megtalálni az internethasználatot, a belépést és a kilépést meghatározó szociodemográfiai és egyéb tényezőket. Elsősorban arra voltak kíváncsiak, hogy a belépés esélyeire milyen hatással van a személyes kapcsolat-hálózat. A bevont társas kapcsolati változók csaknem mindegyike szignifikáns összefüggést mutatott az internet használatával – ami megerősítette az internethasználók magasabb társas készségére vonatkozó korábbi eredményeket –, a használóvá válásra viszont csak a barátok léte növelte érdemben az esélyt. A baráttal rendelkezők aránya a három év alatt a belépők csoportjában emelkedett legnagyobb mértékben, amiből viszont arra következtettek, hogy az internethasználat növelte meg a barátszerzés esélyét. Az ok-okozati összefüggés tehát mintha oda-vissza működne: a magasabb kapcsolati tőke internethasználatot generál, az internethasználat pedig növeli a kapcsolatok számát.

A Pew Intézet egy friss kutatása (Rainie et al. 2011) a különböző társadalmi aktivitásokat vizsgálta az internethasználattal összefüggésben. A kutatás szerint az amerikaiak háromnegyede vesz részt valamilyen önkéntes csoportban vagy szervezetben. A vizsgált közösségi szervezetekben való részvétel magasabb arányú az internethasználóknál, mint a nem internetezőknél. Még magasabb arányú részvételt mutattak ki a közösségi oldalakat használóknál. A csoportok működésében való aktív közreműködés (összejöveteleken való részvétel, vezető tisztség betöltése) is jellemzőbb volt a nethasználókra, mint a nem internetezőkre. A csoporttagok több mint háromnegyede számolt be arról, hogy a csoportjában e-mailen szerveződnek az események, és hogy a tagok rendszeresen összejárnak személyesen is. Azok egyötöde, akik nem kapcsolódnak egyetlen vizsgált csoportosuláshoz sem, az internet-hozzáférés hiányát tartja a közösségektől való távolmaradás egyik okának. A szerzők az eredmények alapján arra a következtetésre jutottak, hogy az online aktivitás

– és ezen belül is elsősorban a közösségi oldalak használata – elősegíti az információ terjedését és a különböző közösségekhez, csoportokhoz való csatlakozást.

Az internet mint a személyközi kommunikáció eszköze

A korábban már említett *National Geographic* felmérés (Wellman et al. 2002) egyike volt azoknak a kutatásoknak, melyek az internethasználatot kommunikációs kontextusban vizsgálták. Adataik szerint a legtöbb internetes kontaktus 50 km-es körzeten belül zajlik, vagyis a távolság még abban az esetben is korlátokat szab a kommunikációnak, amikor a feltételek és lehetőségek adottak volnának. A térben közeli rokoni és baráti kapcsolatok esetén a telefonos kapcsolattartás a legerjetebb, míg a távolabb élőkkel legtöbbször e-mailen érintkeznek. A személyes kapcsolattartás aránya a közeli kapcsolatok esetén megközelíti a telefonos kontaktusokét, míg 50 km-en túl már egészen ritka. A közeli kapcsolatok közül a barátokkal sokkal intenzívebb a kapcsolattartás, mint a rokonokkal, a távolabb élők esetében viszont a rokonokkal gyakoribbak a telefonos kontaktusok (a személyes és az elektronikus kontaktusok aránya pedig hasonló a rokonok és a barátok esetében). Bár az adatfelvétel módszeréből adódóan¹⁰ a minta nem tekinthető reprezentatívnak az észak-amerikai internethasználók teljes populációjára, a kapott összefüggések alapján következtethetünk néhány általános tendenciára.

Chen, Boase és Wellman (2002) a *National Geographic* kutatás és az UCLA WIP-adatain vizsgálták, hogy mire használják az emberek a világ különböző részein az internetet, és hogyan hat a nethasználat a családi és baráti kapcsolatokra. Az összehasonlító adatok alapján azt a következtetést vonták le, hogy az internethasználat módja mindenhol a világon hasonló. A felhasználók többnyire kombinálják az online kommunikációt a *face to face* és a telefonos interakciókkal. A szerzők pozitív korrelációt tapasztaltak a különböző csatornák használata között még a távoli kapcsolatok esetén is. A személyes kapcsolattartás a telefonossal korrelált a legerősebben.

A világon mindenhol egyforma internet-használati motívumoknak némileg ellentmondanak az egy évvel később közölt tanulmányukban szereplő katalán és japán példák (Wellman et al. 2003). A Katalóniában – Manuel Castells részvételével – végzett felmérés alapján úgy tűnik, a katalánok internethasználata és ennek kapcsolathálózati vonatkozásai jelentősen eltérnek az észak-amerikai mintától. A katalánok domináns kommunikációs formája a személyes találkozás, emiatt a távoli barátságok nem is működnek igazán, kapcsolathálójuk sokkal inkább lokális, mint az amerikaiaké. A második legfontosabb kommunikációs csatorna a telefon. Az internetet alig használják kommunikációra, kivéve a külföldön élő ismerősökkel. A térbeli közelség erősíti a kapcsolatot: minél közelebb élnek egymáshoz a barátok, annál intenzívebb köztük a kommunikáció. A katalán internethasználók

¹⁰ A *National Geographic* weboldalán megjelent online önkitöltős kérdőív.

szociabilitása nem különbözik számottevően a nem internetezőkéétől, csupán anyyiban, hogy több Katalónián kívüli kapcsolatuk van. Az internet számukra sokkal inkább információforrás, mint kommunikációs eszköz.

Ugyancsak NetLab-os kooperációban készült 2002-ben egy japán kutatás, amely során Yamanshi tartományban kérdeztek meg 1320 felnőtt lakost az internet-használatukkal kapcsolatban. Az eredmények azt mutatták, hogy a japánok intenzíven interneteznek mind PC-n, mind mobiltelefonon információszerzés és kommunikáció céljából egyaránt. A fiatalok nagy hányada használ internetezésre alkalmas telefont, melyen többnyire e-maileket, SMS-eket küldenek és fogadnak. Azért ilyen népszerű náluk a mobilinternet, mert jellemzően sokat utaznak, és nem mindenki engedheti meg magának a vezetékes széles sávú internetet. A legtöbb kapcsolata azoknak van, akik mobilon és PC-n is hozzáférnek az internethez. Az új technológiák iránti fogékonyság és a mobilkommunikáció népszerűsége lehetővé teszi a térben szegregált japánoknak a gyakori kapcsolattartást a barátokkal, ismerősökkel (Wellman et al. 2003).

Quan-Haase (2007) kanadai egyetemisták körében vizsgálta a különböző kommunikációs eszközök használatát. A 268 kvantitatív interjút kvalitatív (fókuszcsoporthoz) módszerrel is kiegészítette, hogy jobban megértse a kommunikációs csatornák kiegészítő vagy helyettesítő szerepét, illetve az egyes eszközök használatának körülményeit, motivációit, szociális kontextusát. A kommunikációs csatornákat három nagy csoportba sorolva megkülönböztette az online (e-mail, IM), a mobil (mobiltelefon, SMS) és az offline (FTF, vezetékes telefon) kommunikációt. A kapcsolatok közül a rokoni és a baráti kapcsolatokat vizsgálta, elkülönítve az 50 km-en belül, illetve az annál nagyobb távolságban élőket. Az eredmények azt mutatták, hogy a kommunikációs csatornák használata különböző mintázatokat mutat a kapcsolat jellegétől és a felek közötti távolságtól függően. A kanadai egyetemisták körében a leggyakoribb kommunikációs forma az azonnali üzenetküldés (IM) – megelőzve a személyes kontaktusokat is – mind a közeli, mind a távoli baráti és rokoni kapcsolatok esetén. Az IM nagy sikerét az eszköz könnyed, szórakoztató használatának, informális, ám mégis valamennyire távolságtartó formájának és ingyenességének köszönhetette. A diákok ezen keresztül tartották fenn a kapcsolatot mind a kampuszon belüli társaikkal, mind a szülővárosukban élőkkel. A rokonok közül inkább a hasonló korúakkal (testvérek, unokatestvérek) tartották ilyen módon a kapcsolatot, a szülőikkel, idősebb rokonokkal inkább telefonon érintkeztek. A személyes kontaktus majdnem olyan gyakori volt a közelben élő barátokkal és rokonokkal, mint az IM használata. A távolság növekedésével a személyes és telefonos kommunikáció ritkult, míg az elektronikus kommunikációs formák gyakorisága nem sokkal maradt el a közeli kapcsolatokra jellemzőektől.

Hampton és társai (2009) a Pew Intézet több mint 2500 fős országos reprezentatív adatain vizsgálták a különböző kommunikációs csatornák használatát az eltérő

távolságban élő rokonokkal, barátokkal való kapcsolattartásban. A szerzők azt találták, hogy a személyes és a telefonos kontaktusok gyakoribbak a közelebbi ismerősökkel, míg a postai levél a távoli kapcsolatoknál jelentősebb. Az elektronikus kommunikáció (e-mail, IM, SNS) esetén a globalizáció elvét látták érvényesülni, azaz ezeket az eszközöket hasonló gyakorisággal használják az emberek mind a lokális, mind a távolabbi kapcsolatok fenntartására. 5 mérföldön belül a személyes kontaktusok dominálnak, ennél messzebb a mobiltelefon. A legtávolabbi kapcsolatoknál az e-mail a második leggyakoribb kontaktálási mód.

Angelusz Róbert és Tardos Róbert 2004-es tanulmánya is kitér az internethasználat és a társas kapcsolatok összefüggéseire. Az MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoportjának „Tudások a digitális kultúra világában” című projektje keretében részletesen vizsgálták az internet és a különböző hagyományos médiumok, illetve a személyközi kommunikáció más eszközeinek viszonyát, az elemzésbe bevonva az internethasználat minőségére vonatkozó kérdéseket, illetve életstíluselemeket is. Bár az internethasználat intenzitása a *face to face* kontaktusok fontosságának megítélésével¹¹ negatívan korrelál, a személyes kapcsolattartás a heavy userek között is elsődleges marad. Az intenzívebb netezők gyakrabban kommunikálnak e-mailen keresztül minden kapcsolati viszonylatban, de leginkább a barátokkal és kollégákkal. A családtagokkal is fokozódik az elektronikus kapcsolattartás az intenzívebb internethasználattal, de az összes kapcsolattípust tekintve a legkisebb mértékben. Az internethasználat az életstílus társaságorientációs dimenzióival is pozitívan korrelál, azaz inkább a kapcsolati nyitottságot, mint a beszűkülést erősíti.

Internethasználat mint időtöltés

Az internethasználat időtöltés jellegét, és egyéb – társas és nem társas – szabadidős tevékenységekre gyakorolt hatását is számos kutatás vizsgálta. A Stanford Intézet munkatársai (Nie et al. 2000) egy nagymintás panelvizsgálat során arra a következtetésre jutottak, hogy az internet rombolóan hat a társas viszonyokra. Azt találták, hogy az internethasználók közel egytizede kevesebb időt tölt a családjával és a barátaival a használat óta, és minél többet internetezik valaki, annál kevesebb időt tölt valódi emberek társaságában. A médiahasználatot szintén befolyásolta az internetezés, különösen a tévé nézéssel töltött időt csökkentette drasztikusan. Az eredmények érvényességét azonban gyengíti az a tény, hogy az időfelhasználást és ennek változásait az interjúalanyok szubjektív észlelései alapján rögzítették.

A 99-es kutatásnak többek között ezt a gyenge pontját próbálta meg kiküszöbölni Norman Nie és csapata két évvel később egy 600 fős online vizsgálatban (Nie et al. 2002). Az alkalmazott módszer egy úgynevezett random napszakos naplózás volt, melynek során hat napszak véletlenszerűen kiválasztott egy-egy órájában

11 A szerzők 11 konkrét szituációra vonatkozóan kérdezték, hogy a hagyományos személyes érintkezéstől a levélen, vezetékes és mobiltelefonon, SMS-en keresztül az e-máig az adott kontextusban melyik kapcsolati forma a legalkalmasabb.

végzett tevékenységükről kellett részletesen beszámolniuk a kérdezetteknek. A tevékenységekkel kapcsolatban megkérdezték, mennyi ideig tartott, hol végezték és kivel. Az internethasználatnak nemcsak a mennyiségét, hanem helyszínét és funkcionális elemeit is vizsgálták. Az eredmények itt is azt mutatták, hogy aki többet internetezik, jóval kevesebb időt tölt a családjával, valamivel kevesebb időt a kollégáival, barátaival, és többet van egyedül.

Pronovost (2002) ugyanebben az időszakban jutott hasonló következtetésekre kanadai adatok alapján. Időmérlegadatokat elemezve összehasonlította egyrészt az adott napon internetet használók, másrészt az általában internetezők tevékenységszerkezetét a nem használókéval. Eszerint a vizsgálat napján netezők átlagosan heti 5,2 órával töltöttek kevesebbet társas tevékenységekkel, mint azok, akik nem használtak netet. Ha viszont azokat tekintette internetezőknak, akik annak vallották magukat, a társas aktivitásbeli különbségek már jóval kisebbnek bizonyultak (heti 1 óra). Eszerint az izolációs hatás leginkább a gyakori nethasználóknál jelentkezik.

A kaliforniai UCLA felmérései (Cole 2000, 2001) azt mutatták, hogy az internethasználat csak kismértékű hatással van a társas együttlétek idejére. Az internethasználók döntő többsége úgy érzi, a családdal töltött időt nem befolyásolta az internet használata, sőt 2001-ben már többen számoltak be arról, hogy amióta neteznek, több idejük jut a családra, mint csökkenésről (13% vs. 3%). Az időmérleg jellegű kérdéseket tekintve az internetet használók és nem használók családjukkal vagy barátaikkal való együttléteinek ideje között találtak kisebb eltéréseket: a használók heti 2-3 órával kevesebb időt töltenek a családjukkal, a barátaikkal viszont 1 órával többet, mint a nem internetezők. A legmarkánsabb hatás, amit az internethasználattal kapcsolatban kimutattak, az a tévénézés jelentős csökkenése. A használók átlagosan 4,5 órával kevesebb időt töltenek a televízió előtt, az intenzívebb internetezők pedig még kevesebbet. Az UCLA kutatását a világ több országában is megismételték a World Internet Project keretében. Az internet társadalmi hatásaira vonatkozó eredmények többnyire mindenhol hasonlóak voltak: jelentősebb hatás a tévénézésre, mérsékeltebb hatás a társas életre. Egyedül Kínában tapasztaltak erősebb – pozitív – összefüggést az internethasználat és a szociabilitás között, különösen az online kapcsolatokra vonatkozóan.

Lengyel György és Lőrincz László (2006) a WIP magyarországi adatain vizsgálták az internethasználat hatását a különböző szabadidős tevékenységekre, kiemelt tekintettel a társas időtöltésekre. A keresztmetszeti elemzések azt mutatták, hogy az internethasználók kevesebb időt töltenek rádióhallgatással, tévénézéssel, sporttal és a családjukkal, viszont többet vannak a barátaikkal, többet telefonálnak, olvasnak, és hosszabb időt töltenek közösségi eseményeken, mint a nem használók. Összevontan vizsgálva a különböző társas és nem társas tevékenységeket, a szerzők azt tapasztalták, hogy az internetezők hetente átlago-

san hat órával többet töltenek társas elfoglaltságokkal, mint a nem internetezők, míg a magányos tevékenységekre szánt idő csak kisebb mértékben különbözött. Az életkor és az iskolai végzettség hatásainak kiszűrése mellett az internethasználat hatása szignifikáns maradt a barátokkal töltött idő, a telefonálás, az olvasás, a rádióhallgatás és a tévézés esetén. A családtagokkal töltött időre gyakorolt negatív hatás viszont a kontrollváltozók bevonását követően eltűnt. A 2001–2003-as paneladatokon a szerzők azt is megvizsgálhatták, hogyan változott az egyik évről a másikra internetezőkké válók szabadidős tevékenységének szerkezete. Az első két évet összehasonlító elemzések azt mutatták, hogy az internethasználattal párhuzamosan csökkent a családdal töltött idő, ugyanakkor nem változott jelentősen a baráti társaságban töltött. A harmadik évre viszont már a családi együttlétre gyakorolt hatás is eltűnt, amit a szerzők a kezdő internetezés sajátosságának tulajdonítottak. Az összevont szabadidős tevékenységek közül sem a társas, sem a magányos tevékenységek ideje nem változott szignifikánsan az új internetezők körében.

A Pew Intézet 1995 óta folyamatosan végez időmérleg jellegű kutatásokat az internet- és egyéb IT-használattal kapcsolatban, melynek során egyrészt felméri az előző napi társas és médiahasználati aktivitás intenzitását, másrészt a hosszú távú viselkedésre is rákérdeznek. Az 1995-ös Pew-adatok alapján Robinson, Barth és Kohut (1997) kimutatták, hogy az internethasználók szignifikánsan nagyobb valószínűséggel használják a nyomtatott médiát, a rádiót és a mozit, mint a nem használók, viszont sem a társas aktivitásra, sem a tévézésre (akár szórakozás, akár informálódás céljából) nem szánnak szignifikánsan kevesebb időt. Ezek az eredmények megmaradtak a kontrollváltozók bevonása után is. Robinson, Kestnbaum, Neustadt és Alvarez (2000) a 98-as Pew-adatokon a társas életre hasonló, a médiahasználatra kicsit más hatásokat mutattak ki. Az újságolvasás még mindig magasabb volt, a tévézés pedig alacsonyabb az internethasználóknál, de a különbség már nem volt szignifikáns a kontrollváltozók bevonása után. Ha viszont csak azokat vizsgálták, akik már 95-ben is interneteztek, a korábbihoz hasonló eredményeket kaptak. Ebből arra következtettek, hogy a későbbi csatlakozókra már nem volt jellemzőbb az újságolvasás, mint a nem használókra.

Robinson és De Haan (2006) hat különböző országos időnaplós kutatás adatait elemezték, melyek közül három az USA-ban, egy Kanadában, egy Nagy-Britanniában, egy pedig Hollandiában készült. Ezek a kutatások az előző nap 24 órájának időfelhasználását vizsgálták az elsődleges és másodlagos tevékenységek, a helyszín és a jelenlévő személyek regisztrálása alapján. A demográfiai eltéréseket többváltozós elemzésekkel (MCA) kontrollálták. Az internethasználatot kétféleképpen mérték: egyrészt a napló alapján, másrészt a kérdőív általános internet-használati kérdései alapján. A holland adatok azt mutatták, hogy a szabadidőn belül alig van eltérés az internethasználók és a nem használók különböző tevékenységei között, tehát az internethasználat nem csökkentette sem a társas

szabadidőt, sem más médiumok használati idejét. A legszofisztikáltabb időmérleg Nagy-Britanniában készült heti naplózással, egyéves panelfelvétellel (Gershuny 2003), ám ez is csak gyenge bizonyítékokat szolgáltatott a helyettesítési hipotézishez. Az IT-használók általában kevesebbet néztek tévét, mint a nem használók, azonban ez a különbség eltűnt, ha a korábbi használókat, az új belépőket és a nem használókat hasonlították össze. A társas aktivitások terén semmilyen különbséget nem találtak a használók és nem használók között. Az amerikai, szintén egyheti naplózáson alapuló adatok kevesebb tévénezést mutattak ki a használóknál, de ez a különbség eltűnt a kontrollváltozók bevonása után. A kanadai adatok kevesebb tévénezést mutattak ki az általában internetezőknél, de a napló szerinti internetezőknél már nem.

Robinson és Martin (2010) az amerikai GSS-adatok longitudinális vizsgálata alapján azt találták, hogy miközben az internethasználat 2000 és 2006 között 48-ról 60%-ra nőtt, addig a különböző társas aktivitások intenzitása (rokonok, barátok, szomszédok látogatása, szexuális együttlét, templomba járás) nem változott jelentősen. A nem internetezők többet látogatják a rokonaikat, az internetezők pedig a barátaikat. A tévénezés is szignifikánsan alacsonyabb az internetezőknél, ám ezt a különbséget nagyrészt a demográfiai jellemzők okozzák.

Az ezredfordulás magyarországi időmérlegadatokat elemezte Nyeste Gábor (2003) az IT-használat vonatkozásában. Fő kérdése az volt: csökkenti-e az infokommunikációs technológia használata a társas szabadidőt.¹² Az általa definiált társas szabadidő országos átlaga 61 perc (ami 10 perccel magasabb, mint a KSH eredeti besorolása szerinti). A számítógép-használók – bár összességében 15 perccel kevesebb szabadidejük van, mégis – 16 perccel többet töltenek információcserére alkalmas közösségi tevékenységekkel, mint a nem használók. A közösségi időtöltés átlagos mennyisége a számítógépet használók körében 73 perc, az internetet használók esetén még magasabb: 79 perc. A demográfiai kontrollváltozókat is tartalmazó többváltozós regressziós modell azt mutatta, hogy a számítógép- és internethasználatnak önmagában is van némi pozitív hatása a társas időtöltésre, azonban jóval kisebb, mint például az életkornak, a nemnek, az iskolai végzettségnek, a lakóhelynek és a gazdasági helyzetnek. Az adatok alapján az azonban világosan látszik, hogy az infokommunikációs eszközök használata nem csökkenti a társas szabadidő mennyiségét. Érdekes lett volna azt is megnézni, hogy az internetezéssel eltöltött idő hossza milyen összefüggést mutat a közösségi tevékenységekkel töltött idővel. Az 1999/2000-es időmérleg-adatbázisban azonban még igen alacsony volt az internethasználók aránya, ami korlátozta az elemzési lehetőségeket.

¹² A társas szabadidő meghatározásánál azokat a tevékenységeket vette figyelembe, amelyek elősegíthetik az információáramlást, és ezáltal a társadalmi tőke növekedését (pl. beszélgetés, vendégeskedés, szórakozás, tánc, udvarlás, családi események, séta).

Összegzés

Az új infokommunikációs technológiák és a társas kapcsolatok közötti összefüggéseket, mint láttuk, már számos kutatás vizsgálta, még sincs egyértelmű válaszunk minden kérdésre. A terjedés kezdetén felmerülő találgatások az új médium hatásával kapcsolatban túlságosan szélsőségesek voltak. Azóta kiderült, hogy az internet nem okozta a kapcsolatok katasztrofális beszűkülését, de nem is szüntette meg a régóta fennálló egyenlőtlenségeket. Az internethasználat korai fázisában ugyan előfordulhat a frusztrációból eredő depresszió, a társas interakciók beszűkülése, magányosságérzet, de ezek a későbbiekben a felhasználói tapasztalatok növekedésével többnyire eltűnnek. Az új technológiának úgy tűnik több a pozitív hozadéka a társas kapcsolatokra, mint a negatív. Nemhogy csökkentené az offline térben megnyilvánuló szociabilitást, de használatával együtt jár a kiterjedtebb és sokszínűbb kapcsolatháló, a fokozottabb szervezeti részvétel, a többféle csatornán zajló intenzívebb kommunikáció, és bizonyos esetekben még a társas aktivitással töltött több idő is. Mindez azonban jellemzően a választott, baráti kapcsolatokra igaz. Az internet és a mobiltelefon révén egyre nagyobb távolságokba nyúló kapcsolatokat építhetünk ki, miközben talán azt sem tudjuk, ki lakik a szomszédunkban. De vajon meddig folytatódik ez a tendencia? Eljutunk-e a Wellman által vizionált hálózati individualizmusig, amikor már semmi nem köt minket térbeli helyekhez? A most felnövekvő generáció már beleszületik a digitális kultúrába, természetes neki, hogy a netes keresőben minden infót megtalál, online rendeli a pizzát, zenéket tölt le, közösségi oldalakon éli a társas életét. Mindezzel egy időben a valós térben lóg barátaival, megosztja a mobillal készített közös fotót, és üzenetet küld az anyukájának, hogy késni fog. Milyen lesz az ő kapcsolathálójuk, ha felnőnek? Hány rokonukat tudják majd megnevezni? Mit jelent majd számukra a barátság, a párkapcsolat? Az internet hatását igazán rajtuk tudjuk majd lemérni.

ABSTRACT: Social impacts of the internet have been in the focus of debates in the recent decades. In the beginning of the diffusion process of this new technology both extremely positive or negative views were put forward by a number of authors. In line with the extensive spread of the technology from the middle nineties these speculations have been replaced by empirical research studies. One of the main research questions has been whether the new communication technologies would facilitate or inhibit the maintenance of personal relations. This study aims to review the main theories and research results concerning the topic.

Irodalom

Albert F. – Dávid B. – Molnár Sz. (2006): *Az internethasználat és a társadalmi tőke időbeni alakulása Magyarországon – Egy longitudinális vizsgálat eredményei*. Internet.hu. A magyar társadalom digitális gyorsfényképe 3., TÁRKI.

- Angelusz R. – Tardos R. (2004): Túl az egyötödön – a tudás vagy élménytársadalom felé? *Jel-Kép*, 2.
- Castells, M. (2002): *The Internet Galaxy*. Reflections on Internet. Business and Society. Oxford University Press.
- Cole, J. (2000): *Surveying the Digital Future*. Los Angeles, CA: UCLA Center for Communication Policy.
- Csepeli Gy. – Prazsák G. (2010): *Örök visszatérés? Társadalom az információs korban*. Budapest: József Műhely Kiadó.
- Csepeli Gy. (2003): Régi és új digitális generáció. *Élet és Tudomány*, 11. 07.
- Demetrovics Zs. – Koronczai B. (2010): Az internetfüggőség néhány pszichológiai vonatkozása. In Talyigás J. (szerk.): *Az internet a kockázatok és mellékhatások tekintetében*. Scolar Kiadó.
- Durkheim, É. ([1893] 2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Fischer, C. S. (1976): *The Urban Experience*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Fischer, C. S. (1982): *To Dwell Among Friends: Personal Networks in Town and City*. University of Chicago.
- Fischer, C. S. (2009): The 2004 GSS Finding of Shrunken Social Networks: An Artifact? *American Sociological Review*, 74: 657–669.
- Fischer, C. S. (2012): The Loneliness Scare is Back. *Made in America: A Social History of American Culture and Character Blog*. <http://madeinamericathebook.wordpress.com/2012/04/24/the-loneliness-scare-is-back/#more-2352>
- Gans, H. (1962): *The Urban Villagers*. New York. Free Press.
- Granovetter, M. S. (1973): The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, (78)6: 1360–1380.
- Greer, S. (1962): *The Emerging City*. New York. Free Press.
- Hampton, K. – Wellman, B. (2003): Neighboring in Netville: How the Internet Supports Community and Social Capital in a Wired Suburb. *City & Community*, 2(4): 277–311.
- Hampton, K. – Sessions, L. – Her, E. J. – Rainie, L. (2009): Social Isolation and New Technology. How the internet and mobile phones impact Americans' social networks. <http://www.pewinternet.org/Reports/2009/18-Social-Isolation-and-New-Technology/Part-1-Introduction.aspx?r=1>
- Haythornthwaite, C. (2005): Social Networks and Internet Connectivity Effects. *Information, Communication & Society*, (8)2: 125–147.
- Hogan, B. – Wellman, B. (2011): The Immanent Internet Redux. In Cheong, P. H. – Fischer-Nielsen, P. – Gelfgren, S. – Ess, C. (eds.): *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*. Bern, Switzerland: Peter Lang.
- Katz, J. – Rice, R. (2002): *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement, and Interaction*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kraut, R. – Kiesler, S. – Boneva, B. – Cummings, J. – Helgeson, V. – Crawford, A. (2002): Internet Paradox Revisited. *Journal of Social Issues*, 58: 49–74.
- Kraut, R. – Patterson, M. – Lundmark, V. – Kiesler, S. – Mukhopadhyay, T. – Scher-

- lis, W. (1998): Internet Paradox: A Social Technology that Reduces Social Involvement and Psychological Well-Being? *American Psychologist*, 53(9): 1017–1031.
- Lengyel Gy. – Lőrincz L. (2006): Internet és szabadidő. In Dessewffy T.– Fábán Z. – Z. Karvalics L. (szerk.): *Internet.hu. A magyar társadalom digitális gyorsfényképe*, 3. TÁRKI, 111–136.
- Lin, N. (1999): Building a Network Theory of Social Capital. *CONNECTIONS*, 22(1): 28–51.
- McKenna, K. Y. A. – Green, A. S. – Gleason, M. J. (2002): Relationship Formation on the Internet: What's the Big Attraction? *Journal of Social Issues*, 58(1): 9–31.
- McPherson, M. – Smith-Lovin, L. – Brashears, M. (2006): Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades. *American Sociological Review*, 71: 353–75.
- Molnár Sz. (2003a): Társadalmi tőke és információs társadalom. Egyedül kuglizni, egyedül szörfözni? *Szociológiai Szemle*, 3: 112–121.
- Molnár Sz. (2003b): Szociabilitás és internet. *Kultúra és közösség*, IV. szám.
- Nie, N. H. – Erbring, L. (2000): *Internet and Society: A Preliminary Report*. Stanford Institute for the Quantitative Study of Society: Stanford University. (Retrieved May 24, 2001.) http://www.stanford.edu/group/siqss/Press_Release/Preliminary_Report-4-21.pdf.
- Nie, N. H. – Hillygus, D. S. – Erbring, L. (2002): Internet Use, Interpersonal Relations and Sociability. In Wellman, B. – Haythornthwaite, K. (eds.): *The Internet in Everyday Life*. Oxford: Blackwell, 215–243.
- Nisbet, R. (1953): *The Quest for Community*. Oxford: O-U.P.
- Nyeste G. (2003): A magyar információs társadalom időmérlege. In Lengyel György (szerk.): *Információs technológia és életminőség*. Budapest: Corvinus Egyetem.
- Paik, A. – Sanchagrin, K. (2012): Social Isolation in America: An Artifact. <http://ssrn.com/abstract=2101146>
- Park, R. – Burgess, E. W. – McKenzie, R. (1925): *The City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pronovost, G. (2002): The Internet and Time Displacement: A Canadian Perspective. *IT & Society*, 1: 44–53.
- Putnam, R. D. (2000): *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon&Schuster.
- Quan-Haase, A. (2007): College Students' Local and Distant Communication: Blending Online and Offline Media. *Information, Communication and Society*, 10(5): 671–693.
- Rainie, L. (2000): Tracking Online Life: How Women Use the Internet to Cultivate Relationships with Family and Friends. Washington, DC: The Pew Internet and American Life Project. <http://www.pewinternet.org/~media/Files/Reports/2000/Report1.pdf>
- Rainie, L. – Purcell, K. – Smith, A. (2011): The Social Side of the Internet. Washing-

- ton, DC: The Pew Internet and American Life Project. http://pewinternet.org/~media/Files/Reports/2011/PIP_Social_Side_of_the_Internet.pdf
- Rheingold, H. (1993): *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Robinson, J. P. – Barth, K. – Kohut, A. (1997): Personal Computers, Mass Media, and Use of Time. *Social Science Computer Review*, 15: 65–82.
- Robinson, J. P. – Kestnbaum, M. – Neustadt, A. – Alvarez, A. (2000): Information Technology, the Internet and Time Displacement. Revision of paper presented at the Annual Meetings of the American Association of Public Opinion Research in Portland, OR, May 2000.
- Robinson, J. – De Haan, J. (2006): Information Technology and Family Time Displacement. In Kraut, R. – Brynin, M. – Kiesler, S. (eds.): *Computers, Phones and the Internet. Domesticating Information Technology*. Oxford: Oxford University Press, 70–83.
- Tilly, C. (1973): Do Communities Act? *Sociological Inquiry*, 43: 209–240.
- Robinson, J. P. – Martin, S. (2010): IT Use and Declining Social Capital: Recent National Evidence from the American Time-Use Survey (ATUS) and the General Social Survey (GSS). *Social Science Computer Review*, February, (28)1: 45–63.
- Tönnies, F. ([1887] 1957): *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Wang, H. – Wellman, B. (2010): Social Connectivity in America: Changes in Adult Friendship Network Size From 2002 to 2007. *American Behavioral Scientist*, April 1, 53: 1148–1169.
- Wellman, B. (1979): The Community Question. *American Journal of Sociology*, 84 (March): 1201–1231.
- Wellman, B. (1999): The Network Community. In Barry Wellman (ed.): *Networks in the Global Village*. Boulder, CO: Westview, 1–47.
- Wellman, B. – Gulia, M. (1999): Net Surfers don't ride alone: Virtual communities as communities. In B. Wellman (ed.): *Networks in the Global Village*. Boulder, CO: Westview Press, 331–366.
- Wellman, B. – Quan-Haase, A., – Witte, J., – Hampton, K. (2001): Does the Internet Increase, Decrease, or Supplement Social Capital? Social Networks, Participation, and Community Commitment. *American Behavioral Scientist*, 45(3): 437–456.
- Wellman, B. – Quan-Haase, A. – Boase, J. – Chen, W. – Hampton, K. – Diaz de Isla, I. – Miyata, K. (2003): The Social Affordances of the Internet for Networked Individualism. *Journal of Computer Mediated Communication*, 8: 3.
- Wellman, B. – Hogan, B. (2004): The Immanent Internet. In J. R. McKay (ed.): *Networking Citizens*. Edinburgh: St. Andrew's Press, 54–80.
- Wirth, L. ([1938] 1973): Az urbanizmus mint életmód. In Szelényi Iván (szerk.): *Városzociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 41–63.