

**BANGÓ JENŐ**

**ÚTKERESÉS A POSZTMODERNBEN**

**EMBER ÉS TÁRSADALOM  
A GLOBALIZÁCIÓBAN ÉS  
A REGIONALIZÁCIÓBAN**

**Összegyűjtött szociológiai esszék és tanulmányok  
2000-2008**

## TARTALOM

### Bevezetés

1. Testmetafora és társadalomfejlődés
2. Graffitik az életről és a természetről
3. A vízparadigma
4. A homo szemantikája
5. Gondolatok az infotechnológiák fonákságairól
6. A modern szemantikája és a globális társadalom
7. Nemtudás a tudástársadalomban
8. Sociologia Einsteiniana
9. A káoszelmélet alkalmazásáról a szociológiában
10. A társadalom kettős struktúrája
11. A német elméleti szociológia újabb trendjeiről
12. Két vita Németországban: történészek és szociológusok a náciizmus értékeléséről
13. Niklas Luhmann emlékszimpozium Budapesten
14. Niklas Luhmann rendszerelmélete és a konstruktivista nevelés
15. Előtanulmány a szocioregión elmélet téziseihez
16. Tizenöt tézis a szocioregión elméletéhez
17. A tér szociális konstrukciója
18. Az etnokulturális identitástól a regionális identitásig: a belgiumi német közösség fejlődése
19. Etnicitás, rasszizmus - cigányok és zsidók
20. Tudás és nemtudás a szociális munkában
21. Szociális munka és a funkció fogalma

### English Abstracts

### Resümee in deutscher Sprache

### Források

### Irodalom

## Bevezetés

Jelen kötetben húsz különböző témájú szociológiai írást talál az olvasó, amelyek az elmúlt hat évben jelentek meg magyar tudományos folyóiratokban. A témák közös nevezője a posztmodern, a rendszerelmélet és a globalitás-regionalitás kérdései. Útkeresés, mert a posztmodern bizonytalanságai sokszor útvesztőbe vezetik a gondolkozót. A feldolgozott témák a posztmodern szociológia keretén belül esszéket, elméleteket, a mai német szociológiát, a regionalitás kérdését és a szociális munka tudományát járják körül. Vezérfonalként húzódik az írásokon keresztül Niklas Luhmann (1927-1998) német szociológus rendszerelmélete, amelynek a szerző elkötelezett, de nem kritika nélküli követője.

Elkerülhetetlen volt a tanulmányok szerkesztésében az ismétlődés, a tematikai redundancia - a szerző azonban reméli, hogy ezzel nem okozott problémát az olvasónak. Az ismétlések - különösen a tanulmányok bevezető részében - általában mindig új ismeretanyaggal gazdagodnak és a témához alkalmazódnak.

Öt nagyobb témakört ölelünk fel körsétánkban. Az antropológiai szociológia emberfogalmát, általában a modern szociológia kérdéseit, amelyet a tudástársadalomhoz intéz, a német elméleti szociológia egyes példáit, a régióelméletet (belga és magyar példákkal), végül a szociális munka tudományát vizsgáljuk meg.

Az első témakör első tanulmányában az emberre vonatkozóan szociálfilozófiai és szemantikus vizsgálódásunk a társadalom fejlődésére alkalmazható testmetaforát (gyomor-, szív-, és agy-társadalom), rendszerelméleti megfontolások alapján tárgyalja.

Ezt követik a „graffitók” az életről és a természetről, rendhagyó gondolatok az élet megjelenéséről, a pánvitalizmusról, és a természeti környezet megváltoztatásáról egy harmadik globalizáció folyamán.

A víz paradigma mint az élet elve, energiahordozó, fizikális rejtély és a klímaváltozás együtt járója gazdasági jelentőségén túl az irodalomban és a művészetben is feltűnve, különösen mint édesvíz, a társadalom működését is befolyásolja.

Továbbmenve a „homo” szemantikája lefesti azokat az elképzeléseket, amelyek erre vonatkozóan a szociológiában, politikában és ökológiában találhatók, és betekintést enged a jövő embertípusának vázolásába.

Az elektronikus kor emberét az infokommunikáció görbe tükrében a görög mitológiából vett szimbólumokkal állítjuk a központba. A homo electronicus nesciens hadakozását a technika „áldásaival” az idézett görög mitológiai alakok szimbolizálják.

A második témakört a modern elemzésével nyitjuk meg. Ha a posztmodern meg akarjuk érteni, akkor vissza kell mennünk a kultúrtörténetben, és megvizsgálni a modern kifejezés tartalmi alakulását. A posztmodern a rendszerelméleti szociológiában jellemezzük, és számos fogalompár alkalmazásával hasonlítjuk össze a modernnel. Globalizált társadalmunk szolgáltatja a fogalmi keretet.

A következő, hatodik tanulmány, a tudástársadalom nemtudásáról akar informálni. Mind alkalmazott, mind tudományos formájában nemtudásunk vizsgálata relativizálni akarja a tudáson alapuló társadalom-elképzelésünket.

Az elmúlt 2005-ös Einstein-év alkalmából írt dolgozatunk párhuzamba akarja állítani a relativitáselméletet a rendszerelméleti szociológiával. Az einsteini témák kivetítése a szociológiára és a világtársadalom formulájának keresése az első lépés lehetne egy „sociologia einsteiniana” vázlatos elképzelésére.

Úgy gondoljuk, hogy logikusan következik a fentiekből a káoszelmélet szociológiai tárgyalása. Rövid analízist vázolunk a káoszfogalom értelmezéséről a különböző tudományokban. A káoszelmélet tulajdonságainak felvillantása után a „konstruált káosz”-t próbáljuk körülírni.

A harmadik témakörben öt tanulmány foglalkozik a német elméleti szociológia, különösen a Niklas Luhmann-nak tulajdonított rendszerelmélet egyes témaival és magyar vonatkozásaival.

Elsőnek kritikusan Pokol Béla téziseire adunk replikákat, a társadalom kettős struktúráját illetően. Pokol Luhmann funkcionálisan differenciált modern társadalmát kiegészíti. Szerinte a társadalmat úgy kellene felfogni, mint egyrészt a differenciált professzionális intézményrendszerek összességét, másrészt mint olyan területet, amelyen - milliárdnyi laikus kommunikációval telve - a mindennapi élet folyik.

Ezután egy terjedelmesebb tanulmányban jelentünk a német elméleti szociológia újabb trendjeiről. Először informálunk a német szociológiai társaságról és folyóiratáról, majd bemutatjuk a trendeket - hangsúlyt helyezve a neoinstitucionalizmusra, Hitzler és Esser elméleteire, és Niklas Luhmann szerepére a németországi szociológiai elméletalkotásban.

Röviden kitérünk egy vitára német szociológusok között, a szociológia helyzetéről a Harmadik Birodalomban. A túrt, tiltott, támogatott hármasság, mint a kádári rendszerben, a náciizmusban is a tudomány ideológiai ellenőrzését szolgálta.

A tizenkettedik írás beszámol az első budapesti Niklas Luhmann Emlékszimpoziumról, ahol német és magyar Luhmann-kutatók első alkalommal cserélhették ki kutatásaik eredményeit.

A témakört Niklas Luhmann rendszerelmélete és a konstruktivista nevelés című tanulmánnyal zárjuk. A tanulmány alcímei: Luhmann recepciója Magyarországon; A konstruktivizmusról; Konstruktivizmus a magyar pedagógiában; Niklas Luhmann és a pedagógia; Szocializáció és nevelés.

A negyedik rész négy tanulmánya a szociorégió témáját tárja az olvasó elé. Először egy előtanulmányban bemutatjuk elméletünket. Az alaptétel vázolása után általános megjegyzéseket teszünk az elméletképzéshez. A szociorégió-rendszer tulajdonképpen a luhmanni társadalomelmélet hipotetikus kiegészítése.

Szociorégió elméletünket tizenöt tétel segítségével kíséreljük meg az olvasónak érthetővé tenni. Ez a tanulmány német nyelven megjelent könyvünk „Theorie der Sozio-region” (Berlin, 2003, Logos Verlag) tételes formájú áttekintését adja.

A szociorégió elméletét követi egy tanulmány a szociális tér fogalmáról, ahol a tér általános és fizikai meghatározásának változásaiból kiindulva eljutunk a szociológiai és szociális térfogalomhoz.

Elméletünk átvitele a gyakorlatba a belgiumi Német Közösség példáján keresztül történik. A regionális identitás felépítésében Kelet-Belgium fejlődése az etnokulturális identitástól a regionális identitásig az Európai Közösségben is példamutató. A föderalizmus és autonómia, a belgiumi németek alkotmányjogi helyzete a közös Európa regionalizálódásának mintája lehet.

Továbbra is a szociorégió tágabban értelmezett témájában a tizennyolcadik tanulmány az etnicitással és a rasszizmussal foglalkozik. Felteszi a személy vagy individuum kérdését, és a magyarországi romák és zsidók helyzetét vizsgálja az előítéletek és a hátrányosságok leépítésének kísérleteivel.

Az ötödik témakör a szociális munka tudományában tallózik. Itt két tanulmányt találunk, az első ugyancsak a tudás kérdésére tér ki ezúttal a szociális munkás tudását és nemtudását vizsgáló. Befejezésül egy műhelytanulmányt talál az olvasó a funkciófogalomról a szociális munka tudományában. A húsz tanulmányt angol és német nyelven tartalmilag összefoglaltuk és a kötet végén közöljük a tanulmányok pontos lelőhelyeit a magyarországi szakirodalomban.

A szerző szeretne köszönetet mondani Farkas János professzornak, aki a tanulmányok többségét még kéziratban olvasta, javította és a folyóiratok szerkesztőségének, akik nem sajnálták a fáradságot, hogy a beküldött írásokat lektorálják, figyelembe véve, hogy a szerző 1956 óta főleg francia és német nyelven publikált. Köszönet illeti a kiadót és azokat az intézményeket, akik a kiadást lehetővé tették.

## 1. Testmetafora és társadalomfejlődés

Az élet központjáról a test metaforája alapján a társadalomra is alkalmazva egy képet próbálunk felrajzolni, szimbólumok és fantáziák segítségével. A „gyomor-társadalom” az emberiség történetében a szocialitás első lépcsője. Ezt követi a „szív-társadalom”, amelyet egészen a modern ipari társadalom megjelenéséig a társadalomfejlődés metaforájaként szemlélünk. Az „agy-társadalom” képével a modernt és a posztmodernt jelezzük, a hálózatos globális világot és a kommunikációs társadalom kezdetét.

### Történelmi metaforák

A társadalom leírásához metaforákra is szükségünk van, mert a társadalom komplexitását nem lehet csak komplex kifejezésekkel redukálni és érthetővé tenni. A metafora nélküli leíró szövegek ugyanis a leírandó komplexitást még csak növelnék, ahelyett, hogy csökkentenék. Ha meg csupán „címkézzük” a társadalmat (posztkommunista, posztglobális, ipari, fogyasztói, információs, kommunikációs stb.), akkor közel kerülhetünk ideológiákhoz, és a címke már olyan mértékben lecsökkenti a hihetetlenül komplex társadalmi realitást, hogy amennyiben azt kritika nélkül átvesszük, önmagában a szociológia nem tud mihez kezdeni vele. Kordiagnózisokhoz egy ideig alkalmazhatók a címkézések, de társadalomanalízishez kevésbé, és a jövőkutatáshoz pedig egyáltalán nem. A metaforák narratív jellege természetesen felkeltheti a tudománytalanság gyanúját, azonban a modern szociológiai biográfiakutatás, mint módszer, valamint a nem irányított „szabad” interjúk technikája, ma már a szociológia tudományának szerves részét képezik.

Már az antik világban megkísérelték azokat a komplex összefüggéseket, amelyek a társadalomban előfordulnak, mesék, parabolák, példabeszédek és metaforák segítségével megjeleníteni. Egy ilyen példabeszédet találunk Titus Liviusnál: „Aki oktondi módon övéit cserbenhagyja, becsapja saját magát. Azt mondják egyes testrészekről, hogy felháborodtak a gyomor tétlenségén. A kéz és a láb fellázadtak, és megtagadták a gyomrot élelemmel ellátni. A gyomor éhezett és felnyögött. De napokig nem kapta meg a táplálékot. Mivel a táplálék hiányzott, elernyedtek a végtagok. Mikor újra élelmet szolgáltak a gyomornak, már nem volt ereje, hogy azt elfogadja. Így aztán mind a végtagok, mind a gyomor elpusztultak a kimerüléstől. Ez a mese hűsége buzdítja a szolgálókat, mert csak ilyen módon maradnak erősek és életképesek.” (idézi Dithmar, németből fordítva, 1970, 110.). A korai kereszténységben is találunk igen sok test-metaforát, amelyek egyrészt a hívők egységét hangsúlyozzák, másrészt a hitközösség hierarchikus rendjét igazolják. Pál apostol korinthusiakhoz írt első levelében (1 Kor 12, 12) azt írja: (Az Egyház Krisztus teste) „A test ugyan egy, de sok tagja van. A testnek ez a sok tagja mégis egy test”; és folytatja (1 Kor 12, 27 és 28): „Ti Krisztus teste vagytok s egyenként tagjai. Az Egyházban pedig Isten némelyeket apostolokká, másokat prófétákká, ismét másokat tanítókká tett. Adott továbbá csodatévő hatalmat, gyógyító erőt, segítőkészséget, kormányzóképeséget, különféle nyelvadományt (és beszédek magyarázatát).”

A modern pszichológia is foglalkozik a testmetaforával. Lakoff (1987) elmélete a „metaforikus kiterjedésről” állítja, hogy a testről alkotott fogalmaink bizonyos központ/periféria-struktúrákat mutatnak fel. Tárgyak bizonyos kategóriáiban - és ez lehet a saját tulajdon test is - bizonyos objektumok központibban tekintendők, mint mások. A testnek ez a közvetlen vizsgálata kivetítődik a természetes környezetre, és a társadalomra is átsugárzódik. A testre vonatkozó tapasztalási séma magas fejlettségű és egyszerűbb régiókat strukturál. A fejet és a

törzset központilag tapasztaljuk, mialatt az ujjak, a lábujjak, a haj stb. periférikus test-régiók. Az emberi tapasztalási mezőben minden egyéb élő organizmus felmutat ilyen központ/periféria-struktúrákat. A központ/periféria alapvető logikája, amely a metaforikus kiterjesztés folyamatában az elvont és szimbolikus területekre vonatkozik, abban áll, hogy a mindenkori periféria függ a központtól, de a központ nem feltétlenül függ a perifériától.

### **Az élet központja**

Az emberiség kollektív fantáziája feltette a kérdést: Hol rejtőzik az emberi testben az élet központja? Melyik szervünk felel meg a legjobban annak a funkciónak, amely az életet igazgatja, reprezentálja és kormányozza? Attól függően, hogy melyik testrészben sejtették ezt a központot, történt a társadalom önleírása, hit- és hiedelemrendszerek alakultak ki, és a termelést is ez irányította. Kétségtelenül létezett interdependencia az életközpontként felfogott testrész és a társadalmi élet között.

A saját tulajdon test felfedezése párhuzamosan haladt a társadalom felfedezésével, illetve azoknak az erőknek a felfedezésével, amelyek hatottak a társadalomban. Minél komplexebb volt az életközpontként kijelölt testrész, annál komplexebb volt az annak megfelelő társadalmi organizáció. Természetesen ez a fejlődés sem volt lineáris, atavizmusok és involúciók kísérték a testben, ennek megfelelően voltak visszafejlődések, evolúciós szünetek és visszalépések az össztársadalmi síkon.

Jelenleg a huszonegyedik század kezdetén egymás mellett léteznek földünkön komplex posztmodern társadalmak és olyan embercsoportok, akik szinte még a kőkorszakban élnek. Az egyik számára az élet központja az agy - a másiké még a gyomor. Ezt szó szerint is - és nemcsak metaforikusan - lehet érteni: az emberiség egy része naponta gyötrődik, hogy megszerezze a betevő falatot - a másik része idegrendszerével van elfoglalva pozitív vagy negatív értelemben. Hogy képzelhetjük el a mai modern, vagy inkább posztmodern társadalmat? Talán úgy, mint túlfűtött, felizgatott központi idegrendszert, amely meg akarja ragadni a testét, de csak az immunreakciókat éri el?

### **A gyomortársadalom**

A primitív társadalmakban az élet központját tehát a gyomorban látták. A gyomor az élelem felvételét, birtokbavételét jelentette, és biztosította a jóllakást, és így a túlélést. A táplálék felvételével következett a növekedés, amely az életnek egyik legbiztosabb jele. Az elfogyasztott élelmiszerek - növények, állatok, kannibáloknál az emberek is - megerősítették életüket, minőséget adtak neki, például erőt és bátorságot (oroszlánhús) de szépséget is, egészséget és élvezetet. Már az ősembernél is elismerték, hogy (német szójátékkal) „Man ist, was man ißt”! - vagyis az ember karakterét (vakmerő, félénk) tápláléka befolyásolhatja. A gyomor fájdalmai betegséget és járványokat jeleztek előre, és az élet megsemmisítését jelentette az éhezés, amely az éhhalállal végződött. A jóllakottság ezzel szemben a boldogsággal volt egyenértékű.

A vadászó, halászó és gyűjtögető társadalmaknál az élet középpontja volt a gyomor - részben még az első agrártársadalmaknál is, ahol az élelmiszerek megteremtése, tárolása végül tervezett előteremtése (vetés, aratás) a mindennapi túlélést biztosította. A hiedelem szerint elég volt a természet ellenőrizhetetlen erőit a helyi istenségeknek feláldozott állatokkal és terméssel kiengesztelni, hogy az élelmiszerek előteremtése sikerüljön.

A vallás ebben a korban szükségszerűen csak animista, totemikus és természettel összekötött lehetett. Egy olyan társadalomban, ahol a társadalom tagjainak legfontosabb feladata az élelmiszer-termelés volt, ott csak törzsi társadalom létezhetett kezdetleges munkamegosztásos formában - differenciálódása ennek megfelelően szegmentáris volt.

A „gyomortársadalomban” létezett egy primitív vezérlés, egy leszármazási hierarchia és egy kezdetleges közösség, melynek szervezete barbár és irracionális jelleget öltött. A társadalom önleírásánál a közvetlen észlelés (esemény megkülönböztetés nélkül) mértékadó volt. Azt is mondhatjuk, hogy a gyomortársadalom „szó-társadalom” volt, ahol az elbeszélés, a paláver és a mágia az együttélés kulturális kereteit alkották.

A csere-, a piac- és végül a pénzgazdasággal a nem ehető javak valós értéket kaptak a gazdagodásra és a magántulajdonra. A gyomor passzív testi szerv, amely csak elnyelni, emésztetni és kiüríteni tudott, amelynek a „munkáját” ugyan érezni lehetett, de nem lehetett látni. A magántulajdon követelt egy erkölcsi, emberek feletti autoritást és az összegyűjtött élelmiszerek nem mehettek át a magántulajdonba, mert romlandók voltak, és mivel sem a sikeres tárolásuk, sem a hús és a gabona frissen tartása nem volt megoldva.

### **A szívtársadalom**

Más volt az eset a szívvel. A magántulajdon ugyanis árukból és nem romlandó dolgokból állt, nem gyűjtögetéssel, vadászással és halászattal keletkezett, hanem a munka eredményét képezte. Ennek megfelelően az élet központját ebben a fejlettebb társadalmi rendben már nem a befogadó és elnyelő gyomorban, hanem a hallhatóan is „dolgozó” szívben keresték. A most már dolgozó emberiség számára kellett egy ugyancsak dolgozó jelkép, egy dolgozó testrész, amelyben az élet középpontját lehetett elképzelni.

A szív, mint központ a monoteisztikus vallásokkal lép fel a metaforák színpadára. Az Isten imádása szempontjából fontos volt, hogy legyen az emberben egy mindig dolgozó misztikus testrész, hiszen az Isten, az egyetlen Isten szintén dolgozott (teremtett), és ezáltal magántulajdonát (az univerzumot) is megalkotta. A szív, mint a magántulajdon is, védelemre szorul, és a test a bordákkal jobban védte azt, mint a gyomrot, melyet csak egy könnyen sebezhető bőrréteg választott el a külvilágtól. A szívdobbanások egyszerre jelentették az időt és az időtlenséget, az örökkévalóságot is.

A szív a test középpontjában, a törzsben kitűnő védettséget talált, és ritmikusan megajándékozta a test központját és a periférikus részeket is vérrel. Hierarchikusan organizált a később Vesalius által felfedezett vérkeringés is. A vér először eléri a tüdőt (a levegőt, a pneumát, a lelket), azután ott megtisztulva a test többi részét (az izmokat, a többi szervet) táplálja. A szív az egyedüli Isten szimbóluma, aki az életet ajándékozta, hiszen csak egy szív van az emberben. A maják szíváldozatától a katolikusok Jézus Szíve iránti tiszteletéig a monoteizmus kultúrtörténete a szív szimbólumát mindig nagyra értékelte. Talán ezért is volt az első sikerült szívátültetésnél „teológiai sokk”, mert végérvényesen letaszították trónjáról a szívet, mint az egyetlen Isten szimbólumát és az élet központját, miután a vérvétellel és a véradás technikájával már korábban gyengítették nimbuszát. A szívből a modern társadalomban egy emberi testhez tartozó szerv lett - egyike a többi fontos szervnek. A romantikus időkben a szív a szerelem jelképe lett. Mint piktogram, ma is a szerelem és a mindenféle szeretetnek a jelképe: ember- és állatszeretnek egyaránt. Az érzelmek központjának kinevezett szívnek tulajdonképp át kellene adnia a helyét az idegrendszernek, hiszen a stressz (Selye, 1981) és a flow-elmélete szerint (Csikszentmihályi, 1992) az érzelmek és a boldogság az idegrendszerre tartoznak.



A szív körül kialakult egy vallásos és irodalmi kultusz, melynek kései hatását ma is érezzük. A szív, mint életközpont tipikus felfogása volt a feudális társadalomnak, a nemzetnek és az államnak. Az uralkodónak az alattvalók szeretetére volt szüksége, és nem az eszére. Az alávetettséget és a kizsákmányolást nem lehet ésszel megmagyarázni és elfogadhatóvá tenni - csak szeretettel. Érzelmek és szeretet az abszolutisztikus állam politikájában, gazdaságában is működtek a racionalitás és a számítás mellett. Az alattvalók szíve munkát és szeretetet adott az uralkodónak egészen a korai kapitalizmusig. Az első paternalista kapitalisták mondása - „A munkáért kapjátok a fizetést, nem a gondolkozásért” - jellemző volt, mert ők már nem szorultak rá a munkások szeretetére.

### **A vér a szociológiában**

A klasszikus szociológiában a vér a szívvel egyetemben fontos szerepet töltött be a társadalom leírásában. A társadalmat sok utópista úgy írta le, mint egy nagy állatot. Az organicizmus (Spencer, majd Schäffle) ideák és elméletek gyűjteménye, amelyek a társadalomban egy élő organizmust láttak, vagy legalábbis azzal erős hasonlóságokat gondoltak felfedezni. Ez a már ókorban megtalálható elképzelés az osztrák szociológus, Schäffle (1896) értelmezésében tudományos rangot kapott. Az organicizmus elmélete aztán később sajnálatos módon táptalajt nyújtott a fajelméleteknek is.

A test és a szív szerepe az úgynevezett formális szociológia kapcsolat-tanában Leopold von Wiese (1959) által kristályosodott ki. A német háború előtti szociológia nagymestere számos publikációjában foglalkozott az emberi társadalom történelmi kialakulásával, és azt több, egymás után következő rendszerre osztotta fel. Az első rendszer szerinte a vér (szív) rendszere volt. A magyar származású szlovák szociológus, Vojtech (Béla) Tuka (1941) könyvétől inspirálva átvette annak komplikált, és az arisztotelészi ismeretkategóriákra alapozott „dimenzióit” (karnine, domine, merzine, artine, tumultine és vizine), és ezeket a kategóriákat a szociális tudományok szótárában, az osztályok és rendek című fejezetben a rendi és osztálytársadalom történeti magyarázatára alkalmazta. Leegyszerűsítve a társadalmi fejlődést korunkig három rendszerben látta: a) vérrendszer, b) föld- és szomszédsági rendszer, c) polgári rendszer.

Kezdetben dominált a szívtársadalomban a szerszám (főleg a mezőgazdaságban), később a gép az iparban. Az irányítás mechanikusan történt, ennek megfelelően a társadalmi hierarchia is mechanikusan, rétegekre osztva működött. A „klasszikus” társadalom kora ez (Luhmann óeurópainak fogja nevezni) Európában, melyet gyakran a feudális és a korai kapitalista állam kialakulásával mérnek. Érzelmek és racionalitás uralkodnak közösen - az érzelmek a kizsákmányoltak hatalmas perifériáin, racionalitás az uralkodók kis centrumaiban. Az észlelést felváltotta a megfigyelés, mint alapvető szellemi beállítottság. A kulturális keretet már nem a beszéd, a kimondott szó adja, hanem az írás, pontosabban a könyvnyomtatás felfedezése után a szöveg. A törvények irányítása nem az íratlan szokásjog, hanem a kodifikált törvények szövege által történt.

### **Az agytársadalom**

Az agy, mint az élet központjának és így a társadalomnak is a középpontja, a kapitalista-ipari és a későbbi posztindusztriális társadalom metaforája. Miképp a föld már nem az univerzum központja, így az agy sem a test központjában foglal helyet. A fejben, a koponyában található, jó védetten a koponyacsontok által, még védettebben, mint a szív a bordák által. A gyomor-

hoz és a szívhez még szűrőfegyverekkel, karddal hozzá lehetett férni, sebezni, ölni lehetett, az agyhoz azonban szükséges volt a lőfegyver, a golyó. A modern haditechnika az atomkorszakban búcsút vesz a szívét ölő fegyverektől, és egyre inkább az agyat megsemmisítő fegyvereket találja ki (ideggáz, baktériumok, sugárzás). Az agy még titkosabb és rejtettebb, mint a szív. Az agykutatók még a mai napig sem tudják, hogy az agy kétharmada mit csinál, mire jó.

A gondolkodás és az érzelmek központja az agy - ennyi biztos, de ugyanakkor az álmoké és a fantáziálása is. A test periferiáján a kéz és a láb található, de a modern ember számára legfontosabb funkciók az emlékezés, a gondolkodás, a tervezés és az előrelátás bebizonyíthatóan az agyban találhatók.

Az új életközpont tehát periferikusan helyezkedik el, és ezzel elkezdődik a test decentralizálása. A periferikus idegrendszer és a gerincvelő az agy meghosszabbított része, és az idegrendszer behálózza az egész testet. Így az agy a posztmodern hálózati társadalom metaforája is. Az élet végét társadalmunkban már nem a szívhalállal, hanem az agyhalállal mérjük.

A gyomor és a szív elvesztik ezzel jelentőségüket, amellyel a korábbi korszakokban bírtak. Mindkettőt lehet transzplantálni, operálni, protézissel ellátni (bypass, gyomorszonda stb.). Az agy specifikus elektromos és biokémiai reakcióival az egész idegrendszert befolyásolja, információkat dolgoz fel, és kommunikációkat rendez el - tulajdonképpen rendszeri munkát végez, mint ezt Maturana (1982) megjegyzi. A jelenkori társadalom nem a táplálkozó, fizikailag dolgozó és szaporodó emberiség (mint a gyomortársadalomban), nem is egy csak dolgozó és elosztó embertömeg (mint a vér- és szívtársadalomban), hanem az informálódó, közlő és megértő, vagyis röviden: kommunikáló egyének közössége, mindegyik saját külön idegrendszerével. A Niklas Luhmann-féle rendszerelméletben, ahol nem a cselekvés, hanem az értelem áll a középpontban, aztán nem ez az egyedi emberekből álló közösség jelenti majd a társadalmat, hanem csak a kommunikáció. Az agy szimbolikus típusa a hiperorganizált, komplikált városi társadalmaknak, és a modern információs társadalom szervezeteinek és intézményeinek prototípusa.

### **Rendszerelméleti megfontolások**

Ezzel elérkeztünk az életközpont-metaforák és -szimbólumok vizsgálatának rendszerelméleti megfontolásaihoz. Az agynál ugyanis véget ér az életközpont fantasztikus keresése. A központi idegrendszer - ahol mi a központi helyett inkább a globális kifejezést alkalmazzunk - az „ember rendszerében” az autopoietikus elv szerint működik. Az autopoiezis kifejezés a görög „auton” (önmaga) és a „poien” (alkotni, teremteni, létrehozni) szavakból tevődik össze. Az általános rendszerelméletben különbséget teszünk allopoietikus (nem önmaguk által létrehozott) rendszerek pl. gépek, mechanizmusok és autopoietikus (önmagukat létrehozó, önteremtő) rendszerek között. Niklas Luhmann szociológiai rendszerelméletében az autopoietikus rendszerek nemcsak biológiai és tudati, hanem szociális rendszerek is. Ide tartoznak az interakciós rendszerek, a szervezeti rendszerek és a (világ)társadalom rendszere, amely úgy nevezett funkcionális alrendszerekre (gazdaság, jog, vallás stb.) tagozódik. Karácsony András és Cs. Kiss Lajos így definiálják az autopoiezist: „Olyan rendszereket jellemző fogalom, melyek saját műveleteiket (elemeiket) azon műveletek (elemek) hálózatában hozzák létre, amelyekből állnak. Az önlétrehozás (autopoiezis) reprodukciós módjának nem csak a rendszer elemei, de minden alkotórésze (elemek, struktúrák, folyamatok, határok, rendszerazonosság és -egység) alá van vetve” (Karácsony/Cs. Kiss, 1994, 28.).

Az autopoiezisnek azonban sem szimbolikusan, sem reálisan nincs szüksége központra. Ami itt a döntő, az a rendszer és a környezet fundamentális különbözősége. Itt a kérdés az élő és

élettelen anyag körül forog. Az élő anyag minden része egy időben központ és periféria. Az élőlényeknél nincs központ az intenzitás és az effektivitás szempontjából. Minden rész az egészben él, és az egész a részekben a részekért. Mint bármilyen rendszerben, a részek funkciókat töltenek be az egész számára, és az egész feladata, hogy fenntartsa ezeket a funkciókat. Ami nem él, még nem él vagy már nem él, az kisodródik, kiválasztódik az élő rendszerből. A részek (orgánumok) önmagukat reprodukálják, és a részek között csak strukturális kapcsolat létezik. A testrészek és szervek között funkcionális differenciálódás van. Az élőlények autonómiával rendelkező komplex rendszerek. Ezt az autonómiát nem valami emberfeletti hatalmas központ közvetíti, szolgáltatja vagy erőszakolja az élőkre. Az autonómia maga az élet. Élő rendszerek szó szerint önmagukat megteremtő egységek, melyek kialakulásuk folyamán meghúzzák a határt önmaguk és élettelen környezetük között. Nem teremtenek központot, ők már per definitionem központok, és legelső funkciójuk az, hogy megvonják a határt: mi az, ami még az élő rendszerhez tartozik, és mi az, ami már a környezethez. Nem lehet azt mondani, hogy a szív „élőbb”, mint a máj. Az „emberrendszer”-ben a részek egymással összefüggenek, és közös utat járnak - fenntartják az életet. Csak a halált lehet klinikai fokozatokra osztani - de az élet végül is mint egész keletkezik és mint egész hal meg. A mesterséges életben tartás - például a mesterséges lélegeztetés haldoklóknál - az emberi méltóságnak ellentmondó, de paradox módon az orvosi etika által jóváhagyott technikai beavatkozás, amely nem az életet őrzi és hosszabbítja meg, hanem csak bizonyos szervek (tüdő, agy) funkcióit.

Így lehetne ez a társadalomnál is. Ha elfogadjuk, hogy a társadalmak autopoietikus rendszerek, akkor a társadalom funkciója nem a központ kialakítása, hanem a határhúzás. Határ ember és ellenséges (vagy baráti) környezet között, az értelemmel bíró lény és ösztöneinek engedelmeskedő állat között - végső fokon a posztmodernben kommunikáció és nem-kommunikáció között. Az emberi társadalomban a központok később alakultak ki, és nem elsődleges, hanem másodlagos produktumok. Vegyük példának a sejtek hálózatát, melyek a sejtek belsejében (a sejtmagban) történő folyamatok infrastruktúráját képezik le. A kognícióbiológia (Riegas 1991) világosan rámutat a sejtek ilyen értelmű „központnélküliségére”. Az egyszerű élő rendszer példái a sejtek. Ezek, mint munkamegosztásos hálózat, produkálják a specifikus alkatrészeket, amelyekből állnak. Egyidőben lehetővé teszi egyáltalán létezésüket a sejtfal (membrán), mint a környezettől elkülönülő produkciós hálózat. A sejt belsejében minden biokémikus folyamat az önfenntartásra és létezésük biztosítására, vagyis az autopoiezis továbbvitelére irányul. A sejt rendelkezik saját erős dinamikával, mert a sejt belsejében folyó változások csak a sejt részeinek interakciói által befolyásoltak (rekurzivitás). A külvilág behatásai csak zavarják a sejtet, és perturbálnak, egyensúlyhoz és kiegyezési reakciókhoz vezetnek (Riegas/Vetter, 1990, 329.).

A sejt példáját - ha követjük Luhmann rendszerelméletének logikáját - alkalmazhatjuk a szociális rendszerekre. A társadalom mint a legátfogóbb szociális rendszer megteremti a munkamegosztást. Ez Durkheimnél még a mechanikus és az organikus szolidaritás volt, a rendszerelméleti szociológusoknál már a funkcionális differenciálódás. A társadalom előállítja az osztársadalom számára fontos specializált funkciókat. A szociális rendszer és így a társadalom határhúzása, illetve elhatárolódása a nem szociális rendszerektől a kommunikáció által történik. A társadalom és a nem-társadalom (természeti és technikai környezet) közötti határ tehát a kommunikáció által adott. Csak a társadalomban tudják az emberek saját individuális tudatukat információ, közlés és megértés által kommunikációra váltani. Luhmann ezzel kapcsolatban írja: „A kommunikációfogalom nem egyszerűen egy közlési cselekvés, amely az információt „átviszi”, hanem egy önálló autopoietikus művelet, amely három különböző szelekciót, úgymint az információt, a közlést és a megértést egy emergens egységgé köti össze, amelyhez további kommunikációk kapcsolódhatnak” (Luhmann 1994, 197.).

Vissza az agyhoz: az agy és az ember idegrendszere eszköze, szubsztrátuma a társadalmi kommunikációnak. Az életről magáról is kommunikálnak, de úgy gondoljuk, az eddig leírtakból már világos, hogy nem az élet központjai. Az élet központja maga az élet. Az agy „mitológizálása” már a gének kutatásával megkezdődött. Fennáll az a veszély, hogy egy új génmítosz jön, és a régi probléma, illetve a régi fantáziálás (hol van az élet központja?) újra fel-lángol. Félni lehet attól, hogy szorgalmas bioszociológusok a géneknek azt a központi helyet fogják tulajdonítani, amelyet a korábbi társadalmi fantáziaképek, metaforák és szimbólumok a gyomornak, a szívnek és utoljára az agynak tulajdonítottak.

Az agytársadalomban a számítógép pótolja a szerszámokat és a gépeket. A társadalom irányítása rendszerelvű, vagyis nem a leszármazás vagy a réteg, illetve osztályhoz tartozás dönti el az emberek társadalmi helyzetét, hanem a funkcionális differenciáltság. A régi társadalomból és a közösségből kialakul egy „kommunikatív közösség”, melynek már nincs parancsoló, hanem csak információs központja. A barbár állapotot és a civilizációt követi a tudástársadalom korszaka. Az agytársadalom jellegzetessége a megfigyelés megfigyelése - a másodfokú megfigyelés, vagyis az önmagán történő reflexió. A kulturális fejlődés a kép- és a hangtársadalom irányába halad, ahol a szimbólumok, ikonok, videó és cyberspace a klasszikus orális és írott (írásban és szövegben megnyilatkozó) kultúrahordozókat sikeresen kiegészítik - és bizonyos kultúrkörökben háttérbe is szorítják.

A gyomortársadalmat főleg az egyéni, családi és közvetlen jövő érdekli. Jövőelképzelése az évszakok ciklikus megismétlődésével (tavasz a vetés, ősz az aratás) cirkulárisan a természet újra visszatérő megújulására és halálára épült. A szívtársadalom még alternatíva nélküli divinációkkal terhes, és a múltra, a hagyományra építette jövőképét. Az agytársadalom már alternatívákat, forgatókönyveket dogoz ki pluralista jövőképpel.

### **Test és tér a szociológiában**

A testmetafora nem veszítette el aktualitását még ma sem. Marie Douglas antropológus írja, hogy a testet, mint fizikai építményt a szociális kategóriákon keresztül úgy fogjuk észlelni, hogy ezáltal egy bizonyos társadalom-felfogás kinyilvánul. (Douglas 1993, 99.). Richard Sennet (1995) bizonyítja, hogy a testről alkotott elképzeléseink egybevágóak a társadalomról alkotottakkal. Hasonló megállapításra jut Barbara Duden (1991), aki a „test történetét” tanulmányozta. De a szociológus Norbert Elias és Michel Foucault is közel állnak állításaimhoz. Norbert Elias (1969) szerint a civilizáció története a test számára elkészített, berendezett térségek története. Foucault „heterotopia”-hipotézisében (1986) a megvalósított „kis utópiák”, mint a társadalom ellenképei, a társadalomból kirekesztett testek (elmebetegek, haldoklók) intézményesített terei szerepelnek.

Farkas János szociológus hívta fel figyelmünket Bozsik Valéria (1983) könyvére. Az író-nő-publicista „Emberszabású szervezet” című könyvében a szervezetek működését az emberi test analógiájára képzelte el. A borítólapon látható egy sematikus emberi alak, ahol az agy az alkotók, irányítóközpont, adatbank, szemek és orr a külső információk beáramlása; a száj az információ kifelé, propaganda; a tüdő a személyzeti irányítás; a szív a vezetés; a has, belek, gyomor a szerkesztés, technológia, anyaggazdálkodás, gazdasági irányítás, termelési folyamat; a pénisz a munkaerő-utánpótlás; a láb a haladás; a kéz a produktum fogadása és az értékesítés szerve.

Tér és test a szociológiában elhanyagolt témák. Egyrészt arról spekulálnak a szociológusok, hogy a test és a tér ott, ahol a távolságok már nem játszanak szerepet, eljelentéktelenednek, ez az „atopikus társadalom” Helmut Wilke szerint (2001) - másrészt rámutatnak folyamatosan a

test és a tér relevanciájára (Bollnow 1971). A test valaha, mint veszély jelentkezett - ma már maga is a veszélyeztetetthez tartozik.

Tér és test a látható dolgok rendjéhez tartoznak. A teret testmetaforákkal írjuk le - a testet térmetaforákkal. Primitív társadalmak a világot testük segítségével írják körül - antropomorf módon. A test és a tér között analógiákat állítanak fel. Marcos diktátor a Fülöp-szigeteken egy új provincia határát húzta meg fejformájára. Országok (lásd olasz csizma), egyedi városrészek hasonlítanak a testrészekre. De a házak építésénél is mintául szolgál az emberi test (az ajtó a száj, az ablak a szemek). A város és test analógiája mind a mai napig irányadó.

„A társadalmi kibontakozások minden elvontsága mellett is, minden látszólagos tér és test nélkül funkcionáló, világszerte működő cserefolyamatok mellett is az emberek a térhez és testhez kötöttek maradnak. Már csak ezért is mindkét kategória a szociológia figyelmének központjába tartozik” (Schroer 2003, 88.).

## 2. Graffitik az életről és a természetről

Ezek a graffitik posztmodern, tudományos gondolatforgácsok az életről és a természetről. Először a filozófiában, majd a szociológiában, végül a szociológiai rendszerelméletben indítunk szemantikai vizsgálatot. Töredékek a bioszociológiából és egy rövid vita a Gaia-hipotézissel hidat képeznek a természet, természetvédelem és a géntechnika témáihoz. Ezeket a témákat kritikus vizsgálat alá vetjük. Végezetül felállítunk egy hipotézist a „harmadik globalizációról”, ami alatt azt értjük, hogy a világtársadalom politikai és gazdasági fejlődési fázisai után egy „biotikus” fázis kezdődik, amelyet az ökológiai és a posztmateriális szocialitás jellemez. Feltesszük a kérdést: a posztglobális tudástársadalom előnyben fogja-e részesíteni az életről való tudást?

### A modern filozófia és az élet

Derrida óta elfogadott a posztmodern tudományt érintő írásokban-olvasatokban „írás-fordulatokban” (Orbán 1994) jövőre is vonatkozó „jetties”-eket konstruálni (illetve dekonstruálni), hipotézis előrejelzéseket, előrevetítéseket küldeni a bizonytalanba, az elképzelhető, nem lehetetlen és nem valószínűtlen jövőképet illetően. Jelen írásunk szerényebb keretekben, mint Derrida (1980) „carte postale”-jai, tulajdonképpen csak graffitik gyűjteménye, melyek a jövőkutatás fehér vásznára vetítve, bármikor letörölhetők át-, felül- és tovább írhatók, kaotikusnak tűnő jelei renddé alakíthatók.

A modern filozófiában az élet az ember közvetlenül átélt valóságát jelenti, mint az egyetlen olyan élőlényt, amelyik az életét tudatosan megélni képes. Minden életfilozófia az emberre összpontosul (lásd Dilthey, Nietzsche) hiszen az életet csak antropocentrikusan, az emberre vetítve érzékeljük. Bergson (1919) megemlíti az „élan vital” fogalmát, mint kozmikus princípiumot, de az élet fogalmának kifejtését legrészletesebben a természetfilozófiában találjuk.

A husserli (1948) életvilág-fogalom alkotja meg a hidat a filozófiától a szociológiáig, amely Habermasnál nyeri el szociológiai jelentőségét. Az életvilág fogalma nem csupán nyelvi világértelmezés, hanem jelez egy magától értetődő, interszubjektíven megosztott életbeállítottságot, és ezen túl még életformát, kultúrát és világelképzelést is. A klasszikus szociológiában az életfogalom legtöbbször nem természettudományos és biológiai kontúrokból jelenik meg, hanem metaforikusan mint szociális, kulturális és politikai élet. Max Weber (1978) volt az első, aki használta az „életstílus” kifejezést. Később az empirikus szociológiában feltűnnek az életstandard és az életminőség kifejezések is. A Spencer-féle organicizmusban felmutathatók voltak bizonyos redukcionista tendenciák, amelyeknek elferdülése a társadalmat „mint nagy élőlényt” tekintette. Később feltűnnek olyan fogalmak mint élettér és szociáldarwinizmus - melyeket negatív tartalmuk miatt a szociológusok általában kipellen-géreztek.

Rendszerelméleti szempontból az élet-fogalom az organikusra vonatkozik, és mint autopoietikus rendszer az emberi élet nemcsak a biológiai, tehát organikus, hanem az értelmi rendszerekhez (tudat, kommunikáció) is kapcsolódik. Ha egy rendszerelméleti beállítottságú szociológus az életről beszél és állítja, hogy az élet egy rendszer abszolút önreferenciája, akkor ezáltal az élet autonómiáját mint az autopoiesisz tiszta formáját határozza meg (lásd Maturana-Varela, 1980).

A metabiológiai akcentust nem lehet mellőzni, hiszen magát az autopoiezisz fogalmát is a biológiától „kölsönözte ki” a szociológia, és kétségtelen fennáll a szociobiologizmus „veszélye”, különösen akkor, ha az ökológiai perspektívát is figyelembe vesszük. Az a véleményünk, hogy a transzdiszciplináris megfontolásoknak az élet témáját illetően, a szociológia és a biológia kölcsönös egymástól tanulása következtében a rendszerelméleti szociológiában van a legtöbb esélye.

### Az élet megjelenése

A biológiai értelmű organikus élet a föld történetében relatív korán megszületett. Ha földünk életkorát 4,5 milliárd évre becsüljük, akkor úgy találjuk, hogy az élőlények már az első milliárd év végén fellépnek. A föld úgynevezett biotikus fázisa tehát lényegesen hosszabb, mint az abiotikus. Az életnél csak maga a föld idősebb. Semmi hegység, egyetlen gyémánt sem annyira tartós és ellenálló, mint maga az élet. És egy életen kívüli erő sem változtatta meg a föld arculatát olyan gyökeresen, mint maga az élet (Dres 1986). Elképzelhető tehát, hogy az élet a föld pusztulását is valamilyen módon túléli. A sci-fi elképzelések egy pusztuló, vagy planetáris katasztrófa előtt „kirajzó” emberiséget vázolnak. Az életnek nyilvánvalóan meg van az a képessége, hogy mialatt körülötte minden radikálisan megváltozik, maga továbbra is fennmaradjon. Ez bizonyítja az élőlények hihetetlen autonómiáját. Ennek a hihetetlen stabilitásnak az okát abban kell látni, hogy az élő szervezetek önmagukat fenntartó rendszerek és magukat a környezetük befolyásától, azok történéseitől különösen az egzisztenciájukat veszélyeztető behatásoktól sikeresen el tudják különíteni.

A múlt évszázad kezdetétől fogva a biológia az élet jellegzetességeit és funkcióit már úgy látta, ahogy ezt ma a rendszerelmélet is - bizonyos javításoktól eltekintve. Régebbi szerzők már ilyen szakkifejezésekkel illusztrálják az élet ismertetőjegyeit és funkcióit: autoergázia (tulajdonképpen az autopoiezisz szinonimája), önváltozás, önkiürülés (Selbstausscheidung), önfelvétel, asszimiláció, önnövekedés, önmozgás, önszaporodás, önátadás vagy öröklés, és önfejlődés, amely az önmegtartás és önszabályozás képességével az élet jellegzetességéhez tartozik (Plessner 1975). A ma is érvényes életjelek: a táplálkozás (anyagcsere), a szaporodás, a fejlődés, az öröklés, a növekedés, az ingerek, a mozgás (energiacserélés) és a struktúra.

A kutatók 1953-ban megtalálták azt a folyamatot, ami megmagyarázza, hogy hogyan keletkezik a fehérje, a protein. A proteinek alapelemei az aminosav-molekulák. Az élet „tervrajza” a nagy molekulákban megtalálható, de ez még nem az élet. A vírusok is az élet és az élettelen határvidéken mozognak, ugyanis képtelenek az anyagcserére. Csak akkor lesznek virulensek, ha a gazdasejtekben az anyagcseréhez hozzáférkőznek. Akkor sokasodnak és elpusztítják gazdájukat. Az első igazi élőlények a földön egysejtűek voltak, osztódással szaporodtak és anyagcseréjüket speciális proteinek segítették elő. Az egysejtűből keletkezett minden élet, amely egy komplex kémiai folyamat eredménye volt.

Csak az élő szervezetek tudják realizálni az energetikai lehetőségeket: az önfejlesztést, az önismétlést és a reagálást. Minden élőlény mutat aktivitást, reaktivitást és regenerációt. Az egyedi organizmusoknál mozgásról, izgathatóságról és továbbélésről (prokreációról) beszélünk. Ezt minden zoológus tudja. A pszichológus ezt akarathoz, észleléshez és emlékezéshez fordítja le. Ha emberről beszélünk, akkor ez a „hármasság” a személynél az akarat, az érzelm és a gondolkodás formájában található. A modern biológia egyre erősebben hangsúlyozza az élőlények autonómiáját, ezért több esélyt ad az életnek, mint az anyagnak egy kozmikus fejlődési elképzelésben.

Az ember „homo oecophagus” lett, természeti környezetének megsemmisítője. A biodiverzitás-kutatás és a természetvédelmi mozgalom nagy örege Edward O. Wilson (2002) írja, hogy a posztmodern világban a természetrombolás nem a tudomány vagy a politika folytán állítható meg, hanem abban reménykedik, hogy a nem-kormánysszervezetek (NGO-k), a tiltakozó csoportok és a környezetvédelmi mozgalmak állítják meg majd a rombolást.

### **A Gaia-hipotézis**

A környezetvédelem gondolata mögött talán nem tudatosan a Gaia-hipotézis rejtőzik - amely nem az életet a földön vizsgálja, ahogyan ezt például Teilhard de Chardin (1969) bioszféra elképzelésénél olvashatjuk - hanem az egész földgolyót mint élő globális organizmust tekinti. Az ember csak egy része ennek a globális szimbiózisnak. Az élő föld nem csupán tárgyknak, dolgoknak összessége, hanem egy „biodiverzitás”, élő alanyok kommunikációja. Itt találkozunk a pánvitalizmus és a panteizmus - Teilhard de Chardin és Spinoza, bioszféra és nooszféra. Jelenleg James Lovelock (1996) a Gaia-elmélet legismertebb szerzője. A föld istennőjéről a görögök szerint Gaiáról elnevezett hipotézis - mert kialakult elméletről még korai lenne beszélni - azt tételezi föl, hogy a globális ökorendszer fenntartja és szabályozza önmagát mint egy biológiai organizmus, és nem egy élettelen entitás, amely csak véletlenül és/vagy automatikusan geológiai folyamatokat generál, mint ezt a klasszikus földtudományok állítják. Lovelock (1987), valamint Margulis és Sagan (1995) megállapították, hogy az élet - a mikrobák, növények és állatok - állandóan metabolizálják az anyagot energiává, a napsugárzást táplálékká konvertálják, gázokat abszorbeálnak és bocsájtanak ki és ezzel megteremtik a föld állandó atmoszféráját, amely a felszíni élőlények életét lehetővé teszi. Az evolúciós elmélet kritikájaként felemlítik, hogy az élet maga több mint alkalmazkodás a föld körülményeihez. Ha mégis beszélhetünk valami evolúcióról szerintük, akkor azt mondhatjuk, hogy az élet partnerével, az anyagi környezettel „táncot jár” és ebből a táncból születik meg a Gaia-entitása. A föld egy önmagát szabályozó élő rendszer. Lovelock azt írja: számára a Gaia egyszerre vallásos és tudományos konceptus és mind a vallásban mind a tudományban elképzelhető. Isten és Gaia, teológia és tudomány, fizika és biológia nem választhatók el egymástól.

A Gaia-hipotézis természetesen nem új keletű, már Platón céloz rá, de más tudósok és írók számára sem idegen a földnek, mint élő entitásnak elképzelése. Humboldt, Hutton, Lamark, Goethe, sejtetik meg a gondolatot írásaikban. Az orosz Vernadsky, a bioszféra fogalom feltalálója, az anyagot „élőnek” tartotta, az életben geológiai erőt látott és az atmoszférában az élet kiterjedését (Lovelock 1987).

### **Az élet elve**

Mi az élet? Az elmúlt évszázad elején a biológia már úgy látta az élet funkcióit és jellegzetességeit, mint manapság a rendszerelmélet - bizonyos kiegészítésekkel és javításokkal. Ezek a kiegészítések hangsúlyozzák, hogy a föld ökorendszere az élők és az élettelenek közti különbözőségekre épül fel - ellentétben a Gaia-elmélet misztikus elképzelésével. Az élőknel egy újabb megkülönböztetést teszünk a gondolkodó és felismerő primát, az ember és az állat, a nem-ember között. Az ember tehát része az élő természetnek, de mint individuum, nem csak egy biológiai rendszer (organizmus, test), hanem rendelkezik szellemmel és öntudattal is. Azt is mondhatjuk, hogy egy rendszerkompozitum.



Egyedülálló kommunikációs rendszere, a nyelv, a beszéd lehetővé teszi számára, hogy felépítse a társadalmat. Az emberi élet Schrödinger (1993) szerint a negatív entrópia felvétele és az öröklődési anyag információi által irányított reprodukciója. Az élet önmagát jeleníti meg (autopoiesis) és reprodukálja magát. A biológiában öt fejlődési lépcsőt állapítottak eddig meg: baktériumok (a legjelentősebb biomassza), egysejtűek (osztódásukkal már előrejelzik a szexualitást), többsejtűek, gombák, növények és állatok. Az élet anyag, amely mozog és olyan folyamat, amely áthatja az anyagot, az embernél gondolkodik, és a populáció növekedését és megújulását szorgalmazza. Az élet az anyag és az energia átalakítója.

Végső fokon az élet meghatározhatatlan, mikor azt gondoljuk, hogy már meghatároztuk, elér egy új fejlődést. Bizonyíték erre a modern orvostudomány kétségbeesett kísérlete a haldoklók életben tartására. A tanulóképesség, az evolúció, az interakció és a ko-evolúció egyre jobban megnehezítik az élet definiálását. A „homo sapiens” mint a többi emlős állat globális életelvárása, nem több mint két millió év, hiszen a kainozoikumban élt emlősök a föld történetének utolsó 65 millió évében három millió év alatti életelvárásra számíthattak.

Minden faj egyszer megsemmisül, kihal vagy mutál. Lehet fantáziálni: az ember mutánsa az embergép vagy a gépember lenne - az élet „átvándorol” a gépbe! A pánbiotizmus vagy a panbiotik az élet újabb paradigmája. Minden él, nincs élettelen. A totális életre gondoljunk: minden él, ez lenne a pánbiotizmus vagy a pánvitalizmus. A gondolat már nagyon régi, nyomait találjuk mind a spinozai panteizmusban mind az ovidiusi sóhajban: *Sunt lacrimae rerum*. A magyar irodalomban Tóth Árpád (1964) jegyzi fel Babits Mihályról, hogy a költő az élettelen világ szenvedéseit érzi át mondhatatlanul finom idegzetével. Sötét szobákban meghúzódo bútorok bánatáról énekel: „van a tárgyaknak könnyük” - mondja - „érzem olykor, hogy sírnak a szobámban nesztelen”. Tóth Árpád egyik gyönyörű versében (A tavaszi sugár) ezt írja: „A zsongó fák előtt, a kerti út szegélyén / A park-őrző, borús csillámú rácsvasak / Festékes könnye folyt, sírtam, mert fémük éjén / Hiába van tavasz, boldog rügy nem fakad.” (Tóth, 1964, 136). Ha a tárgyak, nemcsak a bútorok és kerítésvasak, hanem hegyoldalba vajt kőbányák, tengerbeomló jéghegyek „sírnak” tudnak, az azt jelentheti, hogy valamilyen módon szenvednek, és szenvedni csak az tud, aki valamilyen módon él. Szabó Lőrinc „Materializmus” című versében az életet „az anyag öngyilkosságának” nevezi, de egy pár sorral később már azt írja, hogy az anyag „valahol, valahogy mégis él” (Szabó 1982, 263). Eddig lenne az irodalmi, művészeti magyarázat.

Biofizikailag fantáziálhatunk arról, hogy az élet nagyon sok fejlődési fázison megy keresztül, míg a jelenlegi legtökéletesebb formáját, az embert megtalálja, így elképzelhető, hogy a fizikai tárgyakban is rejtőzik az élet elve - talán a Bergsoni „élan vital” - nagyon elrejtetten és nagyon kezdetleges állapotban. Itt a biológiai értelemben vett élet talán évmilliárdok folytan tud csak kialakulni.

A radikális pánbiotizmus értelmében elképzelhetők élő gépek, amennyiben az életképesség alapfeltételeit betöltik. Vagyis autopoietikusak, azokból a részekből, amelyekből állnak alkotják újra magukat. Az autopoiesis nem tételez fel teljes értelmű homogenitást. Élőlények és gépek többé-kevésbé autonóm részekből állnak (organizmusokból és mechanizmusokból), amelyek funkcionálisan differenciáltak, de strukturálisan egymáshoz kapcsolhatók lehetnek.

Az ember mint biológiai organizmus, maga sem homogén, hanem összetett. Mindnyájan baktériumoknak, gombáknak, mikroszkopikus élőlényeknek, parazitáknak környezetei vagyunk. A bélben baktériumok milliárdjai fészkelnek, mikrobák vannak a szájüregben stb. A mitokondriumokkal megszállt sejtjeink fermentálódó és lélegző baktériumok egyesüléséből fejlődnek ki. Testünk a paraziták közös tulajdona.

## Korszakok

A nagy korszakokat az anyag olyan átalakulásával jelezzük, melyek az ember túlélésével kapcsolatban szükségesek voltak. A korszakoló történetírás egyik lehetősége ez. Kőkorszak, vaskorszak, bronzkorszak stb. A modernben ezek a jelzések aztán komplikáltabbak lettek - most „többszínű” időkben élünk az alumínium, az acél, a beton és a plasztik hibridizálásával. Emlékezzünk Vasarely „plaszticité” fogalmára, amely a francia eredetiben a plasztik uralmát a modern nagyvárosban jelenti - de a plasztikusságot, a formák alakulását is, a formázhatóságot, és nem az eddigi tömör és töredező anyagok uralmát. A rigiditás ellentéte a plasztikusság, az alkalmazkodás.

A posztmodern és a posztglobális idő a szilikonkorszak. Ez talán egy virtualizált kőkorszak, hiszen a szilikont a homokból, tehát a legfinomabbra morzsolts kőből nyerjük. Ez a számítógép kora, ahol az eddigi életet meghatározó anyagok a kő, a homok (szilikon), a vas, az alumínium és a plasztik együttesen és hibridizáltan jelen vannak. A szilikon-társadalom nem más mint cirkuláris biotikus társadalom. Globális aktivitásaink „szociális bogarak” életmódjára emlékeztetnek. Ilyen értelemben beszélhetnénk hangya- vagy méhtársadalomról. Ha ez nem tetszik nekünk, mert hangyákkal és méhekkel általában munkát és tömeget asszociálunk, eltömegesedést és az individualitásunk elvesztését, akkor beszéljünk a régebbi futurológia nyelvén a pillangótársadalomról. Ezek a szép, nem dolgozó bogarak az élmény-társadalom szimbólumai - hogy a népszerűbb kifejezést: a szórakozás-társadalmat ne is említsük.

Az élet a földön - a fauna, a flóra és a mikrobák együttesen - az egyetlen eddig ismert legnagyobb organikus létezés a naprendszerünkben. Az anyagot azonban globálisan megváltoztatjuk, elhasználjuk, illetve használhatatlanná tesszük. A föld életképtelen lesz és elhagyjuk. Vagy az élet hagyja el a földet és visszahagyja az élettelen, halott, az élet által elhasznált anyagot.

Az élet más planétára történő „átpalántálása” megköveteli, hogy az élet új technikákkal rendelkezzen. A gépek hivatottak arra, hogy az étellel hálózatosan kapcsolódva új életformákat (emberen kívüli vagy emberfeletti formákat) alakítsanak ki. Az ember túllépi, meghaladja önmagát. Az élet mindig expanzionista. A globális ökoszisztéma energia szempontjából nyitott - anyagcsere szempontjából azonban zárt. Az összes anyag, amit az élet felhasznál már újrahasznosított anyag, amely mindig felmerül, és soha sem használódik teljesen el. Planetáris perspektívában az entrópia-tétel meghagyja az életnek önmagát irányító körforgását.

A globális élet egy rendszer, amely gazdagabb, mint bármelyik eleme, és gazdagabb, mint az összes eleme együttvéve. Itt is érvényesül az a régi szociológiai elv, amely szerint az egész több mint a részek összessége. A föld metamorfózisa a megszámlálhatatlan „élőlény” viselkedésének, mozgásának, gyarapodásának vagy elhalásának kumulatív eredménye. Az élet az emberiség nélkül vagy az emberiséggel tovább folytatódik.

## A géntechnika

Korunkban a szemünk előtt folyik le a géntechnika forradalma. A géntechnika nem csak egy jövőbeli technika - egy a sok közül -, hanem az élőkre vonatkoztatva egyáltalán a jövő biológiai technológiája. A zöldek génellenessége, opciójuk a „puha ökológia” felé a megtartási szempontok túlhangsúlyozásával idejélműlt. Szerintük a géntechnika az „agresszív ökológia” irányába vezet. Darwini értelmezésben, ha a géntechnikát az evolúció értékrendjében látjuk, akkor a „struggle for life” elve szerint csak ez lehet a jövő biotechnológiája.

Pusztai Árpád esete Angliában az érem másik oldalát mutatja. A kételkedők a posztmodern bizonytalanság árnyékában rámutatnak, mint Pusztai, a génmanipuláció veszélyeire. A géntechnológiában érdekeltek megpróbálják a veszélyeket és a kockázatokat eltussolni. Pusztai véleménye az, hogy a genetikailag megváltoztatott élelmiszerek (szója, paradicsom, kukorica és még vagy ötven további élelmiszer) veszélyességét állatkísérletekkel kellene cáfolni vagy megerősíteni. A génvállalatok azonban vonakodnak ettől, mert az állatkísérletek hosszan tartóak és költségesek. Pusztai elvesztette állását.

Ha a géntechnikát és az azzal járó kísérletezéseket végül is elfogadjuk, azt csak azzal a megszorítással tehetjük, hogy annak lehetőleg hiba nélkülinek, megismételhetőnek és visszavonhatónak kell lenni. Ez tulajdonképpen minden élőlényekkel való kísérletezés etikai követelménye. Jelenleg a kukorica és a repce genetikailag megváltoztatott legterjedelmesebb termőföldjei az Egyesült Államokban, Kanadában és Dél-Amerikában találhatók. Afrika szegénysége folytán nem kísérletezhet még a géntechnikával, és az az érzésünk, hogy Ázsia még nem próbálkozik, és Európa ingadozik. A fő téma a kukorica: félnek az antibiotikumokra rezisztens kukoricafajtától, és nem tudják, hogy annak milyen következményei lesznek az emberre nézve.

Már létezik az úgy nevezett „biosafety protokoll”, amely biztosít egy egységes biztonságot a genetikailag megváltoztatott szervezetek, illetve a környezetük számára. A kérdés azonban feltehető: ki garantálja, hogy a protokoll szabályai minden országban érvényesülnek? Politikai, ökológiai és nem utolsósorban szociális problémák halmazáról és egymásba bogyódásáról van itt tehát szó. Amennyiben ezek az egymást átható, behálózó problémák nem lesznek megoldva, helyi, majd globális katasztrófák születnek, amelyek a növény és az állatvilág elkerülhetetlen pusztulását vonják maguk után.

Németországban jelenleg 188 mezőgazdasági vállalatnál folyik géntechnikai szabadföldi kísérletezés. Répa, repce, burgonya és különféle kukoricafajták kísérleti termesztése folyik. Öko-Rambók időnként feldűlják ezeket a földeket, és a Greenpeace egyre aggódóbban figyeli a helyzet alakulását. A génproblémák vitájában kommunikációs korlátok vannak az ellenzők és az igenlők között, amelyhez párosul a „specifikus nemtudás” (a tudástársadalom mellékterméke) és az irracionális félelem.

A két tábor vitatkozik egymással, és amennyiben indokolható érvekkel jönnek elő, akkor ezek terhesek a kockázatokat illető túlzásoktól, vagy ellenkezőleg a veszélyeket érintő elbagatellizálásokról. Tulajdonképpen ugyanaz a helyzet, mint a huszadik század második felében elkezdődött öko-vitáknál, azonban itt a frontok még keményebbek, radikálisabbak. A gyógyszeripar kedvelt érveléséhez tartozik annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy a géntechnikailag feljavított gyógyszerek segíteni fognak az eddig gyógyíthatatlannak tartott betegségek gyógyításában. Ez abból a szempontból is fontos, mert a „mérgezett” növényeknél fenn áll a veszély arra vonatkozóan, hogy újabb gyógyíthatatlan betegségek teremtnének. Az ördögi kör bezárul: egyrészt a növényi alapú génmanipulált gyógyszerek segíthetnek a gyógyulásban, másrészt az ugyancsak genetikailag kezelt növényi élelmiszerek ismeretlen, újabb betegségeket okozhatnak. Mielőtt tehát mezőgazdaságban a géntechnikát külterjesen is alkalmaznánk meg kellene oldani még a szennyező hulladék anyagok tárolásának illetve megsemmisítésének a problémáját is. Szakértők 115 országból megszavazták a mérgező hulladék konvenciót, amely követeli, hogy a tizenkét legveszélyesebb mérgező hulladék termelését 2004-ig megszüntetik. A DDT, az Aldrin, a PCB és a Dioxin ugyanis a természetben alig, vagy csak évszázados távlatokban épül le, és elkerülhetetlenül bekerül az élelmiszer-láncolatba.

## Milyen természeti környezetet akarunk?

El kell döntenünk előbb vagy utóbb, hogy milyen természeti környezetet akarunk. 1) Az eredeti „vad” természet egy-két évszázad múlva már csak rezervátumokban, természetparkokban lesz megtalálható. A két legnagyobb valószínűleg a Szahara és a braziliai őserdő lesz - mindkettő addigra a mai kiterjedésének körülbelül egytizedére csökkenve. 2) A kultivált sokoldalú természet a mezőgazdaság és a géntechnika fejlődése folytán bioökológusok irányítása alatt földünk klíma szempontjából legelőnyösebb részeire fog korlátozódni. 3) Kialakulhat egy harmadik „természet”, a megavárosok zöld övezeteiben, vagy a tengerparti nyaralóközrözetekben, ahol nem a termelés, hanem inkább az esztétikai, egészségvédelmi és biodidaktikai szempontok szerint alakítja majd az urbanizálódott emberiség természeti környezetét, ahol a növények és állatok szimbiózisa elektronikus irányítás alatt fog állni. Ettől ma még félünk, de egy ilyen értelmű hármas fejlődés elképzelhető.

## Ökológia

A természet megőrzésének gondolatát lehet történelmi-evolúciós szempontokból is vizsgálni. A „primitív” társadalmakban a természet kizsákmányolása a tabuizálás (tiltott fák, állatok stb.), a szakralizálás (szent növények, istenségi jelleggel bíró állatok) és a démonizálás (embernek ártó mérges növények, csúszómászó állatok archetípusai) hármas megszorításával kíméletlenül tartott a modern időkig. A vadászat, halászat, a nomád állattartás, majd az extenzív és intenzív (külterjes-belterjes) mezőgazdaság a természet emberszabású megváltoztatását követelte. Csak a modernkor vége felé, azt is mondhatnánk a posztmodernben történik meg, illetve érkezik el (hála a társadalmi alrendszerek differenciálódásának) az emberi társadalom arra a felismerésre, hogy a természetet humanizálja. A természet istenítése, démonizálása, kizsákmányolása után az „élet-tudományok” (life science) sikerei és számtalan környezeti katasztrófa traumái után - melyek között a hirosimai atombomba csak előjáték volt Csernobilhez - felismerjük, hogy a természet részei vagyunk és nem pusztíthatjuk el természeti környezetünket anélkül, hogy önmagunkat is el ne pusztítanánk. A természet humanizálása a posztmodernben a természet ökológizálását - a görög oikos eredeti értelmében -, „otthonná tételét” követeli meg az emberiségtől.

Az ökológizálás fogalmát röviden meg kell magyaráznunk, azért is, mert az elmúlt évtizedekben agyonstrapált, „lejáratos fogalom” lett belőle. Felelőtlenül dobálózunk mindnyájan az ökológia fogalmával. Sokszor az ökonómia ellentétét látjuk benne, másszor a rousseau-i „vissza a természethez” nosztalgiáját. A másik divatos szó, a „bio” az öko-cégek logójában, pártprogramokban, szociális mozgalmakban címkézett vezérszóként lefedi a média által manipulált tudatunkat és elferdíti az igazi jelentést.

Ökológia alatt a tudomány a minket körülvevő környezet modern elméletét definiálja, lett légyen ez a környezet fizikai, biológiai, technikai vagy szociális természetű. Ezek a környezetek szférák formájában körkörösén képzelhetők el, és egymást kölcsönösen áthatják, áthatolják. Az élet minden pillanatában benne vagyunk a négy környezet egymást áthatoló, állandóan formáló szövevényében, és ezt csak akkor tudatosítjuk, ha valamelyik a négy komponens közül dramatikusan kiesik. Beszélhetünk közvetlen szociális környezetről (ez lenne a család) és közvetett fizikai környezetekről, amelyek egymást befolyásolják.

Az ökológiai problémák okai, melyek a természetszennyezés és rombolás tényében csúcsosodnak ki, a társadalomban találhatók. Ha ez így van, akkor kutatni kellene az okozókat, ám a legtöbbször csak a nyilvánvaló közvetlen tetteket lehet megtalálni - az igazi okozók meg-

bújnak a háttérben. Hozzájárul ehhez még az is, hogy nagyon nehéz lineáris kauzalitást találni: itt az ok és ott az okozó, itt a tett és ott a felelős. Mint az emberi együttélés legtöbb problémájánál - itt konkrétan a természet használásánál (szennyezésénél) az együttélés következményéről van szó - a tettesek és az áldozatok sokszor ugyanazok. Valahogyan az az érzésünk, hogy valamikor, valahol mindnyájan akarva vagy akaratlanul tettesek és áldozatok is vagyunk (Bangó 2001/b).

Luhmann (1986/c) az ökológiai problémák elvi megoldhatatlanságáról ír. Ez nem azt jelenti, hogy adott esetben gyakorlati, ideiglenes helyi megoldások ne lennének. De paradox módon minden megtalált megoldás (valahol, valamikor) újabb következmény-problémát generál, amelyek megint újabb megoldásokat követelnek. A megoldhatatlannak tűnő problémákkal úgy kellene eljárni, hogy felkészítsük magunkat arra, hogy egy problémára nem csak egy megoldás létezhet. A kontingencia és a komplexitás szempontjait tehát mindenképpen figyelembe kellene vennünk. A probléma másik feldolgozási lehetősége abban áll - különösen, ha a természetes környezetről az állat és növényvilágról beszélünk -, hogy megjelenítsük a problémát, a láthatatlant láthatóvá tegyük, megnézzük a másik oldalt is stb. és ezáltal azt viábilissá változtassuk.

Viábilis egyszerre jelenthet életközelséget (ha a „vita” szóból kényszerítjük ki a levezetését), de teljesen szó szerint a via = út szóból származtatjuk. A jelen kontextusban ez egy adott probléma megoldási kísérletét jelenti. Ha a „vita” szempontjából vizsgáljuk, akkor (vitabilis?) arra jövünk rá, hogy a megoldatlannak látszó problémával együtt kell élni, magunkkal vinni, ha azt akarjuk, hogy túléljük a problémát. A természet humanizálása egyúttal a természet viábilizálását is jelenti, tehát megtalálását annak az „útnak”, amely járható. Ez a rendszerelméleti konstruktivista szemlélet meggondolandó a természetvédelem aktivistái számára. Egy másik meggondolás lehetne a Mounier-féle perszonalista filozófia okoskodása: ha a természetet megmenteni vagy változtatni akarjuk, akkor először önmagunkat kell megmenteni és változtatni. A természethez való kapcsolatunkat kell alapvetően megváltoztatni - és ez nem normatív vagy morális kérdés csupán, hanem túlélésünk kérdése is. Tettesként vagy áldozatként tekinteni magunkat - még ha ez morális szempontból sok esetben elfogadható is -: ez az álláspont nem segít tovább.

### Egy lehetséges jövőkép

Ebből a körforgalomból nincs kiút. A társadalom rendszere nem tud elegendő saját komplexitást konstruálni, felépíteni, amely a természeti környezet komplexitásait ellenőrizni tudná. A komplexitások szükséges leépítése (redukciója) csak a rendszeren belül történhet, de mindig vonatkozva annak környezetére. Az ember és a természet közötti egyenes kommunikáció ki van zárva. Csak a környezet veszélyeztetéséről tudunk kommunikálni. A társadalom és a természeti környezet közötti viszony csak a rezonancia lehet. Csak szelektált kontaktusokat tudunk a természeti környezettel kiépíteni.

Luhmann (1986, 23/c) hat témát említ csak példaképp, amelyek a természetről történő kommunikációban felmerülhetnek - nem zárva ki további kommunikációs témákat. 1) A nem pótolható energiaforrások kiapadása az entrópia elmélet értelmében. 2) A társadalom függősége „pótlékoktól”, a műanyagok komplikált előállítás, és azok körülményes újrafelhasználása. 3) Az állatvilág megváltozása az állatfajok csökkenése folytán. 4) Új civilizációs betegségek feltűnése és azok gyógyíthatósága. 5) A föld, a levegő és a víz tovább tartó szennyeződése. 6) A kiegyensúlyozatlan túlnépesedés, amely az előbbi öt témával kombinálva az emberiség túlélését veszélyezteti.

Talán egy teljesen más természet fog kialakulni a biológia és a kultúra kölcsönhatása folytán, melyet a géntechnika fog meghatározni. De az is lehet, hogy a géntechnika ellenőrizhetetlensége folytán a tudományban vetett bizalom megrendül és szükség lesz az újítások bátorságára, víziókra és fantáziákra. A képzés, a több tudás elengedhetetlen - ebben mindenki egyetért -, de a több tudással exponenciálisan növekedik majd a nemtudás is. Kölcsönhatást találunk a tudástársadalom és az élménytársadalom között az egyik a másikat teremti. Tudás nélkül nincs élmény - élmény nélkül nincs tudás. Elitér tudás helyett hasznos gyakorlati tudásra van szükség. A demokratikus társadalom feladata lesz, hogy a kultúra és a társadalom között közvetítsen és interpretáljon.

Hogyan viszonyul a társadalom a fenti problémákhoz? Közeledünk talán az „élet-uralma” felé, amely követné a politika és a gazdaság uralmát a társadalmi fejlődésben? (Bangó 1998/a). Ez lenne az az új jaspers-i „axiális kor” vagy a hamvas-i ökumenikus kor, a harmadik globalizációban a mértékek újraállítása, az élet központi, totális mértékének visszahelyezése a társadalomba (Szakolczai, 2004)? Az axiális kor fogalmával a globalizáció kérdései új színezetet kaptak, ugyanis Jaspers és később Eisenstadt feltételezik, hogy a jelenlegi globalizációt jobban megértjük, ha az „első globalizációt” történet-szociológiai szempontból figyelembe vesszük. A perzsa-szír, macedón nagyhatalmak a Kr. előtti negyedik században, később római impérium törekedtek a globális uralomra, a világ meghódítására. Ez a politika axiális korszaka, amennyiben a politikum a Carl Schmitt szerinti barát-ellenség kettősségen (Karácsony 2003) alapulva természetszerűleg vezetett a hódító háborúig. A későbbi nagyhatalmak egészen a jelenlegi egyetlen világhatalomig, az Egyesült Államokig ebben az első politikai globalizáció vonzásterében találhatóak. A modernizáció teremtette meg a „második globalizáció” előfeltételeit, amely - mint közismert - már nem a politikai axialitás jegyében, hanem a gazdasági uralom világméretű kiterjesztésével történt. Sok szerző szerint leegyszerűsítve a gazdasági globalizáció amerikanizációt jelent. Joseph Nye amerikai politológus összehasonlítja az Egyesült Államokat a korábbi hegemoniális hatalmakkal, mint Róma, Spanyolország, Anglia. Hozzátehetnénk a XIX. századi koloniális hatalmakat is, ahol a politikum és az ökonomikum ideiglenes szövetsége a koloniál imperializmus korszakát jellemzi. Nye felállítja a tételt, hogy a „második globalizációban” az amerikai nagyhatalom csak a többi vele szövetséges hatalmakkal tud megmaradni. Nem bízik az első globalizációnál bevált nagyhatalmi, katonai, háborús (barát-ellenség, jó-rossz felosztás) politikum hatásában, vagyis a „hard power”, a katonai és gazdasági kényszerek bevetésében, hanem inkább a többi országok és társadalmak indirekt befolyásolásában, a „soft power”-ben, amely a világ nemzeteinek saját értéktudatuk felbátorítására számít. Számára a harmadik ipari forradalom, a világszerte hozzáférhető információs technológia megengedi Amerikának, hogy hegemoniális helyzetét átállítsa nemzetközi közvetítői „pace-maker” szerepre (Nye 2003).

### **A „harmadik globalizáció”**

Véleményünk szerint a „harmadik globalizáció” a politikai és a gazdasági epochális fázisok után az élet, a természetmegőrzés és a szocialitás axiális fázisa lesz (Bangó 1998/a). A három fázis egyelőre még diakronikus viszonyban áll egymással, és nem kronologikus sorrendben tűnik fel. A jövőkutatás számára igen fontos felmutatni, milyen hatalmak, faktorok vonzásában éli meg az emberiség a harmadik évezredet. A jövőkutatás filozófiájának négy tényezőjét írja le Nováky Erzsébet (Nováky 2001, 7-18). Az első tényezőt abban látja, hogy el kell búcsúznunk a hagyományos lineáris gondolkozásmódtól. Ez számunkra azt jelenti, hogy meg kell barátkoznunk a posztmodern konstruktivista, cirkuláris szemlélettel. Másodsorban - folytatja Nováky - számítanunk kell az előre nem definiálható irányú változásokkal. Harmadszor

feltételezi, hogy nagyon sok jövőváltozat jelenhet meg. Az egyik ilyen lehetne szerintünk a fentebb vázolt hármas korszakosan axiális felosztás a politikum, ökonomikum és a biológikum szempontjából. A biológikum szemlélete a Nováky-féle negyedik tényezővel két pontban is találkozunk: 1. az élet további evolucionista fejlődése nem más, mint a megújulások folyamata, 2. az emberiség a politika és a gazdaság társadalmát felülmúlva, az „élet-társadalma” irányában fejlődik, és amilyen sokszínűen totális az élet, olyan sokrétű, plurális lenne a jövő társadalma, ahol „a demokrácia kiterjedésével mind szélesebb lehetőség nyílik arra, hogy a társadalom mind nagyobb szerepet kérjen és kapjon a jövő formálásában” (Nováky 2001, 7).

Lehetne-e a jövőben „biokráciáról” beszélni, amely a demokráciát és a plutokráciát (kapitalizmust) követné, illetve felváltaná? Avagy a biokrácia a bürokrácia és a technokrácia uralmát venné át? Ha régebbi negatív paradigmákkal szemléljük a fejlődést, akkor beszélhetnénk talán - negatív értelemben - letűnt ideológiák újraszületéséről a biofasizmus vagy biokommunizmus formájában (Bangó 2003, 22).

Graffitik konstruálásánál elkerülhetetlen a kérdések feltevése. Ezeknél a kérdéseknél gondolkodni lehet az élet jövőjéről. Az alakulóban lévő posztmodern tudástársadalom egyik fő elve abban áll, hogy kérdéseket tegyünk fel, és nem kell félnünk a kérdések feltevésétől, mert nincs már olyan autoritás, amelyik ezt megakadályozná. Egyik ilyen kérdésünk, a szociológus kérdése: a lehetséges, elképzelhető posztpolitikai, posztökonómiai (szerintünk posztglobális és regionális) jövőtársadalom „biotikus” társadalom lesz-e? A totális élet lesz-e az a hatalmakat és gazdaságokat kiegyensúlyozó mérce, az új axiális mérték, amely körül viselkedésünk, értékeléseink és gondolataink csoportosulnak és érvényesülnek? Vajon a tudásra alapuló társadalom az élet-tudását és nem csupán a technika és a jólét tudását vetíti-e az elkövetkezendő generációk elé? A fenti három kérdésre a válasz még nem született meg, nem is születhetett, hiszen a gigantikus méretekben növekedő tudásainkkal együtt növekedik nem-tudásunk is, amely a posztmodern bizonytalanság tételének értelmében a jövőkutatás plurális forгатókönyveit irányítja. A tudományos tudás mellé az intuíció és a fantázia is felsorakozik, és jövőt formáló képességé alakul.

### 3. A vízparadigma

Ezt isszuk, ezzel mosakodunk, ebben úszunk - a levegő után semmi más elem nem természetesebb számunkra, mint a víz. A tudósok azonban egészen máshogy gondolkoznak erről. Mert ez az anyag az egyszerű  $H_2O$  formulával egyre újabb rejtélyeket, talányokat ad föl.

A világ, amelyben élünk, tele van problémákkal és katasztrófákkal. Problémák és katasztrófák mindig voltak, de csak a globalizált és mediatizált világban döbbenünk rá igazán horderejükre. A közvetlen fizikai környezettel szociológiailag a legtalálóbban a Maslow-féle (Maslow 1994) szükségletpiramisnál (annak legalsó fokán), illetve ugyanezzel a gondolattal részletesebben Kalish művében találkozunk. Maslow szerint az ember állandóan küzd ama igényei, szükségletei kielégítéséért, melyek egymással kölcsönhatásban vannak. Kalish szerint idetartoznak a klímaviszonyok, a levegő, víz és a táplálék is (Kalish 2007). Maslowot és Kalisht összevetve maradjunk egyelőre a víz témájánál!

Mihelyt bizonyos szükségletek kielégítést nyertek (alapigények a piramis első fokán) azonnal aktiválódnak a magasabb szinten található szükségletek: a biztonság és a meghittség (Geborgenheit), a szeretet és a valakihez tartozás érzése, önmegbecsülés és a másik megbecsülése. És végül az ötödik, utolsó fokon az önmegvalósítás általános igényét találjuk. Egy „jó” társadalomnak segíteni kellene tagjait abban, hogy minden igényüket, szükségletüket ki tudják elégíteni.

A modern világ azonban azzal a kihívással szembesül, hogy a fizikai, fiziológiai szükségletek alapnívóján katasztrófákkal küzdjön meg, ezeket megkísérelje megoldandó és megoldható problémákká alakítani - ezek az általános természeti és technikai katasztrófák, környezet-katasztrófák, klíma-, energia- és víz-problémák. Ezeket a problémákat és katasztrófákat vagy az ember maga okozza (klímakatasztrófánál ez már bizonyított), vagy függetlenek az embe-  
rektől és a társadalomtól.

A környezetproblémák megfigyelésekor figyelembe kell venni azt a tényt, hogy több fajta környezet létezik, közeli és távoli, természeti és technikai, szociális, kommunikatív és pszichikai környezet.

A víz témájának boncolgatásakor bemutatjuk, hogy a tengerek, a folyók, az iható víz már ma olyan problémákat hordoz magában, amelyek könnyen katasztrófává fajulhatnak. Globális és regionális feladata az emberiségnek, hogy a fenyegető katasztrófákat elhárítsa, azokat megoldható vagy átjelenthető problémákká változtassa. A „víz szociológiája” ma már nagy vonalakban létezik.

#### A víz mint az élet elve

Kétségen kívül áll, hogy az élet a bolygónkon a vízből keletkezett az óceánokban, és mi a víz teremtményei vagyunk. Tele van a testünk vízzel. Miért nem pukkadunk ki, és hogyan tudjuk magunkat egyenesen tartani? A víz az emberi testben egészen másként van jelen. Nem úszik, csúszkál ide-oda. Az agyunk 77 százaléka, az izmaink nyolcvan százaléka víz. De hol rejtőzik ez a víz? Úgy kell inkább elképzelni, mint a zselatint vagy mint az angol „remegő pudingot” (wobble puding), keveredve fehérjével, sóval, aminosavval, cukorral, zsírokkal és a DNS anyagával. Az biztos, hogy a proteinek struktúráihoz és dinamikájához elengedhetetlen. A víz a biokémiai színpadon, a testben nem statisztaszerepet játszik, hanem főszereplő. A két fogalom: hidrofóbia és hidrofília, azt jelenti, hogy az egyes sejtek, enzimek, kollagének és az



immunrendszerünk elhárító szervei a vizet szeretik, befogadják (mint pl. a cukor), vagy „utálják” elutasítják (pl. a zsírok). A víz folyékony formájában az élet forrása, kristályos formájában azonban megállítja a vitális működést - a jégben minden élet meghal. Jég és jég között azonban óriási a különbség. Vannak nagy sűrűségű és alacsony sűrűségű jegek.

A homeopátiás gyógyszereknél a víz ezerszeresen is felhígítja a növénykivonatokat vagy az ásványokat, olyannyira, hogy azok már szinte mikroszkopikusan sem kimutathatók. Honnan van tehát gyógyító erejük mégis? Minden „megrázás” után „emlékeznek” a H<sub>2</sub>O molekulák. A pénznek nincs emlékezete (non olet!) a - víznek van!

Bizonyos vízmisztikusok továbbmennek, mint a homeopátok, és állítják, hogy a víz képes információkat elraktározni, megőrizni. Egy japán kutató állítja, hogy a víz megkülönböztetés tud tenni jó és rossz zene között, és az imára is reagál. Ilyenkor fagyasztásnál szép hexagonális kristályokat képez. Pocsék zenénél, szitkozódáskor szabálytalanok, csúnyábbak a vízkristályok.

A mitológiában a víz az univerzum alapelve. Minden életnek kiinduló eleme - bár az asztrológiában folyik még a vita arról, hogy az életnek valamilyen formája létezhet távoli égitesteken is, ahol semmi nyoma sincs a víznek vagy a levegőnek. Minden mitológiában vannak elképzelések arról, hogy a világ illetve földünk egy óceánból merült fel. Ez különben megfelel a földkéreg kialakulását magyarázó elméleteknek is. A víz a nemzésnek és a születésnek az elve - tehát mind maszkulin, mind feminin szimbólumokkal terhes. Megtestesíti tehát a férfiasság elvét, mert a földet gyümölcsözővé teszi és megtestesíti a nőiség elvét is, mert megszüli a földet. A víz tehát a mitológiákban „kétnemű”, és önmagában hordja saját ellentmondását: az egyesülést és az elkülönítést (termékenyítést és szülést). Mint ilyen, a rituális mosakodás a megtisztulást szimbolizálja: ilyen a hinduknál a Gangeszben való elmerülés, a muszlimoknál az ima előtti mosakodás, és a keresztényeknél a keresztség. Az eszkatológiai mitológiák motívuma a vízőzön a világ kezdetén, vagy a világ „megtisztulásán” - az ősvallásokban is megtaláljuk ezt a motívumot (Tokarev 1988).

### **A víz mint energia**

Az ipari forradalom is a víznek köszönheti megindulását - James Watt gőzgépe mozgatta meg azokat a kerekeket, amelyek elindították a forradalom vonatát. Az antik korszak gondolkodói jól látták, hogy a tűz mellett a víznek is van misztikuma. A vizet a tűzzel kell egyesíteni, és ezáltal energiát nyerni.

A posztmodern kor közlekedésében valószínűleg a hidrogén lesz az üzemanyag. Ez nem szennyezi a környezetet. Legnagyobb előnye mégis az, hogy vízből lehet előállítani, amiből rengeteg van a földön. Ma még földgázból állítják elő a hidrogént, meglehetősen drágán. Az sem megoldás, ha mondjuk egy lignites hőerőműben termelt árammal bontják a vizet hidrogénné és oxigénné, mert ez is drága, ráadásul a lignit miatt környezetszennyező. Egyébként környezetbarát módon is lehet áramot nyerni, erre példák a vízi erőművek.

A megelőző „kisebb” evolúciós találmány természetesen már az őskorban a főzés volt - az átállítás a nyersről a párolt, főzött, egyes földrészekben a sült ételmiszerig a kultúrák jellegzetessége volt. Kínában és Kelet-Ázsiában a főtt ételek - Európában a sült ételek töltötték be kultúrtörténeti hivatásukat. Az, hogy az ember az ehető dolgokat, állatokat növényeket sütve vagy főzve veszi magához és ezáltal életenergiát raktároz testében, megkülönbözteti őt az állattól. Holott az ehető, különösen a növényeknél, nyersen is elfogyaszthatja, ahogyan ezt

nekünk radikális vegetáriánusok bizonyítják. Ugyanakkor háziállataink egy jelentős része is el tudja a főzött és a sült ételmiszert is fogyasztani, nem csak a nyersét.

A víz életet ad, energiával ajándékoz - maga is energia. Gondoljunk csak az apály és dagály máig is kihasználatlan energiájára. Európában csak néhány helyen vannak dagály-apály erőművek. A termálvíz, a melegforrások minőséget adnak az életnek, amennyiben egy betegség-nél a gyógyulást elősegítik például a reumás, asztmás és szívbetegeknél. De az egyszerű pihenést, regenerálódást kereső turista is esküszik a víz gyógyító erejére. A Kneipp-kúra és a thalasszoterápia már bizonyították jótékony hatásukat.

### **A víz fizikája: kérdések a vízhez**

Miért viselkedik a víz sok esetben máshogy, mint a hasonló folyékony anyagok? Mi teszi a vizet az élet forrásává? Minél több kutató foglalkozik a vízmolekulával, az annál sajátosabb és rejtélyesebb. Például laboratóriumban sikerült a vizet mínusz 38 fokra lehűteni, anélkül, hogy megfagyott volna. Hasonló folyamat megy végbe a cirrusz felhőkben. Ma még nem látható be, hogy milyen következményekkel járhat ez, illetve mire tudjuk majd felhasználni a majdnem mínusz negyven fokos „jégnélküli” vizet.

Kérdések, amelyek máig megválaszolatlanul maradtak: miért ölt például a víz kikristályosult formájában olyan sokféle arcot - pontosan 15-öt? Semmilyen más folyadék esetében sem találunk annyi változatot, mint a víznél. Miért tud olyan hihetetlen mennyiségű hőt tárolni? Fagyásnál miért terjed ki 11 százalékkal és töri szét a tartályt, hasít ketté sziklákat és dönt romba épületeket? Míg más anyagok kristály formában sűrűsödnek és zsugorodnak, a víz miért 4 Celsius fokon éri el legnagyobb sűrűségét?

A víz a világmindenség harmadik leggyakoribb elemének atomjaiból, oxigénből és hidrogénből áll össze - és egyike a legkisebb és legkönnyebb molekuláknak. Az angol kémikus, Felix Franks azt állítja, hogy a víz a fizikusok és a biokémikusok számára egy sereg talányt tartalmaz. Hozzáfűzhetnénk, hogy a társadalomtudósoknak is. Ő írta meg a legterjedelmesebb tudományos könyvsorozatot (hét kötetben) a vízről, amit még ma is idéznek (GEO-Magazin, 2006/7, 138).

Az egyik legérdekesebb fizikális tulajdonság az úgy nevezett Mpemba-effektus. A fagyni kitett meleg víz hamarabb fagy meg, mint mellette a hideg. A Mpemba-paradoxonra (vagy effektusra) több részleges magyarázatot adtak, de a teljes megértéshez még további vizsgálatokra van szükség. Erasto Mpemba, tanzániai diák, társaival együtt fagylaltot készített 1963-ban egy angol kollégiumban. Az ő fagylaltja előbb lett kész. Úgy ahogyan elkészült, melegen tette be a hűtőszekrénybe - míg társai előbb lehűtötték a fagylaltmasszáját, és csak mikor kihűlt, kezdték el a fagyasztást. Ez a jelenség már Arisztotelész óta ismert volt, Bacon és Descartes is tudott róla, de valahogy feledésbe merült. Tanárával, Denis Osborne-nal sok kísérletezés után 1969-ben publikálták megfigyelésük eredményét (GEO-Magazin, 2006/7, 115).

### **A víz és a klímakatasztrófa**

A víz és a klímaváltozás, klímakatasztrófa elválaszthatatlanok egymástól. A globális felmelegedés hatására a jégmezők és gleccserek egyre jobban olvadnak. A Larsen B jégmező neve bejárta a világsajtót: a háromezer négyzetkilométernyi jégsziget öt éve „fogta magát” és levált az Antarktiszról, majd több ezer darabra esve elúszott. De ugyanígy (és hasonló okokból)

följebb csúszott a hóhatár a Fujin és a Kilimandzsárón, az Aral (a '60-as években még a Föld negyedik legnagyobb tava) pedig mára gyakorlatilag eltűnt, és nem csak a térképről. Az Aral vízvesztése „csak” 75 százalékos volt, a Csád-tó - Afrika legnagyobb tava - viszont 95 százalékkal lett kisebb.

A vízrajz legnagyobb átalakítója már régóta nem az ember. Erre a már említett Csád-tó a legfőbb hivatkozási alap. Afrikában az édesvíz az 1963-as Times-atlaszban még 25 000 négyzetkilométert foglalt el, a mostaniban viszont a vízfelület felszíne már csak 1 350 négyzetkilométer. Ehhez képest eltörpül az utóbbi évek legnagyobb mesterséges tájatalakítása. A Jangce-folyón felépített Három-szoros erőművet szokás ugyan az újkori Kína legnagyobb építészeti alkotásának nevezni, ám a mesterséges tó területe így is csupán 630 négyzetkilométer (alig nagyobb mint a Balaton), ami eltörpül a Csád-tavi változások mellett.

A csapadék a klímaváltozás hatására 25 százalékkal fog csökkenni Európában és Magyarországon, a nyári időszakokban. Az eső azonban, amikor jön, óriási mennyiségben fog lezúdítani, nem szívárogoz jól be a talajba, növeli az árvizek és belvizek veszélyét. Ez történik jelenleg Afrikában a Szahel-övezet alatt, a füves szavanna térségben, Nigériától Kenyáig.

Állat és növényfajok tűnnek el, erdőket irtanak ki, globális fölmelegedés, ózonlyuk van, fogynak a vízkészletek. Miközben sorra dőlnek meg Dél-Európában a meleg rekordok, Nagy-Britanniát elöntötte a víz, Belgium az évszázad leghidegebb, legesősebb nyarát kapta.

Ha az északi sarkon ilyen tempóban olvad a jég, akkor a tudomány jelenlegi előrejelzései szerint 2020 nyarára nem is marad belőle semmi. Senki nem tudja, hogy pontosan mivel fog ez járni, de egészen súlyos következményei lehetnek. Például megváltoztathatja a Golf-áramlatot, annak meteorológiai hatását, s ez csak egy a lehetőségek közül. Egész Európában előttünk ismeretlen következmények várhatók, hiszen ilyenre még nem volt példa, nincsen rá sem képlet, sem formula. Tengerszint-emelkedés viszont biztosan lesz.

### **A tenger gazdasága**

A tenger gazdaságát meg kell menteni. Azt hittük évezredekig, hogy a tenger kimeríthetetlen. Üresre halásztuk már az óceánokat is. A kínai és afrikai tengerpartokon, Vietnamban, Malajziában kalózsok támadják meg a halászhajókat, és elveszik a zsákmányt. A tengeri vadorzók okozta károkat még alig tudtuk felmérni. Az Európai Unió halászási kvótái, szabályai túl lazák. A nemzetközi kereskedelmi hajózást egyre jobban veszélyezteti a kalózkodás. Évente több száz rablótámadásról tudunk nemzetközi vizeken vagy a tengerszorosokban, Délkelet-Ázsiában. Indonézia és Malajzia, Nigéria és Szomália partmenti tengervidéke különösen veszélyeztetett.

Úszó halkonzervgyárak vannak, és nem csak a „tudományos” célokra vadászott bálnákat dolgozzák fel, még a kikötőbe visszaérkezés előtt, a japán bálnavadászhajók - hanem az ehető halakat hálóval fogó hajók is valóságos halfeldolgozó üzemként funkcionálnak. A kikötőben már minden készen áll a továbbszállításra. A halászhajókról lebecsült, 450 méter hosszú, ólomnehezékekkel ellátott háló a tengerfeneket is felszántja, és súlyos károkat okoz ott (GEO-Magazin, 2006/7 115).

A földön 2,6 milliárd ember fogyaszt halat, és egyre többet. Mindenesetre halakat tartalmazó vizeink kimerülnek, egyes fajták eltűntek, túlhalásztuk őket. Miként biztosítható a fenntartható haltenyésztés? Halfarmokon? Vagy alternatív megoldást kellene találni a halat fogyasztó népegeknek?

A vízproblémák - világtengerek, folyók vagy csak egyszerűen az ivóvíz - nemcsak geopolitikai, geoszociális és gazdasági elemzést kívánnak. A vízproblémáról, mint az emberiség elementáris problémájáról számtalan mitológiai, történeti, művészi és irodalmi jelentést találunk. A rendszerelmélet természetes környezetet lát a vízben a globalizált és a regionalizált társadalom számára. Az energetikailag nyitott kommunikációs rendszer-„társadalom” a vízproblémáról is kommunikál.

Az egyiptomi kultúra közismerten a Nílus vízállásának esésére és emelkedésére alapozott. Az egyiptomiak azt hitték, a világ egy őstengerből kiemelkedő szárazföldből származott. Sumér és babiloni elbeszélések megerősítik, hogy az ég hatalmas vízmennyiséget tartalmaz. A hindu mitológia is azt hirdette, hogy az ég egy hatalmas tengerből áll. A sumér teremtetési legendában az ősapa, Apsu, a folyók édesvizének megtestesítője. Az őszanya, Tiamat pedig a tengerek sós vizét testesíti meg. Korán felfedezték, hogy az apály és a dagály jelensége a holddal áll kapcsolatban. Az okok keresésénél (arkhé) Thalész azt gondolta, hogy logikusan a létező meghatározása csak a létezőben magában lehet - és a vízre gondolt. De már tanítványa, Anaximandrosz kételkedett abban, hogy a nagyon sokoldalú realitás csak egy önmagába bezárt, behatároltan érzékelhető elementumra korlátozódik, mint a víz. A teremtetési mítoszokban először volt a víz, és csak azután keletkezett a föld. Több mítosz szerint egy nagy állat vagy maga az Isten merült le az ősóceánba, hogy felhozza az első földdarabot. A Genézisben olvashatjuk: az Úr lelke lebegett a vizek fölött. Csak a harmadik napon jelenik meg a szárazföld. Thalész azt feltételezte, hogy a víz minden anyag építőeleme: nemcsak gőz tud belőle lenni, hanem szilárd anyag is. Arisztotelész szerint egyike volt a négy alapelemnek, amely a világot alkotja.

### **A víz az irodalomban és a művészetben. Három példa**

Thomas Mann tollából származik a modern irodalom egyik legtalálóbb leírása a vízről, mint szubjektív, esztétikai és időtlen, időt túlhaladó élményről. „Ami engem illet, szívesen elismerem, hogy a víz látványa, bármely megjelenésében és állapotában a legközvetlenebb és legbehatóbb természetélvezetet jelenti nekem. Igazi elmerülést, igazi önfeledtést a saját korlátolt lényünk igazi feloldását az általánosban - csak ez a szemlélet biztosít. Ez engem például, akár csak a tenger halk morajlása vagy zúgása, nekirohanása olyan mély organikus álmódosításba hajt, kénytelen vagyok olyannyira megfeledkezni magamról, hogy elveszítem minden időérzékemet, és tovatűnik az unalom, mert az órák ilyen egyesülésben, ilyen társaságban pillanatoknak tűnnek” (Mann, 1960, 84).

Más kapcsolata volt a vízhez a nemrég elhunyt alternatív művésznak Friedensreich Hundertwassernek. Már a neve maga egy program: a „száz virág” helyett, melyek a festőművészet alternatív kertjében virágoznának. Az ő művészi hitvallását milliárdnyi vízcsepp formálta. A festőnek a víz színe a gerjesztő, festésre ihlető elem, mert a nap csak fényt és árnyékot produkál, és Hundertwasser szerint csak esős napokon színes a világ. Az esőcseppek egész festészetét befolyásolták. Az angol romantikus festőiskola „tengeri csendéleteit” megcsodálhatjuk a Tate galériában. Itt a tengerhullámok fehér taraja vetélkedik a szürke égbolttal. Itt láthatjuk, hogy mennyi színe tud lenni a tengernek (Eichner 2004).

Mint harmadik példa, ahol a tudomány és a művészet autopoietikus perspektívában találkoznak, Richard Wagner egyik operája. A téma az önszervezés, a modern konstruktivista tudomány elve - mindez konkrétan egy zenei mesterműn keresztül jelenik meg. A Bartel-házaspár egyik tanulmánya betekintést enged nekünk a Nibelung-énekek autopoieizisébe. A zene különben általában nagyon alkalmas az önszervezés és az önteremtés, vagyis az autopoieizis

tézisének illusztrálásához. Ugyanis a zenei motívumok megfigyelésekor bizonyíthatjuk az idevonatkozó szabályt: a komplex struktúrák önmaguk által keletkeznek az egyszerűből, és Wagner zenéje iskolapéldája annak, hogy az önszerveződés egy elementáris, evolúciós folyamat. Wagner „végtelen melódiái” szimbolizálják a négy alapelem: a tűz, a föld, a levegő és a víz megjelenítését. A Rajna aranya a 49. taktustól kezdve nem más, mint hullámmozgás. „Ez a hullámmozgás felfelé törekvő karakterét azáltal nyeri el, hogy a fagottok elkülönülnek az egyedül felhangzó orgonaszótól és önmagukat egy-egy mozgásban, amelyek a természeti erőkhöz hasonulnak, beteljesítik. Ez a két mozgás (orgona és fagott) egyesül a kürtök kánonjával, amely csökkenő intenzitással folytatódik. Ebből az okból kifolyólag nincs hirtelen átmenet, nem ismerhető fel a természeti erők mozgásából a hullámokba fejlődés. Ebből levezethető, hogy a hanghullámok szimbólumrendszerében megjelenő víz a természeti erőkből született. Miután a víz az emberek számára mindennapi és megfogható, a hallgatók elképzelésében erről kép alakulhat ki.” (Bartel-Bartel, 1991, 37.) A Rajna lányai, az első élőlények a vízből származnak, és ugyanaz a víz a felfelé törekvő spirális mozgásból hívja elő az aranyat.

### **A víz szociológiája és az édesvíz**

Már jó ideje annak, hogy a víz szociológiája vagy a vízzociológia-elmélet körvonalai formálódnak. Ez a természeti elem a társadalmi együttélést olyan mélyen befolyásolja, és annyira nyilvánvaló, hogy jelentőségén nem gondolkodunk. Pont azért, mert annyira magától értetődő, annyira természetes. De vajon nem a szociológia feladata-e a magától értetődőt felfedni, és róla a leplet lerántani?

Rudolf Stichweh két példát idéz arra vonatkozóan, hogy mennyire függ a víz ökörendszere az embertől és fordítva, milyen okozati összefüggés mutatható ki a társadalom és a hidrogeográfiai adottságok között. A világ lakosságának mintegy 60 százaléka a tengerpart száz kilométeres körzetében lakik. A gazdasági növekedés azokban az országokban, ahol nincs tengerpart, mérsékeltebb volt, mint egyébként (Stichweh 1998, 347). Világunk 80 százalékban vízből áll. Víz van az emberi testben, a természetben minden formában - tehát bennünk, fölöttünk (felhők, eső) alattunk (talajvíz) körülöttünk (folyók, tavak).

De nemcsak a Földön, ahol az emberek élnek, van a víz mindenütt jelen. A világűrben is van víz. Egyes elméletek szerint a Földünkön a víz idegen bolygóról származik. Kutatók számítanak arra, hogy a Marson valamilyen formában vizet, jeget találnak - legyen az bár mélyen a felszín alatt. Földünkön a Déli-sark jégtakarója alatt egy hatalmas tó húzódik: ebben látják egyes kutatók a meteoroktól, üstökösöktől leszármazott „ösvizet”. A legmodernebb teleszkópok és a műbolygók, amelyek felfedik számunkra a világmindenséget, jelzik, hogy a naprendszerben jelen van a víz.

A Holdon és a legtöbb bolygón van víz, vagy megtaláljuk a valamikor létezett tengerek és folyók nyomait. A Hold két pólusán lehetséges jegesedett víz, körülbelül 300 millió tonna súlyban. Ez a víz, csakúgy mint a Földön - mondja az elmélet - a Holdra becsapódott üstökösöktől származik. A Szaturnusz egyik holdján, a Titánon olyan vegyi elemeket (előbiológiai „ösvizet”) találtak, amelyek a víz jelenlétére utalnak. A naprendszerünkön kívül sem lehet ez másképp. Óriási mennyiségű vízgőzt találunk az Orion csillagkép gigantikus molekulafelhőjében (Fischer-Zimmer 1998, 25).

A legtöbb természeti katasztrófát a víz megzabolázhatatlan ereje okozza. A cunamiveszély, amelyet általában víz alatti vulkánkitörés, vagy a kontinentális lemezek elcsúszása okoz, minden időben jelen van. Főleg a tengerparti területeket és a szigetvilágokat érinti ez a veszély,

míg a szárazföldön az áradás, a monszun okoznak katasztrófákat. A szélviharokat, hurrikánokat kísérő égszakadások sokszor több kárt okoznak, mint maga a szélvihar.

A modern kor végén olyan új vízió alakult ki a tengerek szerepéről, amelyet egyre gyakrabban olvashatunk a legkülönbözőbb kiadványokban, a népszerűsítő könyvektől a politológiai broszúrákig. Az európai és az észak-atlanti globális központok után egy újabb hatalmasabb központ alakul ki a csendes-óceáni térségben. Történelmileg szemlélve, az antik korban beszéltünk potamikus illetve folyótorkolati kultúrákról (Nílus, Tigris és Eufrátesz, Gangesz, Yangtsekiang stb.). A római kortól kezdve a tengeri kultúrák vették át a folyók szerepét. A világtengerek értendők ez alatt, illetve a körülöttük kialakuló birodalmak és kultúrák. Az első volt a római birodalom, majd az Atlanti-óceán északi része végül korunkban a Csendes-óceán egésze, amely már nem „amerikai tó”, hanem inkább „amerázsia” beltengere.

A szerzők hangsúlyozzák, hogy nemcsak a világgazdasági növekedési központok, a politikai súlyponteltolódások, a katonai-stratégiai prioritások, hanem a kultúrák új formái a szó legszélesebb értelmében áthelyeződtek a csendes-óceáni térségre. Az Egyesült Államokból kiinduló kultúrimpulzusok, a kis és a nagy tigrisek sajátosságaival keveredve, egy csendes-óceáni hibridkultúrát teremtenek. Egyes szerzők attól tartanak, hogy az atlanti térség és Európa az új világtársadalomban már csak másodlagos szerepet tudnak betölteni.

A csendes-óceáni térségben a kulturális termelés objektivációja három szinten megy végbe. A dologi objektiváció az új, materiális kultúrát jelenti - vagyis mindazt, ami a technológiailag megformált anyag kézzelfoghatóságát, s egyúttal az anyagi jólétet, kényelmet képezi (házak, autók, elektronikai termékek). Ez különösen érvényesül Japánban, Ausztráliában, Új Zélandban, a kínai és az amerikai, tengerparti megametropoliszok világában. A társadalmi objektiváció a szociális kultúrát jelenti. Ide tartoznak a modern szocialitások, a modern (ma már posztmodern) együttélés számtalan új gyakorlatai pl. a házassági típusok, családstruktúrák változása stb. A szimbolikus objektiváció tartalmazza a szellemi, művészi és tudományos fejlődést. A csendes-óceáni térségben előállott egy új központ, teljesen új változatokkal, rész-kultúrákkal (hagyományos, autonóm, heteronóm) és kultúrreszekkel (vallás, nyelv, mentalitás).

Összehasonlítva az új gazdasági és kulturális világközpontot a csendes-óceáni térségben az európai kultúra látszólagos sokoldalúságával, azt mondhatjuk, hogy az európai kultúra áttekinthetőbb volt, még a maga összetettségében is. Ezt az új kultúrát az a Csendes-óceán jellemzi, amely olyan nemzeteket, városokat és embereket köt össze, ahol a mentalitási, nyelvi, vallási eltérések, távolságok sokkal jelentősebbek, mint Európában.

A világtengerek továbbra is a kereskedelmi útvonalak jelentős részét képezik. Egyre nagyobb hajókat építünk. Nemcsak az olaj és más teheráru tartály- és konténeres hajókban való szállítása céljából, hanem személyszállításra illetve turizmusra is. Hondurasban készül egy óriási megahajó. Egy kilométer hosszú, kétszáz méter széles és száz méter magas. Ez az úszó város 10.000 embernek ad szállást, ennyi utasa lesz. Megtalálható rajta minden, ami egy városban szükséges: kórház, iskola, bevásárlóközpont. A fedélzetén repülőgép szállhat le.

A mérnökök hatalmas fűrótoronyokat akarnak építeni a tengeri olajlelőhelyeken, gigantikus méretű kikötőket az óriáshajók számára, mesterséges szigetet vagy repülőteret (Hongkong), marinákat az arab olajsejkeknél, a tengervizek szintjén. De sokan ma már arra is gondolnak, hogy a víz alatt - partközelsben vagy akár az óceán közepén - víz alatti várost építsenek. Nem valószínű azonban, hogy ez lesz a megoldás a túlnépesedési problémákra.

## Az édesvíz és a társadalom

Az édesvíz-fogyasztás nem egyenlő az ivóvíz fogyasztásával. A fejlett európai államok édesvíz-fogyasztásának háromnegyede az atom és fosszilis energiatermelés számlájára írható.

A fő probléma mindenhol a világban az édesvíz igazságos elosztása. A föld víztartaléka 87 százalékban sós vízből áll. A maradék három százalék édesvíz 99 százaléka a sarkokon található, jég formájában. Az emberi használatra alkalmas vízmennyiség fele a folyókban és tavakban, másik fele a talajvízben található. Pedagógiai célokból mondhatja egy tanító az iskolásoknak: ha a Föld összes vízhozama 100 liter lenne, akkor abból csak 0,003 litert tudnánk meginni, alig többet, mint egy fél teáskanálnyit (GEO-Magazin, 2006, 7, 138).

A legnagyobb kihívás az édesvízkészletek növelése. Már léteznek helyi megoldások. Ilyenek Izraelben a Negev-sivatag reggeli harmatát összegyűjtő szerkezetek. Vannak olyan tervek is, hogy óriási jéghegyeket vontatnának az Északi- vagy a Déli-sarkról Szaúd-Arábia partjaiig, és ott iható víztartalmukat édesvízzé olvasztanák, illetve öntözésre alkalmassá tennék.

Egy dolog a vizet sótlanítani, egy másik dolog a vizet ivó embert megváltoztatni. Tehát az előbbi kérdést fordítva is feltehetjük: vagy a vizet tesszük sótlanná és ihatóvá, vagy az embert tesszük alkalmassá (genetikailag megváltoztatva) arra, hogy sós vízzel oltsa szomját, anélkül, hogy szervezete károsodna. Ma persze még a fantázia világába tartozik a tengervíz, sós vizet megemészteni tudó emberiség. A géntechnikailag megváltoztatott ember tudná inni a sós vizet, a gyomor és a vese, megfelelő átprogramozással kiválasztaná a sót, átszűrné a vizet - vagyis édessé tenné. Az ízlelő idegek átprogramozásával ihatóvá válna a sós víz.

Mindaddig, amíg ez a futurista fantázia nem valósul meg, rá vagyunk szorulva az édesvízre. A modern vízművek azonban már keresik a víz elfogyasztás utáni újrafelhasználásának lehetőségeit. Pesti gyerekkorunk csúfolkodó bökversikéje nem is olyan badarság: ki a Duna vizét issza, saját vizét issza vissza! Az egyre növekvő vízhiányt a talajvíz meghatványozott fogyasztására lehet visszavezetni. Az itt található édesvíz azonban nagyrészt nem ivásra, hanem öntözésre, mezőgazdasági célokra szolgál. Ha a talajvíz szintje világszerte tovább süllyed, élelmiszerhiánynak nézünk elébe. Az általános vízhiány miatt világszerte csökkennek az élelmiszer-tartalékok - erre a megállapításra jut a washingtoni Worldwatch Institute. Egy tanulmányuk szerint a vízhiány miatt az elkövetkezendő harminc évben 500 millióról 3 milliárdra nő azok száma, akiket sújt a vízhiány. Következménye: éhségkatasztrófa, lázadások, háború - különösen a gabona- és rizstermelő vidékeken.

A növekvő vízhiány globális környezeti probléma. Ötmillióan halnak meg évente, mert szennyezett vizet isznak, 2 milliárd ember iszik tisztítatlan vizet. Az előrejelzések szerint 2025-ben az ivóvíz-tartalékok nem lesznek elegendők 8,5 milliárd embernek. Ugyanúgy, mint a régi világban, nem az iható víz fog folyni az emberekhez, hanem az emberek fognak vándorolni, menekülni oda, ahol még van iható víz. Már ez történik részben az afrikai Sahel-zónában is.

A jóléti társadalmakban az évszakhoz kötött ingázó népvándorlás már régóta tart. Nem az ivóvízért vándorolnak, hanem a tenger vizéhez, nyaralni, kikapcsolódni. A fejlődésben lévő harmadik világban, főleg Afrikában, megindult a népvándorlás, de egy irányba - el a sivatagból, irány a tengerpart, a jólét, az élelem. Menekülés az éhség, nyomor, háború elől az élelmiszer, a víz és a béke irányába. A hajójukon Európába menekülő afrikaiak ezen a „jóléti” kontinensen kísérlik meg megalapozni boldogabb jövőjüket. Kétszáz évvel ezelőtt az európaiak: portugálok, franciák, angolok, később olaszok, németek, belgák vándoroltak Afrikába, hogy ott boldoguljanak. Most fordult a kocka: nem a művelt, gögös, hatalmat demonstráló fehér ember keresi fel a fekete kontinenst, hanem az éhez, nyomorgó fekete bőrű kér, könyörög magának helyet az ígért földjén.

A vízhiány miatt új népvándorlás fog bekövetkezni. Ezúttal nem keletről nyugatra, hanem délről északra. Az ivóvíz ugyanolyan értékes lesz, mint az olaj - az olajszállító tankerek vizet fognak szállítani. Butros-Butros Ghali írta: A Közel-Keleten a következő háború a víz miatt fog kitörni. A Jordán vize és a palesztinai talajvíz lesznek a háborút okozó faktorok - a Siratófal és az Al Aksa mecset helyett - az arabok és az izraeliek között. A Tigris és Eufrátesz forrásvidéke konfliktust okoz Törökország és Irak között, Egyiptom és Szudán között a Nílus lesz vita tárgya. Európában a Dunáért folyhat küzdelem az ott élő népek között. Ízelítőt már kaptunk belőle: Magyarország és Szlovákia a Gabcsikovo-Nagymarosi gát és erőmű ürügyén kiobbant vitát csak ügyel-bajjal, az Európai Unió közreműködésével tudta rendezni.

A volt Szovjetunió térségében az Aral-tó kiszáradása mindenki előtt ismert. A meglepő az volt a dologban, hogy egy évszázadnál kevesebb idő alatt kiszáradt a tó fele. És ez a folyamat visszafordíthatatlanná vált. Előre megjósolt vízkatasztrófák hamarabb tudnak bekövetkezni, mint gondoljuk. A Rajna, az Elba és a Konstanzi-tó regenerálódása, ama csekély számú ellenpéldák közé tartozik, amelyek dicséretesek, de csak nagyon következetes környezetpolitikával és költséges beruházásokkal ismétellhetők meg. A „Három Szoros” völgyzáró-gát a Jangcén előre sejteti a következő vízkatasztrófát - a kínai mérnökök és politikusok megnyugtató szavai ellenére. Egyes elképzelések szerint a Szibérián keresztül az északi Jeges-tengerbe folyó vizek (Ob, Irtis, Jenyiszej, Lena) folyásirányának megváltoztatásával, azokat visszaterelve a közép-szibériai, belső-ázsiai sivatagokra termőföldeket lehetne nyerni. Ugyanígy létezik egy elképzelés Észak-Amerikában is a Mississippi-Missouri folyásirányának a Mexikói-öböl helyett a száraz pusztavidék felé térítésére. Dél-Amerikában tervezik már egyes Amazonas-vidéki folyamok átirányítását a hatalmas öntözőrendszerekre. Mind a négy esetben (Kína, Közép-Ázsia, Egyesült Államok és Brazília esetében) számítani lehet arra, hogyha a tervek megvalósulnak, akkor kontinentális ökörendszerek lesznek szétzúzva, klímaváltozások, áradások és egyéb, előre nem látható tragikus geofizikai változások következhetnek be.

Az édesvíz problémáját nem lehet nemzeti, állami síkon megoldani. Földünk 200, ezer kilométernél hosszabb folyója országhatárokon keresztül folyik a tengerbe. Valamikor legmagyarabb folyónk, a Tisza Trianon óta négy országon folyik keresztül. Ha a föld minden országa összefogna, meg lehetne szerkeszteni a „világ vízchartáját”, amely - a globális vízellátás és az édesvíz-tartalékok figyelembe vételével - egy nemzetközi „vízbank” és egy vízbörze segítségével eredményesen tudná menedzselni a vízproblémát.

Mivel az édesvízellátás állami-nemzeti megoldása klimatikus és hidrogeográfiai szempontból erősen problematikus, nem lenne szabad elhanyagolni a regionális megoldásokat (Magyarországon a Balatonnál). A vízellátás mintapéldája annak, hogy egyrészt hosszútávon egy globális megoldási utat kell keresni, de egyidejűleg középtávon a regionális vízellátás politikáját is szorgalmazni kell. A víz érzékeny ökörendszere sajnos nem ismer nemzeti, állami határokat.



## 4. A homo szemantikája

A homo különféle változatainak katalógusát mutatjuk be, amely természetesen nem teljes és állandóan újabb variációi lehetségesek. Az új szemantikus konstrukcióval új fogalom keletkezik, amely egy új tudást generál, amely sajnos sokszor nincsen kellőképp tartalommal töltve. Ma már nincs egységes homo-fogalom, amely az embert világszerte identifikálná. A történelmi emberfogalom áttekintése után az ókorban, középkorban, újkorban és a jelenkori modernben foglalkozunk a teológiai emberfogalommal, és kiemeljük az ünneplő embert. A szociológiai emberfogalomnál az átlagember és a szerepjátszó ember áll a központban. A politikai, ökológiai, ökonómiai és a posztmodern homo-elgondolások rövid vázolója után befejezésül Sandvoss elképzelését a „homo sapiens”-ről ismertetjük.

### A homo fogalom problematizálása

A homo szemantikája meglehetősen egyszerűnek ígérkezik az első pillantásra. Ez a latin szó homo az „ember” tulajdonságait, az ember „emberségét” jelenti, és ezzel megszülethetnek olyan negatív asszociációk, kapcsolatok és vonatkozások is, amelyek főként a fogalom használatának kizárását, negatív pólusát célozzák meg. A közismert „Homo sum, nil humanum a me alienum puto” egy szépen hangzó klasszikus fölkiáltás, de mi tartozik az emberhez, mikor ember még az ember? Mi az a humanum, amit mindenki elfogad? Az emberrel szemben van az embertelen, (a szadista kízó), az ember nélküli (a hideg, csak az előírást néző bürokrata) és az emberen kívüli (az emberpótlék kutya, macska) - de az ember fölötti (aki hőstettet visz végre) és az ember alatti is (aki állat módjára él). A „homo homini lupus est” mellé felsorakoznak olyan jelzők is, mint lény az angyal és az állat között, a teljes ember az, aki meghaladja önmagát, mert „ad maiora natus est.” Bármilyen ismert közmondást vagy szállóigét is vizsgálunk meg, az ember végül is rejtély marad önmaga számára. Nem szabad elhatározásából született, de áhítozza a szabadságot és úgy él, mintha soha se halna meg, pedig tudja, hogy egyszer eljön az utolsó órája.

A homo különféle változatainak katalógusát mutatjuk be, amely természetesen nem teljes és állandóan újabb variációi lehetségesek. A variációk között lesznek közismertek és teljesen újak is, és olyanok, amelyeket a szerző szerkesztett, abban a reményben, hogy esetleg eltalálta a lényegét. A mindenki által megértett „homo, homini” latin főnév természetesen univerzális és általánosító is, amely az emberfogalom végtelenül komplex mivoltát leegyszerűsíti. Nem szabad összetéveszteni - és azt hiszem ez a figyelmeztetés a legtöbb olvasónak fölöslegesnek is tűnik - a görög homo-val (azonos, hasonló) a hetero ellentétével, amelyet az emberek szexuális jellemzőire alkalmazunk. A homoszexuális férfiakat régebben a magyar a nagyon diszkrimináló, de onomatopikusan jó eltalált „homokos” jelzővel illette. Ma már általában a kevésbé diszkriminálnak gondolt „meleg” (rózsaszínű, néha lila, gay) kifejezéssel találkozunk a bulvárlapokban és a triviális társalkodásban.

Ha az emberi szexualitást, mint történelmi és társadalomalakító tényezőt vizsgáljuk (Foucault 1983) akkor ma már tabuk nélkül beszélhetünk tudományos szinten a „homo sexualis”-ról, akinél a genetikai, hormonális összetevők tesznek valakit férfivé vagy nővé. A szociális szexualitás, a gender problémáját, a radikális feministák „nőnek nem születünk, hanem azzá tesz minket a társadalom” kérdését most kihagyjuk és inkább a szexualitás válfajait említjük, annak pszichikai és fizikai részleteit szintén mellőzve. Így eljutunk egy binaritáshoz, ami hetero- és homoszexualitással jelölünk. Ha ez utóbbit figyeljük meg, akkor egy újabb

differentiát fedezünk fel a „homo androsexualis”-t és a „homo gūnaikosexualis”-t. Ez a két latin és görög szavakból alkotott fogalom - véleményünk szerint - jobban és főleg neutrálisabban közelíti az ember kettős szexualitását, mint a lerövidített és így tartalmi jelentésüktől megcsönkített homoszexuális és lesbikus binaritás.

Az ember biológiai, pszichikai, fizikai és szociális rendszerkompozitum, és ezeknek a komplexitásoknak a „homo”-ra való redukálásával egy mindenki számára közérthető szemantikus konstrukciót alkotunk. Verbálisan megteremtjük az általunk elképzelt ember ideális típusát, és általában egy szubjektíven elgondolt tulajdonságára fókuszálunk. A közérthetőség azonban nem garantálja még a kritikátlan elfogadást. A „homo” főnévhez kapcsolt melléknév vagy jelző - ezekből több mint ötvenet ebben az írásban bemutatunk - nem mindig a legfontosabb emberi tulajdonságot fedi, hanem sokszor a rendkívüliséget, a furcsát, a szokatlant célozza meg.

Mint látni fogjuk, minden kornak meg volt a maga „homo”-ja a filozófiai, történelmi és szociológiai kordiagnózisoknak megfelelően. Latin főnevünkkel vannak azonban problémák. Lássunk egy párat belőlük. Minden tudományág, bölcsélet vagy szociológiai irányzat, kultúr-tudomány vagy technológia megteremtheti a maga „homo”-ját, és ezt érvényes vagy érvényesíthető normaként kínálja fel a társadalomnak egy olyan világban, ahol a normák egymás után változnak, érvényüket veszítik. Lehet, hogy az új homini típusokat konstruáló tudósok - jószándékukat nem vonom kétségbe - e mögé az elegánsnak tűnő latin főnév mögé menekülnek, nem azért, hogy amerikanizmusoktól megfertőzött szakmájukban (gondolok főleg a pszichológia és az elektronika szakmai zsargonjaira) klasszikus képzettségüket fitogtassák, hanem azért, hogy szakmájuk presztízst ezzel emeljék.

Egy másik gondolat lehet a mai tudástársadalomban az a tény, hogy a médiumok a jobban sikerült homo-konstrukciókat szívesen fogadják, hiszen ezzel megtakarítják a körülményes magyarázatok sorozatát, a nem könnyen feloldható komplexitásokat. Az új szemantikus konstrukcióval új fogalom keletkezik, amely egy új tudást generál, amely sajnos sokszor nincsen kellőképp tartalommal töltve. Mivel a tartalom, vagyis a magyarázat, hogy mit érthetünk pontosan az új fogalom alatt, hiányos és felületes, ezért sok belemagyarázásnak nyit teret. Minden fogalomnak meg van a maga története, aktualitása, amely pont történetisége miatt az idők folyamán elkopik, kihűl. Felélesztése vagy újramelegítése kockázatos vállalkozás, amelyet nem koronáz mindenkor siker. Gondoljunk például a háború után kreált „népidemokrácia” fogalmára. A „népi” praefixum egy ideológiai pleonazmus, egy szemantikai szörnyszülött volt, igazi jelentésének nem a demokráciához volt köze, hanem a párt-diktatúrához. A demokrácia egy diktatúrától szenvedő egész generáció gyűlölt fogalma lett. A rendszerváltás után azonban - a népi jelzőtől, mint a köztársaság esetében is, véglegesen elbúcsúzva - meglepően gyorsan visszakapta igazi jelentését, a többpártrendszer felvirágoztatása után tartalmilag gazdagodott, és politikai életünket nélküle el sem tudjuk már képzelni.

Ha a homo fogalom ilyen problematikus, akkor mire szolgál ez a tipizálás? Segíti a kordiagnózist, leegyszerűsít, kibogoz rizomatikus komplexitásokat, de veszélyes is, mert visszavezethet ideológiákhoz, nagy elbeszélésekhez. Lássunk egy példát. A „homo socialisticus”, a szocialista embertípus például egy olyan ideológiai eszménykép, ideál (Wunschbild) volt, amely semmi reális alappal nem rendelkezett. Csak a pártvezérek által szocialistának nevezett társadalomban élő átlagemberről beszélhettünk, aki a „reálszoc” kevés előnyeit élvezte és rengeteg hátrányától szenvedett. Ezt az embert ugyanis a „szocialista családban” kellett volna „előállítani”, amely szintén csak ideológusok elképzelése volt. Ugyanezt mondhatjuk a szovjet emberről a „homo sovieticusról” is. A gyakorlati marxista családszociológia megkísérelte a szocialista család típusát kidolgozni (Loránd, 1976) azonban ez nem sikerült. „A rendszerváltás bebizonyította, hogy a család ideológiai sémákba szorítása a létező szocialista

társadalmakban hiábavaló kísérlet volt” (Bangó 1999, 14). A rendszerváltás után amerikai politológusok egy pár évig „posztkommunista” rendszerről, politikáról írtak a középkelet-európai országokkal kapcsolatban. Szerintünk ez a reagani hidegháborús antikommunista mentalitás utórezgésének tekinthető. Ha mindenképpen címkézni akarnánk azt az alig több mint egy évtizedet, amely ezekben az országokban a rendszerváltástól az Európai Unióba történt felvételükig eltelt, akkor nem posztkommunista, hanem a posztreálszocialista rendszert kellett volna írniuk. Ennek ideáltípusa a „homo postsocialisticus”, a szabadságát visszanyerő, autonóm, felelősséget viselő, bizakodó és hazugságoktól megszabadított ember. Ide vonatkozóan lásd téziseinket a magyar társadalom esetében (Bangó 1991, 209-229).

A svéd Carl von Linné-től (1707-1778) származik a növények és állatok klasszifikálása és katalogizálása. A botanikában még ma is az ő elképzelése az irányt mutató. A klasszikus filozófiából jól ismert genus-species megkülönböztetést alkalmazza és felállít egy binominális nomenklatúrát. A megnevezés első része, konstansa a genus - a második része, a változója az epitheton, a tulajdonságjelző és a kettő együtt jellemzi a fajtát. Az embert „homo sapiens”-nek írja le, vagyis a tudással rendelkező embernek, de úgy mint zoológiai objektumot és a primátok közé sorolja be. A sapiens jelzővel azonban már megsejteti a ma használatos tudástársadalom fogalmát. Minden biológiai speciést kettős névvel lehet megjelölni és identifikálni, ahogyan ezt az emberi társadalomban analóg a családnévvel és a hozzáfűzött keresztnévvel (előnévvel) tesszük.

Komplex posztmodern társadalmunkban azonban úgy tűnik, hogy egyetlen bináris klasszifikálással már nem boldogulunk. A másságok és a pluralitás általános elfogadása és demokratikus gyakorlata lehetetlenné teszi azt, hogy az emberiséget beskatulyázzuk, beszorítsuk egyetlen ideálisnak gondolt sémába. Ezért tartom találónak Sandvoss megjegyzését: „Egy olyan korszakban élünk, ahol nem egy meghatározott típus dominál, hanem az emberről alkotott ideális képek gazdag ajánlatai egymással versengenek. Ezek megengedik az információs társadalomban minden ember számára az önmegvalósítás nagyon széles spektrumú játékterét. Az „ember” (homo) főnévhez kapcsolt tulajdonságjelzők sokfélesége visszatükrözi azokat a nagyon sokrétű emberi aktivitásokat és lehetőségeket, amivel jelenleg rendelkezhetünk” (Sandvoss, 2002, 28).

### **A történelmi emberfogalom**

Az emberiség történelme akkor kezdődhetett, amikor a „homo sapiens” a „homo neandertalensis”-t legyőzte. Ez utóbbit „homo praehistoricus”-nak nevezhetjük, ha magára a történelemre koncentrálnak. A történelem előtti ember még a primátok privilegizált kis csoportjához tartozott - nem lehetett történelme, mert nem kutatta eredetét. Minden energiája a jelenben történő túlélésére lett felhasználva, a természettel örökös harcban állt, vándorolt mindig újabb vadászterületekre.

A „homo historicus” a neolitikum végén a primitív mezőgazdaság feltalálásával kezdődhetett. A relatív helyhez kötöttség lehetővé tette az állatok domesztikálását, a növények termesztését és véget vetett a nomád állattartás és a halászat korának. A civilizáció eredete a természeti környezetben keresendő. Az utolsó jégkorszak után rövid időre beköszöntő termékeny, csapadékos időszakot hosszú szárazságok váltották fel, s ez letelepedésre, vadon élő kalászosok termesztésére és állattartásra készítette az addig nomád életet élő, gyűjtögető, halászó és vadászó embereket. A házasítással megkezdődik az állandóság, s az első agyagépítményekkel együtt az első templomok is megjelennek, velük pedig a vallás uralma. „Így jön létre a kultú-

ra, amely azzal alapozza meg létjogosultságát, hogy intézményesíti a közösségnek állandóságot és belső összetartást adó szimbolikus értékeket.” (Schrott, 2005, 124.)

Megkezdődött a természet leigázása és átformálása, az, amit Hoyois (1968) találóan „gouverne du vivant”-nak (élőlények kormányzása) nevezett el. De ugyanakkor kialakult a magántulajdon is és ezzel a szervezett hatalom. A természetén és az emberen való uralom megteremtette a „homo regnans”-ot (és ellenképét a „homo servilis”-t) az ókor embertípusait. A történelem aztán nagyon sokáig - egész a modern végéig - tulajdonképpen az uralkodó férfiember történelme volt. Sem a nők, sem a gyermekek, sem a rabszolgák nem játszottak szerepet benne - sőt ezek emberi mivoltát a „homo antiquus” - a görög filozófusok által is támogatva - megkérdőjelezte. A „homo historicus” a korszakok változásával újabb, egyre differenciáltabb jelzők ruhába öltözött. Szándékosan mondunk „ruhát”, mert a mai ember biológiailag alig különbözik a történelmét elindító embertől. A ruha az a társadalmilag és kulturálisan determinált külső védőburok a testen, amelynek előállítása a mindenkori technika haladásához alkalmazkodott. Az állatbőrből a vadászó korszak megszűnte után, a mezőgazdasággal növényi szálaból lett szövetté, és végül a modern kémia felfedezte a szintetikus ruhaanyagot. Csak nagy ugrásokkal mutatunk be egyes „ruhákat” metaforaként (szociológus majd szerepet mond), melyeket mind a „homo regnans”, mind a „homo servilis” magára ölthetett a középkorban. Az ora et labora bencés jelszó, amely a középkor nagy részére alkalmazható, ugyanazon emberben látja a két legfontosabb feladatot a földi egzisztenciában: imádkozni és dolgozni. Ezt a bencés szerzetesek kolostoraikban meg is valósították egyszerre voltak „homo orans”-ok és „homo laborans”-ok. Ez az ideál azonban minduntalan csorbát szenvedett a háborúkban. A „homo militans” mint keresztesvitéz lehetett ugyan „homo orans”, mert a középkor mentalitása nem látott ellentétet a hitért folyó harcban és az imádságban. A „homo laborans” ugyanakkor a jobbágy, a szolga, a „homo regnans”-ok, (ezek sokszor püspökök, magas egyházi méltóságok voltak) az uralkodók kényére kedvére voltak kiszolgáltatva. A későközépkorban találjuk a „homo peregrinus” prototípusát, a kegyhelyekre zarándokló emberét (Santiago de Compostella). Itt látszólag eltűnnek a rendi különbségek. Canossa óta királyok is zarándokoltak bűneik bocsánatára.

Az újkort vagy a modernt a „homo navigans” indítja be. A felfedezők, Kolumbusz és a többiek királyaik szolgálatában a keresztény hit terjesztését vállalták idegen égtájakon, és folytatták a keresztesháborúk ellehetetlenedése után a hitetlenség elleni harcot. Az ipari forradalommal fellép a színpadra a „homo faber”, a gépekkel dolgozó ember, aki a technika és az anyagi termelés produkcionizmusát, kard helyett a kalapácsot, vitorla helyett a tengeri gőzhajót teszi önmegvalósítása szimbólumává. Hogy ez az önmegvalósítás a korai kapitalizmusban a kikerülhetetlen osztályharchoz vezetett, arról Marx és a szociálisták írásai bőven tájékoztatnak minket.

Ha felgyorsított és leegyszerűsített történelmi körsétánkban átlépünk a tizenkilencedik századot, a további történelmi haladás paradigmájaként a „homo volans”-ot jegyezném fel. A Wright testvérek elindították a föld légiterének meghódítását, amelyet logikusan követett a huszadik század végén az űrhajózás. A modern végén vagyunk, befejeződött a föld felfedezése, megszűntek a fehér foltok a térképeken. A technikai fejlődés hihetetlenül felgyorsult a szárazföldi, tengeri és légi felfedezések bolygónk határait tudatosították az emberiségben, a tér meghódítása után elkezdődhetett az idő meghódítása is. Ez pedig az információs és a kommunikációs-technikák, az új fizika, az új biológia és a modern tudományok segítségével történhetett meg. Az ember mintegy „újra” felfedezi önmagát, testét a modern orvostudománnyal, lelki életét a pszichológiával, és a társadalmi együttélést a szociológiával. Az addig egységesnek, univerzálisnak gondolt homo ideálok túlhaladtak lettek, és a mai posztmodernben már csak árnyékként, távoli visszhangként működnek.

A következő fejezetekben felemlítünk egy sereg ilyen homo elképzelést, melyek mindegyike jelenlegi emberi realitásunk egy-egy bebizonyítható töredékét hordozza magában. („homo electronicus, informaticus, homo sciens/nesciens”) A „homo postmodernus”-t talán az jellemzi a legjobban, hogy a fizikai, biológiai és társadalmi határokat túl akarja lépni, azokat kihívásnak tekinti és elveti az addig bizonyítottnak tűnő igazságokat, melyeket az európai tudomány, kultúra és vallás évszázadok folyamán előteremtett és auktoritásával elterjesztett. Mivel megszűntek az auktoritások, a vesztfáliai béke után kialakult nemzetállamok megszűnésére illetve gyökeres átalakulásukra (regionalizmus) spekulál sok szerző. Ha történelmet mint az államok történetét tekintjük, akkor igaza lehet Francis Fukuyamának, aki a történelem végét jelentette be. Ahogyan Marx szerint a kommunizmus a történelem utolsó stádiuma, úgy Fukuyama (1992) szerint ez a liberális demokrácia lesz. De az is lehet, hogy mind a kettő felkerül a „nagy elbeszélések” (Lyotard, 1994) listájára. Korai lenne tehát ma még a „homo posthistoricus”-ról beszélnünk? Ugyancsak Fukuyama szerint nem. A biotechnológia szédültes fejlődéséért emberségünk elvesztésével kell fizetnünk? Legújabb könyve címét aposztrofálva (Fukuyama 2002) a biotechnológiai forradalom a poszthumán jövőt vázolja elének. Kérdés azonban, hogy ez a „homo posthumanus”, az „utolsó ember” megérdemli-e még az ember nevet.

A homo fogalom fejlődését lehet egy más szemszögből is tekinteni - nem a fenti felgyorsított (és eléggé foghíjas) felsorolási kronológiával, hanem diakronikusan, vagyis a szigorú történelmi sorrendet elhanyagolva egy-egy lényegi jegyre rámutatva. Farkas János ezt a módszert választja, és láthatjuk, hogy sok pontban analógia és megegyezés van közte és köztünk. A hosszú idézetbe összehasonlítás miatt dőlt betűkkel besúruk a mi homo típusainkat. „Történelmileg többféle emberkép alakul ki, amelyekből lássuk talán a legjellegzetesebbeket! - A természetes (primitív) ember (*homo praehistoricus*). - A transzcendens erők által vezérelt ember (*homo religiosus*). - Az önmegvalósító, kreatív ember (*homo ad maiora natus*). - Az ember mint nembeli lény (*homo sexualis*). - Az ember mint zoon politicon, mint közösségi lény (*homo politicus, homo sociologicus*). - Az aszketikus ember (*homo oecologicus*). - A homo oeconomicus (*a termelő, a modern ember*). - A hedonista (fogyasztó, élvhajász) ember (*homo festivus et ludens vulgaris*). - Posztmodern ember.” (Farkas, 2003, 82-83.)

### A teológia emberfogalma

A „homo religiosus” vagy „theologicus” fogalmaknál már eleve adott az első megkülönböztetés a vallásos és a nem vallásos ember a „homo atheisticus” között. Így nézni az emberiség valláshoz történő hozzáállását azonban túl egyszerű lenne. Létezik ugyanis egy harmadik ideáltípus is, amelyet „homo indifferens”-nek, a vallást ignoráló embernek fogunk fel. Ugyanúgy van még a „homo hesitans” is, aki a hit és a hitetlenség között ingadozik, és nem tud, vagy nem akar dönteni. Sokan a pascali fogadást gyakorolják: éljünk úgy, mintha Isten létezne. Ha létezik, akkor elnyerjük jutalmunkat az égben, ha nem létezik, akkor viszont erkölcsösen, jól élünk.

Vallástörténeti, vallásfejlődési szempontból a politeizmus gyakorlatilag eltűnt a vallásosság színpadáról, és maradt a monoteizmus („homo monotheisticus”) a három könyvvallás (zsidó, mohamedán, keresztény) és a buddhizmus. A vallások kultúraalakító szerepét az újabb kor-diagnosztika irodalom újra felfedezte (pl. Huntington 1996). Egy vallási renaissance-nak vagyunk tanúi világszerte - az emberi létezésnek értelmet adó új vallásosságnak a nagy ideológiák eltűnésével, és a nyugati civilizáció és kultúra visszaszorulásával az ázsiai és arab térségben.

A vallásos ember tulajdonságainak tárgyalása a vallásszociológia feladata. Itt csak szeretnénk - Nyíri Tamás sugallatára - felhívni a figyelmet a „homo festivus”-ra, az ünneplő, pontosabban az ünnepelni tudó emberre. Az ünnep, a rögtönzés és a képzelet játéka, előmozdítja az újításokat az élet minden területén, módot ad az embernek, hogy gazdagon, vidáman és leleményesen élje át a jelent. A katolikus egyházban ez a liturgia vezérletével örülő ember, az a hívő, aki felismeri, hogy az egyházi ünnep önmagában bírja az értelmét. A kereszténység ünnepei évszázadokon keresztül biztosították az emberiség közös reményét és emlékezetét, ébren tartották történelmét s közérthető szimbólumokkal hirdették a jövőt. A középkorban a „homo festivus” betöltött egy úgy nevezett másodfunkciót is: a „treuga dei” intézménye, ha nem is tudta megakadályozni a főurak, királyok között dúló lokális háborúkat, annyit mindenesetre elért, hogy az egyházi ünnepek alatt egyházi átokkal sújtotta azokat, akik csatároztak, fegyvert forgattak. Ez nem lebecsülendő, hiszen az egyháztörténelemből ismerünk olyan korszakokat, amikor a hivatalos egyházi ünnepek száma elérte az évi száz napot. „Aki ünnepel, az értelmesnek látja a jelent, s megismeri életének az értelmét: lehetetlen az örök élet értelmében hinnie annak, aki nem tudja megtalálni a jelen értelmét” (Nyíri 1975, 139).

Posztmodern korszakunkban az ünneplés hiánycikk lett, és ha állami ünnepről van szó, akkor az legtöbbször emlékezés régi korok forradalmaira, államalapításra, győzelemre, amelyről a mai generáció már alig tud valamit. Az egyházi ünnepek (karácsony, húsvét) köztudottan a fogyasztó társadalomban az ajándékozás ürügyén bevásárló orgiákká fajultak, a reklám és a média támogatásával. A születésnapok, az első áldozás, a bérmlás, az esküvő vallási jellege eltörpül a jólét fitogtatása mellett, és még a gyászünnepek sem mentesek ettől a tényről. „A „homo faber” és a „homo cogitans” kialakulását elősegítette az iparosodás, jóváhagyta a filozófia, és szentesítette a kereszténység. Ennek a folyamatnak köszönhetjük imponáló technikai fejlettségünket és egyedülálló tudományosságunkat, lassan kiütöközik azonban, hogy keservesen megszenved érte az egész emberiség” (Nyíri, 1975, 148).

A kereszténység az iparosodást meggyorsította azáltal, hogy kidomborította a „homo faber” és a „homo oeconomicus” felelősségét. Az ember azonban nemcsak észlány, „homo cogitans”, vagy hasznos és veszteséget racionálisan mérlegelő „homo oeconomicus”, hanem „homo ludens” és „homo festivus” is: a játék, a képzelet, az ünnep, az az emberség lényegi alkotója. Posztmodern korszakunk elfelejtette az ünneplést, mert a magasztost és a fenségeset muzeális értéknek tekinti, és nem tudja beépíteni a fogyasztói társadalom kategóriáiba. A középkor magasztosságát, amit a katedrálisok égbenyúló tornyai jelképeztek, felváltotta az ellenreformáció barokk pompája, a protestáns ikonoklaszta mentalitás csak az éneket tűrte meg a templomokban. A katolikusok „Krisztus Király”-ünnepe pedig anakronizmusnak tűnik a demokráciában. A mai ünneplések elvesztik az egyházi és vallásos jelleget, és ha szórványosan mégis megtartják, akkor két szélsőségbe esnek, amelyek a második vatikáni zsinat „Isten népe” meghatározásnak ellentmondanak. Az egyházi ünnep nem „népünnepély”, a kötelező vasárnapi misehallgatást a hívők igen kis százaléka tartja be. Az ünnep (eucharisztia) bizonyos elit csoportok kiváltsága lett, a kiscsoport intimitásával, a meditáció s a közös ima gyakorlásával. A misék látogatottsága egyre csökken, mert a liturgia akárhogy is igyekezett az *aggiornamento* után, nem tudott már lépést tartani a mediális világ igényeivel. A másik jelenség főleg a fiataloknál a tömeges happening, pápalátogatásokkor, kikényszerített spontán szertartásokkal, az ökumené ígéretével és sokszor mediális hisztériákkal.

A „homo festivus” nem vallásos síkon az ünneplést leredukálta a party-ra (buli), az event-re vagy a popsztárok kollektív bálványozására. A posztmodern ember elfelejtette az ünneplést, és azt hagyományozott művészi, esztétikus formában már nem is igényli. A kultúra trivializálása nagy lépésekben halad előre - ugyanakkor a posztmodern ünneplő ember arra kényszerítődik, hogy egyre növekvő szabadidejével valamihez kezdjen. Egy részük valószínű újra a „klasszikus”

ünneprendezésekhez fordul, vagy az elektronikus média segítségével újabb ünnepformákat fog magának kreálni. A virtuális világban a fenséges helyett a kápráztató lesz mérvadó.

### **A játészó és szórakozó ember**

A „homo ludens” a játékon keresztül fejleszti, tökéletesíti képességeit. Schiller híressé vált mondata „az ember ott igazán ember csak, ahol játszik”, posztmodern korszakunkban különös jelentőséggel bír. Megfigyelhetjük a játék és az elektronika összekapcsolódását, de a klasszikus társasjátékok is egy másodvirágzást élnek a játéklklubok, játékvásárok segítségével. Marcuse az egydimenziós emberben (1964) még ostorozta az instrumentális értelem uralmát és figyelmeztetett az esztétika és a játék fontosságára mint arra az elérhető szabadságra, amelyet általa nyerhetünk el. Maga a fogalom Huizinga (1994) holland filozófus által lett ismeretes. Könyvében bizonyítja, hogy kultúránkban eredetileg a játékos és ritualizált viselkedésből intézményesedett a politika, a tudomány, a vallás és a jog. A játék akkor lesz komoly, amikor a szabályok beidegződtek és állandósultak, úgy, hogy változtatásuk felesleges és zavaró lenne. A játék az az emberi alapvető aktivitás, amely a „civil erényeket”, a kreativitást, a versengési energiákat felszabadítja, így hozzájárul az innovációhoz, mivel áttöri a megkövesedett struktúrákat. A tanulásban, a terápiákban, a menedzsmentben egyre fontosabb szerepet kap, mert zátonyra futott helyzeteket képes megváltoztatni és új megoldásokat tud találni.

A játékelmélet tudományos rangot is kapott a gazdaságban és a szociológiában. Eredetileg a háborús stratégia matematikai megalapozása, később - a magyar Neumann (1944) és Harsányi (1979) indítására - bevezették a gazdasági tudományokban, főleg a menedzsmentbe. Részletes ismertetésére nem térünk ki - csak azt jegyeznénk meg, hogy alkalmazásával a komolyan játészó ember altípusát a „ludens rationalis”-t írhatnánk körül. Mindnyájunknak ismerős a fogoly dilemma, a racionális döntések elmélete.

A szociológusok által már régebben megjósolt „szabadidő-társadalom” a posztmodern jóléti társadalmakban elkövetkezett. A munkaidő folyamatos csökkenése egyre több szabad idővel ajándékozza meg az embereket. Ez az ajándék azonban mérgezett is lehet, mert ha a szabadidőben csak a szórakozás és nem az ünneplés jut eszünkbe, akkor beválik Neil Postman (1985) jóslata - a televíziózással kapcsolatban halálra szórakozzuk magunkat.

### **A szociológia emberfogalma**

Kézenfekvő, hogy a szociológia az emberrel foglalkozik, nem az egyénnel, hanem az „ens sociale”-val. Már megalakulása óta régebbi intézményesült humán tudományokkal tartotta a kapcsolatot, illetve részben azokból fejlődött, a jogból, a gazdaságból, a történelemből. Az antropológia, a bioszociológia és a szociobiológia századunkban igen erős impulzusokat kapnak a posztmodern korszak vezértudományától, a biológiától, a genetikától és egyéb „life sciences”-ektől. Elképzelhető ugyan állatszociológia - akár a csoportban élő tengeri állatok (delfinek), primátok (majmok) esetében, vagy az úgy nevezett szociális rovarok (hangyák, méhek) esetében. Ez utóbbiaknál a bioszociológusok a kaptáron vagy hangyabolyon belüli rétegződést, munkamegosztást, hierarchiát figyelik meg és az emberi társadalomra vonatkoztatják. Ugyanígy elképzelhető növényiszociológia is. Például a Csendes-óceáni atolloknál megfigyelt jelenség, ahol az atoll óceán felőli földgyűrűjén elhelyezkedő robusztus növényfajták egy védőövet képeznek a belső tó partján otthont találó gyengébb, kevésbé ellenálló növények számára. A „homo extraterrestris”-sel (vagy hominidekkel) és általában a földön

kívül található élőlényekkel az „exoszociológia” foglalkozik - kutatási területe mindaddig spekulatív, ameddig egyáltalán ilyen lények (hominidek, „marslakók” és társaik, a zöld emberkék) létezése nem bizonyítható. Sokan azt mondják, hogy mire a földünkön jelentkeznek, akkor már késő lesz tanulmányozni őket, már most el kellene kezdeni ennek a valószínűségnek a kutatását, mert abban az esetben, ha ezek a földöntúli lények támadóan és ellenségesen viselkednének az emberiséggel szemben, ismerni kellene tulajdonságaikat, hogy védekezhessünk ellenük. A sci-fi irodalom és főleg az ilyen filmek és videók - valószínű a modern krimiktől inspirálva és csak a kasszasikere gondolva - ezeket a földöntúli lényeket általában ellenségnek képzelik el. Gondoljunk csak a filmcímekre: invázorok, támadók, terminátorok, stb. A tudományos jövőkutatásnak függetleníteni kell magát a hollywoodi rendezők és a divatos sci-fi írók elképzeléseitől. Inkább elterjedt vélemény a tudományos körökben, hogyha léteznek földünkön kívül más égitesteken is emberhez hasonló értelmes lények, akkor azok inkább békés természetűek lesznek. Az is lehet, hogy tanulni akarnak tőlünk, szükségük lehet olyan földi fizikális vagy szellemi energiákra, amelyeket csak itt találnak. Mindezek azonban még jelenleg a spekulációk, találgatások stádiumában vannak.

A klasszikus szociológiában a homo-szemantika sorát a matematizáló szociológiai irányzatok nyitják meg. Ne felejtjük el, hogy a tudomány nevét feltaláló August Comte (1789-1859) először „physique sociale”-nak keresztelte el, csak később kapta a szociológia nevet. Condorcet (1732-1804) nyitja meg a sort haladáselméletével. Ide sorolható még a belga Adolphe Quételet-et is (1795-1874), aki megteremti a szociális statisztika alapjait és a pszichoszociológiai analízis előfutára. Minket ebben a tanulmányban legjobban a „homme moyen” (átlagember) tétele érdekel - amely a dahrendorfi „homo sociologicus”-t és az ezt követő „homini”-k sorozatát nyitotta meg. Az átlagember ideáltípusának meghatározásában matematikai-statisztikai elemzők játszanak szerepet, és a többség-kisebbség differenciálási szintjén mozognak. A többségi ember egy társadalomban az ismertetőjegyekből, amelyeket a megfigyelők relevánsnak tartanak, legalább ötven plusz egy százalékot magán hordoz. Később ez a Durkheim (1858-1917) által az öngyilkosság jelenségének megállapításakor alkalmazott séma (az európai átlagöngyilkos az ő korában közepes korú, városlakó, protestáns férfi volt) a valószínűség-számítással tovább finomodott. A választási előrejelzések egy-két százalékos hibával még a hivatalos szavazatszámolás előtt megmutatják a választás győztesét. A népességi és gazdasági statisztikák fontos indikátorai egy társadalom jólétének és haladásának. A „homo statisticus” azonban - bármennyire figyelemreméltó is - csak rákövetkeztetéssel tud jelenteni az ember „minőségéről”, cselekedeteinek motívumairól.

A szociológia egyik legfontosabb elméleti és empirikus kutatási területe a szerep kérdése lett. A szerepet játszó ember a „homo sociologicus”. A fogalmat Sir Ralf Dahrendorf (született 1929-ben) teremtette meg egy híres tanulmányában, amelyet a „Pfade aus Utopia” (1967) című könyvében olvashatunk. A szerep embere természetesen nem a teljes ember, csak az, aki bizonyos szociálisan előreformázott szerepeket visel illetve játszik. A szerep szó önkénytelenül a színház világába utal minket. Az egész világ egy nagy színpad. Szociális cselekvésünk minden esetben szerepcselekvés. Az ember fellép a társadalom világszínpadára és eljátssza szerepét, többet is egymás után. A nézők általában ismerik a szerepeket és ezekre igenlően, elvetően, kijavítólag reagálnak. Várják, hogy ők is felkerülhessenek a színpadra és eljátsszák szerepüket. Dahrendorf a társadalomban egy „bosszantó tény” lát (ärgerliche Tatsache), amelyet pont a szerepkiosztások, eljátszások tesznek problematikusná, hiszen a szerep a társadalmi elvárások normákba foglalt gyűjteménye, amelyek nem felelnek meg mindig az egyéni, személyes elvárásoknak. A szerep nem leképzi az egyedi valóságot, hanem egy tudományos konstrukció. Felosztható három csoportba, a kötelező szerepre, az előírt és a képességi szerepre. A tanítónak kötelező tanítani, előírt a kollegiális viselkedés és képesnek kell lennie a tanulókat segíteni. Ezt várja el tőle az iskola, a szülők, a tanulók, az egész



társadalom. Dreitzel (1973) ír a teljesítményi, minőségi és a kialakító szerepekről, ahol mérhető a szereplő személyes teljesítménye és identifikációja a szereppel. A „homo sociologicus” szemben találja magát még a szerepkonfliktusokkal, vagyis a sokszor egymásnak ellentmondó elvárásokkal. Gondoljunk a rendőrre, aki tilosban parkoló felesége autóját kénytelen felírni.

A szerepeket eljátszók aktorok, cselekvők. Cselekedni több mint egy testi viselkedés - a cselekvés értelemmel teljes és szándékolt viselkedés. Uwe Schimank megállapít négy aktor-modellt a posztmodern társadalomban. (Schimank, 1999, 20). 1) A „homo sociologicus” - cselekedetét primer a szociális normákra (intézmények, szerepelmélet), a jogra és az informális szokásokra központosítja. 2) A „homo oeconomicus” a gazdaságból hasznát maximalizálva, cselekedetét a „rational choice” elve irányítja. 3) A „homo emotionalis” (emotional man) cselekedeteit az irigység, a düh, az öröm, vagy a szeretet irányítja. 4) A „homo identitatis” - az azonosságállító, aki saját önképét önmegvalósítási tervei szerint tudja irányítani.

A modern rendszerelméleti szociológia (luhmanni irányzat) másként látja az emberi társadalmat. A társadalom ugyanis az irányzat szerint nem emberekből, hanem kommunikációból áll. Az emberek tehát a társadalom környezetei. A látszólagos antihumanizmus a kommunikációt teszi kulcsfogalommá, de természetesen, mivel nincs rendszer környezet nélkül, az ember mint a rendszer környezete továbbra is a fókuszban áll. A „homo systematicus” egy elméleti szociológiai konstrukció, amelynek segítségével a kommunikáció alkotóelemeit, az információt, a közlést és a megértést, a kommunikációt teremtő ember szociális aktusait, megfigyelői és alkotói munkásságát figyelemmel lehet kísérni. A rendszerelmélet a szerepben egy programot lát. Ez jelenti először a személy és a szerep elválasztását - egy hivatalos aktus független az azt végrehajtó személytől. De a szerepprogram jelentheti a viselkedés szociális elfogadhatóságának komplex feltételeit is. A sebészorvos operálásnál nemcsak egy szerepet tölt be, egy előírt elvárásnak felel meg, hanem egy életmentő programot valósít meg.

### **A politika emberfogalma**

A „homo sociologicus”-t megelőzte szóhasználati, kronológiai felsorolásban a „homo politicus”. Tehetünk nála egy megkülönböztetést a hivatásos, profi politikus és a politikát „elszenvedő” állampolgár között - ő lenne a „homo politicus vulgaris”, akire időleges szerepek (választópolgár, párttagság) várnak a politikai élet alakításában. A megkülönböztetés ellenére a „homo politicus” általában olyan jelző, amelyet a politikai döntések megalkotóira alkalmaznak. Világos itt is a szerepjátszás modalitása: aktorok és szemlélők vannak a politikában. Ezen a tényen a modern demokrácia - legerterjedtebb kormányzási forma a világon - sem sokat változtatott, csak annyit, hogy a politika gyakorlása már nincs bizonyos előjogokhoz kötve. Az általános titkos választási jog (és a megválaszthatóság), a nők szavazati joga megadja elvben minden felnőtt állampolgárnak azt a lehetőséget, hogy megválasztassa magát, és aktív szerepet játsszon a politikában. Ez az ideális helyzet azonban még nem minden demokráciában érvényesül. A „homo politicus activus” pedig, a megválasztott képviselő akár országos, akár községi szinten nem él jó hírben. A korrupció, a hatalomhoz minden áron való ragaszkodás, a pénzzel, vagyonnal, tőkével ölelkezése nem követendő ideál. A megválasztása előtt tett ígérek be nem tartása, a paktálásai, a magánélete, mindez ma már a média által kirakatba állított politikust illeti. Mindezen negatívumok ellenére a demokrácia a lehető legjobb kormányzási rendszer. A mai „homo politicus” - legalábbis a demokratikus politikai rendszerekben - egyúttal „homo democraticus” is.

A politikai szociológia számos elméletet dolgozott ki a demokrácia válfajainak vizsgálatára, kidomborítván egyik vagy másik társadalmilag jelentős tulajdonságát. Jelenleg - Schubert

szerint - öt olyan modellt lehet számon tartani, amelyek a „homo politicus” („homo democraticus”) ideálisnak gondolt típusát jellemzik. 1) A gazdasági szempontú demokraciáelmélet (Schubert 1968) a cselekvési stratégiát hangsúlyozza, az effektív piacrendszerre épít és ennyiben választ ad a nyugati világ jóléti demokráciáinak igényeire. 2) A normativista demokraciáelmélet (Münch 2000) a szolidaritás elvét tartja mérvadónak, és a racionális döntési faktumok mellé felsorakoztatja az érzelmi telítettségű cselekedeteket is (például nemzeti büszkeség, patriotizmus - lehet gondolni a Schimank-féle „homo emotionalis” pozitív mintájára). 3) A kommunitarista demokraciáelmélet a demokráciában egy erkölcsi rendet fedez fel, és erősen értékeli. Ez az elméleti modell inkább az átlátható kisebb hagyományosan kialakult közösségekben mutatható ki (Etzioni 1997). 4) A deliberatív demokraciáelmélet, Habermas (1981) kommunikatív cselekvés elméletére mutat, és a demokráciát mint a formális eljárás rendjét értelmezi. A jogrendiség védi a demokráciát a gazdasági rendszer kolonizálási kísérleteitől. 5) Végül ötödször felemlítendő a konstitutív demokraciáelmélet, ahol a reflexív és kreatív cselekvés jut előtérbe (Giddens, 2004, Beck 2003). Ez az elmélet elvárja az aktív bizalmat a demokráciában, mint megállapodásos rendben (Schubert, 2005, 3-45). A posztmodern „homo politicus” az öt elmélet egyikének „gyakorlatát” éli át, de keresi a többi elmélet hiányzó referenciáit és szerintünk előbb vagy utóbb kialakít egy kompromisszumot. Minden elméletből átveszi azt, ami életvilágára a legjobban jellemző lesz.

### **Az ökológia emberfogalma**

„Homo oecologicus” alatt a természetet védő, szerető, kímélő embert kell értenünk, azt, aki aszkéta módon le tud mondani olyan előnyökről is, amelyet csak a természet rombolásával érhetne el (pl. bútorok trópusi fákból, főkabébk bundája). Ezt a manapság magától értetődőnek tűnő emberideált nem az erkölcsi, vallásos vagy filozófia meggondolások alakították ki, hanem sajnos az a tény, hogy az ember sokáig pont az erkölcsi, vallásos vagy filozófiai elvek alapján az őt körülvevő természetben ellenséget látott. „Hajtsátok uralmatok alá a földet” bibliai parancsa - bárhogy igyekeznek ma a teológusok ezt máshogy értelmezni - világosan mutatja a tennivalót: a vad, zabolázatlan természet meghódítása az egyre szaporodó emberiség jólétének kulcsa lett. A meghódított, megszelídített természet most visszaüt: az egységében megbontott, fölrobbantott bioszféra környezeti katasztrófákkal (globális felmelegedés, levegőszennyezés stb.) válaszol. A „homo oecophagus”, a biodiverzitás apostolának Edward Wilsonnak (2002) tulajdonított kifejezés, a természetet tudatosan romboló ember típusa, az ökológiai egyensúlyt felbillentő, a tartós fejlődést ignoráló emberé. Jellemző volt főleg a produktivista társadalmakra az ipari forradalom kezdetén, majd a reális szocializmus országaiban és végül a fejlődésben lévő országokban, a harmadik világban. Ez az embertípus a posztmodernben kihalóban van - a fogyasztótársadalom most már jobban figyel a termelés és a fogyasztás folyamatában előálló környezetszennyezésre. Különösen örvendetes, hogy a természetvédelem (kipusztulóban lévő állat és növényfajok fokozott védelme) ma már a harmadik világ országaiban is politikai program. A kipusztulásra ítélt állatfajták védelme és tenyésztése a természetparkokban a látogatókat, turistákat különösen érdekli, és ezáltal lehetséges az állatvédelmi tervek finanszírozása.

Jelentős a nem kormányzervek (Greenpeace, Wild Life Found stb.) felvilágosító és tiltakozó munkája és a modern média erőfeszítései is ebben az irányban. A nagyvárosok állatkertjei közösen vesznek részt a veszélyeztetett, sőt a gyakorlatilag már kihalt állatfajták szaporításában és tenyésztésében. A kijelölt területeken, ahol túlélésük, elterjedésük és szaporodásuk biztosítva látszik szabadon bocsájtják őket, és megfigyelik hogyan tudnak alkalmazkodni az ember által kiválasztott környezethez. Nagyvárosokban megfigyelik a lassan kialakuló új

faunát és flórát, regisztrálják a beköltöző új állatfajokat és a parkokban, kertekben meghonosodó növényeket. A televízió állat- és növényfilmjeit egyre nagyobb publikum kíséri figyelemmel. A fiatalok körében az ökológiai témák, akár az iskolai oktatásban, akár a fiatalok egyesületeiben mindig pozitív visszhangra találnak. Azt lehet mondani, hogy a „homo oecophagus” kipusztulóban van és megszületik a „homo oecologus”, a természeti környezetet, az állat és a növényvilágot figyelő, védő és gondozó ember.

Sokat írnak a növény és állatfajták kihalásáról. Különösen a médiánál megfigyelhetjük a trópusi esőerdők rendszeres kipusztításáról szinte naponta közölt híreket. Itt már akár szatellitfényképen vizuálisan is bizonyítható az őserdők pusztulása, különösen a dél-amerikai illetve braziliai őserdő esetének drámai bemutatása ébreszti fel az emberiségben a borzalmat. Ha mindezek mögött a médiumok a könnyen belátható gazdasági, politikai és szociális háttereket is felvillantják, akkor a környezetvédelmi aktivisták és az érintett néző- és olvasóközönség számára egyértelműen a pusztítást elítélő és megakadályozni kívánó álláspontot láthatunk.

Kevésbé látványos és ezért a média által is elhanyagolt világszerte a mezőgazdasági monokultúrák állat és növénypusztítása. Az alfajok és a növényi (pl. gabonafajták) variánsok egyre csökkennek. A világ élelmezésének négyötödét alig kevesebb mint két tucat tenyésztett állat és termesztett növényfajta biztosítja jelenleg. A szakértők szerint szükség lenne a vadul növekvő helyi növények kímélésére, hogy a kártékony rovarok és bakteriális megbetegedéseket lehatároljuk. A Global 2000 szerint (1980) a növényi változatok száma nagy sebességgel csökken, egyre több eddig érintetlen földterületen folyik ma már az extenzív mezőgazdaság. Helyi változatok, amelyek eddig a helyi földrajz, éghajlati stb. körülményekhez kiválóan alkalmazkodtak, egyre inkább tönkre mennek, helyettük magas hozamú, idegen betelepített gabonafajták terjednek el. A monokultúrák gyakorlata, az egy pár kiválasztott gabonafajta termesztése egyre jobban terjed, ezáltal ezek a növényi epidémiákra és a kártékony rovarokra nem tudnak elég védelmet találni, mialatt azok a genetikai tartalékok, amelyek segíteni tudnának, visszavonhatatlanul elpusztulnak.

A monokultúrák globálisan is veszélyt jelentenek a környezet számára. Miután a kártokozókkal szemben egyre kevésbé lesznek ellenállóak, ezért genetikailag manipulálni kell azokat. Ebben azonban olyan nem várt kockázatok rejlenek, melyeknek kihatásait ma még nem is sejtjük. A helyi, regionális, részben hagyományos mezőgazdasági növények (és állatfajták) revitalizálása talán ezt a kockázatot csökkenteni tudná. Sokszor azonban az a probléma, hogy ezek a regionális állatfajok és növények már kipusztultak, és legfeljebb csak természeti rezervátumokban vagy állatkertekben találhatók.

A „homo oecologicus”-t foglalkoztatja a természetes újratermelődő energiaforrások (nap, szél, víz, biogáz) felhasználása. „Ezek nemcsak ökológiaileg elviselhetőbbek, hanem lehetővé teszik az alternatív társadalomeszmének megfelelő decentralizált, önálló egységek kialakítását is, míg az atomenergia csak centralizált, és az államhatalom által ellenőrzött rendszerben alkalmazható” (Szabó, 1989, 19).

### **A gazdaságtudomány emberfogalma**

Az ember mint személy a differenciált funkcionális alrendszerekben - mint például a „homo oeconomicus” a gazdasági rendszerben - körülhatárolt szerepet játszik, mert itt a kommunikációt a binaritás (fizet/nem fizet, kifizetendő/nem kifizetendő) rendezi és nem az erkölcs, a jog vagy a művészet. Az ember mint „pszichikai rendszer”, a tudatra utal, ami nélkül a kommunikáció lehetetlen. A piac a modern gazdaság toposza, a fizikális árutermelés mellett egyre

inkább a tőke piaca teremti az értékeket, amelyekkel gazdasági igényeinket kielégíthetjük. A gazdaság funkciója a posztmodernben már nem a materiális szükségletek közvetlen kielégítése, hanem az elosztási feladatokról való előzetes gondolkodás. Ez a menedzsment tudományok egyik fő érdeklődési területe.

A „homo oeconomicus” fogalma ma már hatalmas irodalommal rendelkezik, a gazdasági elméletek szinte átláthatatlan sokadalmából a nemzetgazdaságot elemző klasszikusra, Max Weberre (1978, 77-79) szeretnénk hivatkozni, ahogyan őt Momsen bemutatja. Az úgynevezett ideális típusok eredete négy látásmódra vezethető - Momsen szerint - vissza: A) Arra a tényre, hogy a nem speciális „gazdaságit” ignorálja. A „homo oeconomicus” számára minden gazdasági tevékenység egyúttal szociális cselekvés is. Ennél a lapidáris megállapításnál azonban nem ragadhat le. A gazdaság elvont elemzése a modern európai embertípusból indul ki, melyet az emberi gazdaság jelenlegi formája alakít ki. Az egyén életszükségletei esetről esetre nem vonatkoznak csak az anyagiakra, hanem az ideális javakra is, például a vallásos vagy szellemi igények kielégítésére. B) A szükségleteket konstruálja. Nem a meglévőket elégíti ki a javak szükségét figyelembe véve, hanem új, mesterséges szükségleteket teremt, és a „felesleges javak” filozófiája szerint a reklám és a média segítségével igényeket teremt. Az igényekhez megfelelő vásárlócsoportokat, korosztályokat „klienseket” szelektál és azok vásárlási kedvét életben tartja. Itt a sponsoring és az indirekt reklám a „public relation” jutnak eszünkbe. C) Gazdasági mindentudást tételez fel. A racionálisan, piacra, árra kalkuláló „homo oeconomicus” túlbecsüli képességeit. Azt gondolja, hogy a jólét állandó fokozása csak a materiális javakkal érhető el. Nem veszi figyelembe az ökológiai gondolkodással egyre inkább növekedő posztmateriális mentalitást. Ide kívánczik Inglehart tézise a posztmaterializmusról. Jólét és stabilitás generálják a posztmaterialista értékeket, amelyek a demokrácia és a pluralizmus feltételei a posztmodernben. Az ideálisan elképzelt „homo postmaterialisticus” egy olyan túlélési stratégiát alkalmaz, „ahol a hangsúly a gazdasági növekedés maximálásáról áttolódik a megváltozott életvitel segítségével az egzisztenciális jóérzés maximálására” (Inglehart 1998, 155). D) Matematikai, statisztikai ideális figurává teszi az embert. Ezt a momseni aggodalmat természetesen a többi homini típusokra is alkalmazhatjuk - de különösen nyilvánvaló ez a gazdaságnál. A „homo oeconomicus” mindent a könyvelés, a mérleg, a haszonkulcs és az eredményesség statisztikáiból vezet le. Hiába akarja bizonyítani a minőség fontosságát, leragad a számoknál és a százalékoknál. A posztmaterializmust zászlójukra író alternatívok és zöldek mozgalmának gondolatát, kritikáját vázolja Szabó Máté a következő idézetben. „Az embert „homo oeconomicus”-sá redukálja a termelés, fogyasztás és a csere szubjektumává, akit az alternatívok elrettenve állítanak szembe a primitív és a kapitalizmus előtti társadalmak korlátoltan kiteljesedett, s e korlátoltságában mindenoldalú egyénével. A modern gazdaság elrabolja az embertől a teremtő munkát, a szerszám elkészítését, feltalálását, és csupán végrehajtóvá, a gép rabszolgájává változtatja” (Szabó, 1989, 31).

Max Weber nemzetgazdasági és szociológiai szempontok szerint tekinti a „homo oeconomicus”-t, de világosan látja, hogy itt csak egy elméleti konstrukció esete forog fenn, amely a vizsgálati módszerek számára jelentős, de nem öleli át az egész ember cselekvési horizontját. „Nem véletlenül mutatott rá Max Weber nagy jelentőséggel mindig újra a határhaszon iskola fogalmainak csupán formális minőségére. Ha Gustav von Schmoller (1998) a bécsi iskola szemére vetette, hogy absztrakt, valóságtól idegen dolgokról beszél és az elméleteiben kifejtett „homo oeconomicus” egy fikció, amelynek a valóságban nincs megfelelője, így felismerte Max Weber (2002) pont fordítva ebben annak metodológiai előnyét” (Momsen, 2004, 15).

## A posztmodern emberfogalmai

Ha a posztmodern irodalmát átvilágítjuk rengeteg új homo-típussal találkozunk. Többségükben reflektálják az elektronikus forradalom által kialakított vagy kialakítandó emberképeket. A posztmodern világa már a globális világ. A globalizáció tárgyalására már könyvtárak születtek meg. A „homo globalis” a hálózatos ember, aki a technikai haladás nyertese, különösen az információ, a kommunikáció és a közlekedés gigantikus fejlődésével a liberalizált világ-gazdaságban találja a helyét. A gazdasági globalizációval szembeítható a szociális globalizáció, amely ma még gyerekcipőben jár, és nem tudni hová fog a jövőben fejlődni. Sokan félnek attól, hogy a posztmodern egyúttal posztszociális is lesz, mert a gazdasági privatizációk, deregulálások, „outsourcingek” az állami szociális törvényhozás által biztosított előnyöket (nyugdíj, betegbiztosítás stb.) továbbra is megnyirbálja. (Hillebrandt, 1999.)

Ha a globalizáció politikai oldalát figyeljük meg, amely szorosan összefügg a monetáris és piaci globalizációval, akkor ott a „homo internationalis” ideáltípusát fedezzük fel. Ez a típus szerintünk több mint a modernben is ismert világjáró („Globetrotter”), vagy a kozmopolita, mert azok még nem rendelkeztek az elektronikus információs társadalom előnyeivel. Mindkettő ugyan homo urbanus, de a mai megavárosok embertípusai már olyan rafinált infrastruktúrákkal rendelkeznek (GPS, mobiltelefon, internet, laptop) amely minden helyzetben és mindenhol szétfeszítheti az idő és a tér korlátait. Megteremt magának olyan kommunikációs hálózatot, ahol globális elérhetősége száz százalékig garantált. Richard Sennet (200) feljegyzi a „homo postmodernus” egyik fontos tulajdonságát, a flexibilitást. Az elektronikus korszak embere rugalmasan tudja váltani a paradigmákat és könnyen kezeli az ambiguitásokat, bizonytalanságokat, a tudástársadalom strukturális nemtudásait. A „homo flexibilis” munkakörében nap mint nap szembesül az információk tömegével, az információs technikák sokoldalúságával, nem zavarják a jelen bizonytalanságaiból, provizóriumáiból kinövő alternatívák, nyitva tartja az opciókat és ilyen értelemben cselekszik.

A globalizáció nyertesei, kiváltságosai mögött árnyékként felsorakozik a vesztesek tömege, a „homo ruralis, perifericus”, főleg a harmadik világ (Kína, India, Afrika, részben Latin-Amerika) milliónyi falvainak lakossága, a „gyomortársadalom” (Bangó, 2005, 27-33) szintjén vegetáló kirekesztettek, akik az elektronikus forradalmat csak mint távoli szemlélők élik át. A globalizáció ellenmozgalma a regionalizáció, és itt már kialakul a „homo socioregionalis”, akit nem a „vidéken”, a harmadik világ falvaiban kell keresni (ott sokszor még a „homo tribalis” él), hanem pont a jóléti liberális demokráciák városaiban. Regionalizáció alatt nem a szakirodalom által elfogadott régiófejlesztést értjük, vagyis a vidéki és városi területek infrastrukturális, kulturális és politikai kibontakoztatását és emancipációját a nagyobb autonómia felé, hanem az elhanyagolt szociális szempontok előtérbe helyezését, egy már meglévő történetileg, gazdaságilag és kulturálisan összenőtt közösségénél, amit szociorégióknak nevezünk el (Bangó 2000). A „homo socioregionalis” szerintünk a posztglobális korszak embere lesz, aki a nemzetállamokat felváltandó régiókban a megosztás és közvetítés szolidáris erőnyeivel meghaladja a homo oeconomicust, használja a globális elektronikus infrastruktúrákat (anélkül, hogy azok csapdájába esne), immateriális értékeknek helyet ad életvitelében és a tudástársadalom elveinek megfelelően alakítja egzisztenciáját.

Egyelőre, amíg ez az emberkép csak egy hipotézis - bár bizonyos jelek (kommunitarizmus, alternatív regionális mozgalmak) arra engednek következtetni, hogy nem marad csak tudományos fikció -, foglalkoznunk kell az információs forradalom feltételezhető embertípusával a „homo informaticus”-sal. Az új típusú társadalom és kultúra számára a hagyományos embertípusok nem felelnek meg a modellezéshez, ezért szükség van új típus konstruálására. Ez az új típus a „homo informaticus”, amely mindenekelőtt ideáltípus, az alakulóban lévő, az önmagát meghatározni kívánó új kultúra egyik fontos célmodellje. A jellemzői a következőkben

írhatók le: az információs technika, technológia társsá tétele, a széleskörű információs tudás, a döntési képesség és a fentieknek megfelelő életvitel. A „homo informaticus” tehát nem elégszik meg a valóság passzív értelmezésével, hanem fontosnak tartja a minél szélesebb körű tájékozottságot, és ennek eléréséhez használja korunk technikai és technológiai (információs) eszközeit. Ennek során növekszik kreativitása, tökéletesedik a világban való eligazodása, megváltozik a világ dolgaihoz való viszonya. Másképpen szólva: a „homo sapiens”-től eltérő módon műveli az életet, mások lesznek a motivációi és ennek nyomán minden cselekvése.

### **A távoli jövő emberképe**

Lehet, hogy nem helyes a címben a „távoli” jelző, hiszen korunk egyik jellemzője, hogy a jelen és a jövő összeolvad, a holnap már közelebb van hozzánk mint a tegnapi, és már nem csak a fantáziánk, hanem a tudásunk is be tudja járni a jövő világ és társadalom vidékeit. Ezt az utat festi le Ernst Sandvoss (2002) könyvében, amelynek címe „A homo sapiens-től a homo spaciens-ig. Az emberiség fejlődésének megérthető és nyomon követhető fejlődése.”

Ernst Sandvoss a szerző emeritált filozófiatörténet-professzor a Saarbrückeni egyetemen. Első könyvei filozófiai monográfiák Szókratészről, Platónról, Arisztotelészről, Leibnizről, Nietzsche-ről, Szent Ágostonról és Kant-ról. Később 1994-től általános műveket ír a filozófiáról és az etikáról, a globális korszak világképéről és világmodelljéről.

A könyv olvasójától nemcsak a klasszikus és a modern filozófia, a történelem és az antropológia ismeretét tételezi fel, hanem természettudományi és ökológiai felkészültséget, a tartható fejlődés, a világpolitika és az úrutazás ismeretét is. Szándéka, hogy felvázoljon egy utat, amelyet a „homo sapiens” a „homo spaciens”-ig be fog járni. Enciklopédikus és eklektikus fogalmazása különös hangsúlyt tesz az erkölcs és az etika problémáira. Végző fokon tizenkét fejezetben az „űrfilozófia” témájához kíván hozzájárulni. Az ismertetőnek nem könnyű feladat jutott, a vezérfonalat nehéz követni, ugyanis a fejezetcímek nagyon keveset árulnak el a tartalomról és nem kevésszer meglepetéssel szolgálnak. Például a kilencedik fejezet címe „Világbéke” - de itt csak kizárólag az általános katonakötelezettség megszüntetése mellett érvel - mindezt egy hosszú Einstein idézettel megtoldva. Jótékony meglepetésül szolgál a források széleskörű kiválasztása - az utolsó öt évben 130 szakkönyvet említ fel, többségükben német szerzőktől. A feldolgozott témák sokoldalúsága és az a könnyed elegancia, amellyel a szakkifejezéseket elmagyarázza feltétlenül érdeméül íródik. Tételeit minden alkalommal kultúrtörténetileg és filozófiailag alapozza meg - egynémely közülük azonban részletesebb magyarázatot igényelt volna, hogy egy vitát válthasson ki.

Az olvasónak szembeötlő ambivalens állásfoglalása a vallással kapcsolatban. Az első fejezetekben még elismeri a vallások kultúrtörténeti hozzájárulását az emberiség fejlődéséhez, később azonban a józan analízis helyett a vallást illetően ellentmondó polémia és kritikába lavíroz, különösen a katolikus egyházat illetően, amelyet despotizmussal, tudományellenességgel fémjelez, és a pápa személye ellen is támadásokat intéz.

Habár a könyv főleg futurológiai témákat tárgyal, de egyidőben keserű kordiagnózis is. A mai etika és morál helyzete a világtársadalomban nagyon sok élethelyzetben és intézményben lesz átvilágítva és legtöbbször megsemmisítő kommentárokkal ellátva.

A szerző már a bevezetésben felteszi a retorikus kérdést: valóban bölcs-e a „homo sapiens”? Világosan látja ugyanis az információs zuhatag és a megértési deficit közötti ellentmondást. Mivel a hagyományos darwinizmus - véleménye szerint - a jövőbeli evolúcióra nem ad

kielégítő választ, szükséges azt a szociokulturális elméletekkel kiegészíteni. Az emberiség három konstansa a politika, az etika és a szellem lenne.

Sandvoss szerint az emberiség evolúciójának öt forrása van: misztika, vallás, költészet (?), filozófia és tudomány. A szociológiát nem említi. Létezik egy fejlődés a mítosztól a logoszig. Az antropológiai mítoszok az értelemadás kísérletei voltak. A vallásos emberképek tanúskodnak egy ember és Isten közötti szövetségről. A filozófiai emberképeket a „homo” kifejezés megszámlálhatatlan változata jellemzi. A szerző ezekből megemlíti húszat (Sandvoss, 2002, 28). Végül léteznek a tudományos emberképek, amelyek mint „hominizációk” az emberiség igazságra való törekvéseit írják le.

Az emberiségnek szüksége van egy „világnaptárra”, amely egy új időszámítással kezdődik, azzal az időponttal, amikor megtörténik az első találkozás egy „alien”-nel. A térhorizont kitágulásával az időhorizont is tágul: a téridő az időteret vonzza maga után. A mai ember (Jetztmensch) egy meginduló autoevolúcióban és egy időben kifutó biológiai evolúcióban található. A szabad akarat egy bio-szociokulturális jelenség, feltétele az erkölcsnek, etikának és jognak és egy új szociális viselkedésnek.

Az előszóban feltett retorikai kérdést egy későbbi fejezetben így válaszolja meg: nem bizonyít „bölcsséget” az ember három tulajdonsága - a birtokvágy, a hírnév keresése, és a hatalom gyakorlása. Ez utóbbi tulajdonság, a neolitikum óta a háborúk oka. A kőkorszakban nem voltak háborúk - legfeljebb helyi csatározások (Sandvoss, 2002, 87). Csak a neolitikus forradalom óta vannak háborúk, amelyeket ugyanúgy megbélyegzünk, mint a rabszolgaságot.

Az emberiség túlélését öntranszcendenciával biztosítja, ezért a világűr kutatása és elfoglalása kulturális kötelesség. Sandvoss pálcát tör a technika és az etika együttműködése mellett, amely szabaddá teszi az utat a „homo sapiens” felé. A „homo sapiens” ugyanis csak „homo ethicus” lehet.

A „homo sapiens” az űrben egy új emberfajtát fog kialakítani. Az űrutazás lehetősége Sandvossnál mindenekelőtt technikai és tudományos kérdés. Az űrutazás nem csak veszélytelenebb, hanem olcsóbb is, mint gondolnánk. A repülés kevésbé veszélyes, mint az autóvezetés, az űrhajózás pedig még kevésbé veszélyesebb, mint a repülés. Egy amerikai dollár, amelyet az űrkutatásba fektetnek be, ma már bebizonyítottan hét dollár nyereséget jelent a népgazdaság számára.

Az emberiség már elkezdett jelzéseket küldeni a világűrbe, hogy az ott feltételezett intelligens élőlényekkel felvegye a kapcsolatot. A tudományos fikció irodalmának egyik lenyűgöző találmányát Sandvoss már komolyan veszi, és ír a „homo silico-sapiens”-ről, vagy a cyborg-ról, aki a „homo transcendens” kifejlődését előkészíti.

Ennek a projektnek a megvalósításához szükséges a technika kihívása. Emberi faktorok képezik az akadályt: lustaság, butaság, (bürokrácia), az egyre növekvő világlakosság. Az erőszakra épített világpolitika, a bizonytalan világ béke és a dogmatikus világvallások nem segítik elő az űrutazás megvalósítását.

Ki kell, hogy alakuljon egy új világismeret és egy új önismeret, amely a tudatlanságot legyőzi és az öntudatot erősíti. Sandvoss felemlíti azokat a fázisokat, amelyeken az emberiségnek keresztül kell jutni, hogy ezt a feladatot el tudja végezni. Az örök igazságot birtokló „homo theologicus” átalakul az igazságot kereső „homo philosophicus”-ra, a „homo orthodox”-ról a „homo reformans”-ra. A „homo inveniens”, az újkori kutató és felfedező, átadja helyét a „homo criticus”-nak a felvilágosodás folyamatában, a modern kor „homo technicus”-a lelép a történelem színpadáról, hogy a posztmodern „homo autonomus et emancipatusnak” helyet csináljon.

Követeli a szekularizált, demokratikus tudástársadalmat a turbókapitalizmus helyett. Ha a „homo sapiens” már „homo ethicus” lesz, akkor esélyes arra, hogy később „homo spaciens” legyen. Ez a teljesen új embertípus már a kozmikus tudat birtokában van. Figyelemreméltó Sandvoss gondolatmenete a „főnix-modell”-lel kapcsolatban. A főnixmadár szimbolizálja az önmegújítást és ezáltal az örökkévalóságot, amely egy „lélegző” (pulsierend) univerzumban a string-modell szerint megvalósul. Ez a modellelképzelés nem áll messze a rendszerelmélet és a konstruktivizmusból ismert cirkularitás-modelltől. Nem ugyanaz tér vissza újra és újra, hanem a visszatérő mindig gazdagodik újabb ismeretekkel és fejlődésekkel. Csak a kozmikus tudat marad örökké ugyanaz.

A könyv utolsó fejezetében a szerző felteszi a kérdést: mi a teendő? A válasza ezután úgy cseng, mint egy kollektív viselkedési kódex. Az emberiség egy kozmopolita öntudatot igényel a heliocentrikus helyett. A teológiának ki kell emelni Isten és ember között a kreatív partnerságot. Ez azt jelenti, hogy el kell búcsúzni a monopolista vallásoktól. Nem a teológia és a filozófia, hanem a technikai civilizáció viszi előre az emberiséget. Ha a technika szót a görög eredetije szerint (techné) interpretáljuk, akkor ez technikát és művészetet is jelent. A technikai civilizációban tehát a művészet, a kultúra és általában a humanista képzés fontos szerepet játszanak. Az olimpiai gondolat, nem csak a testnevelés, hanem a tisztességre, becsületre nevelés is - nem hiányozhat az új technikai civilizációban. A médiumok egy láthatatlan diktatúrát alkotnak és hozzásegítik a véleményalakítók manipulálásait. A szerző egy papok, katonák és pártok nélküli társadalmat képzel el. „Az értelem és a bölcsesség a törvényt és a jogot feleslegessé teszik” (Sandvoss, 2002, 271). A fenti naiv anarchistikus elképzelés ellenére Sandvoss kitart a demokrácia ideálja mellett. A demokratikus korszakot azonban fogja követni a kozmopolita korszak, az egész emberiség önkormányzata. A posztdemokratikus korszakot a kommunikáció, a kooperáció és a koordináció jellemzik a legjobban. Ennek megvalósítása azonban már a „homo ethicus” feladata, akit a „homo spaciens” fog követni.



## **5. Gondolatok az infotechnológiák fonákságairól**

Párhuzamot állítunk föl a görög mitológia és a modern technika mitológiája között. Ariadne és Kerberosz archetípusai és metaforái az azonosítást és az info-labirintust illetik. Aphrodité a reklám csábítását és egyúttal a felhasználók problémáit tükrözi vissza. A használati utasítások a feltételezhetően legbutább felhasználó (MIU) számára íródnak, de itt is megnyilvánul a technolátria és a technofóbia kettőssége. Hermész a mobiltelefon nem kívánatos nyilvánosságát, Phaeton pedig a számítógép összeomlását szimbolizálja. Tantalos a hackerek és a számítógép-bűnözést példázza (phising). Athenée a világcégek versengésének árnyoldalára mutat rá. Medusza nyilvánvalóan a kábelsaláta bosszantó tényére, míg Laookon ezen túlmenően a virtuális trójai faló és a vírusok leküzdését demonstrálja.

### **Párhuzam a mütosz és a technika között**

Az információs társadalomban többségben vannak az elektronikusan kirekesztettek, mint a bennfentesek. Technofóbia az egyik oldalon - technolátria a másikon. Az infokommunikációs technikák esetében beszélhetünk még mindig számítógép-analfabétákról és szakértőkről, olyanokról, akikre alkalmazható a görögök technika fogalma, mely egyrészt tudást, másrészt művészetet is, de általában egy tudás által vezérelt képességet jelent. Ha a régi görögöknél maradunk, akkor elkerülhetetlen a mitológia és a technika közötti párhuzam megvonása. A modern technika mint egy új mítosz kíséri életünket. Az antik mítoszokból keletkeztek a természetfilozófiai eszmék, s ezekre épültek rá a modern tudományos eszmerendszerek. „A mai elméletek paradigmatis „magva” ugyanis mindig valamely természetfilozófiai entitás, vagy eszme. Visszafelé ugyancsak kimutatható a sajátos diffúzió, mivel a magasabb tudásformák - köztük a tudományos tudás - „leszállnak”, „lesüllyednek” a mindennapi tudatba, ahol - bizonyos társadalmi kondíciók hatására - mitizálódáson esnek át. Így születnek a modern mítoszok (lásd a tudomány- és technofóbia, ellenkultúra számos megnyilvánulási formáit).” (Farkas, 1998, 29.) Kerényi szerint a mítosz nem a tudományos kíváncsiságot kielégítő magyarázat, hanem egy ősidőkben meglévő valóság újrakonstruálása elbeszélő formában. A mítoszok nem magyaráznak soha, semmilyen értelemben, hanem egy precedenst állítanak fel mint a folytonosság ideálját és szavatosságát.

### **A kulturális kommunikáció öt fázisáról vagy generációjáról**

Amíg az emberiség elérte az elektronikus és informatikus társadalom fejlődési fokát a kulturális kommunikáció öt fázist, fejlődési állapotot futott át. Az első fázis a nyelv, a beszéd volt, az emberek közötti interakció lehetővé tétele. Az elbeszélő- vagy palávertársadalom a meg lehetőségen kis számú résztvevőre alapozódott.

A második fázis (vagy generáció) az írás médiumával jellemezhető. Az írás feltalálása egy kulturális teremtő aktus volt, és lehetővé tette a kulturális kommunikációt a nem jelenlévők között is. Ötezer évvel ezelőtt találjuk az első írásos emlékeket - forradalmi változás Európában azonban 3200 évvel ezelőtt történt, amikor a föníciaiak a 22 mássalhangzóból álló írást találták fel, melyeket a görögök később a magánhangzókkal kiegészítettek. Azóta az emberi nyelv 35-40 betűvel végtelen változatokban tudja gondolatait írásba foglalni.

A harmadik generációt a könyvnyomtatás feltalálástól datáljuk. A toll és az író szerszámát felváltja a nyomdagép. A kódexíró kalligráfus barát átadta helyét az ólombetűket öntő szedőnek, nyomdásznak. Niklas Luhmann nagyon meggyőzően hangsúlyozta azt a korszakalkotó változást, amely a könyvnyomtatással a társadalom és a kultúra arculatát megváltoztatta. A könyvnyomtatás gigantikus méretekben megsokszorozta a társadalom kommunikációs hálózatát. A könyv mint terjesztőmedium nem igényli a jelenlévők interakcióját és azt névtelenné teszi. A telekommunikáció tulajdonképp már a kézírásnál elkezdődött, vagyis annál a kultúrtechnikánál, amivel a helyben és időben távollévőket elérni tudták. A társadalom globális elérhetősége az elektronikus kommunikációban teljesedett be. A közlés formája már nem a szó, hanem a szöveg, és ez megnyitja a szövegértelmezés útját. A kódexírástól az első nyomtatott Biblián keresztül a modern könyvig nemcsak mennyiségi, hanem minőségi változás is történt.

Az igazi kommunikációs forradalom a könyvolvasó (homo legendus) feltalálása volt. Megszületett az olvasás és írás új technológiája (például egyszerűbb lett az idézőtechnika), az újdonság varázsával megteremtődött a szöveg-összehasonlítás. A könyv hozta létre a kritikai nyilvánosságot. A könyv a könyvtárakban a társadalom emlékezetét pontosítja, segít a nemzeti nyelv megteremtésében és fejlődésében, a nyelvújításban. Az új szavak új gondolatokat közvetítenek és óriási szemantikai változásokat okoznak. A könyvbe írt szöveg csökkentette a szó hatalmát, a szó hierarchikus tekintélye helyett az írás a könyv demokratikus jellegét domborította ki, és így meggyorsította az átmenetet is az osztályokra tagolt társadalomból a funkcionálisan differenciált társadalomba. A könyvnyomtatás - Luhmann szerint (1997/b, 543) - fellazította az erkölcs és a vallás összefüggését, megindította a laicizálódás és a liberalizálódás folyamatát és elkülönítette a tudományt a vallástól. Ezentúl a szövegek a könyvekben csak könyvek által és nem tekintélyek által lesznek értékelve és megítélve. A gondolat evolúcióját a könyv hordozza, amely erősebb minden orális interakciónál. Ugyanis itt történik a gondolatok rögzítése, írásbeli variációja, szelekciója és stabilizálása. „A szóbeli szkepszis és retorikát átfedi az írásosság paradoxonja és cirkularitása, szövegből szöveget alkotó auto-poietikus jellege” (Bangó-Karácsony, 2002, 8). A könyv két fontos kulturális funkciót tölt be: a) egyrészt regisztrálja a társadalom emlékezetét, b) másrészt anticipálja a társadalom jövőjét.

A kulturális kommunikáció negyedik generációját napjainkban éljük meg. Erre jellemző az előállítási energia csökkenése (pl. elektronikus nyomdatechnika) és a jelek transzformálása (rádió, telefon, fotográfia, televízió, videó). Az új kommunikatív kultúrtechnikák sajátossága nem a régi technikák megsemmisítése volt (ahogyan a könyv a kézírást, a lúdtollat megsemmisítette), hanem az egymásmellettség fokozása. Az elektronika nem semmisítette meg a könyvet, a könyvkiadás ma is virágzik, a telefonnál a helyhez kötöttséget gazdagította a mobilitással, a fényképezés, a film és a televízió technikáját digitalizálta. A könyvnyomtatás a nemzetállam motorja volt - az elektronikus könyv a globalizált világtársadalom előfutára.

Végül a ötödik generáció - melynek a kezdetét talán a fiatalok még megérik, de kiteljesedését már csak az unokáik - már olyan kommunikatív kultúrtechnikát közvetít, amely teljesen számítógépes programozásra alapozódik. A jelek vizuális közvetítése a videótársadalomban önállósodik a betűket, szavakat, mondatokat egyre inkább lecserélik a képek, ikonok (emotikonok, smilies, mesterséges kéttagú szavak különösen a chat-elésnél) és fennáll az esély (vagy a veszély?), hogy egy új kulturális hatalommal, a multimediarchiával állunk szemben (Pethő 1992, 20). Az elektronikus kultúra visszavonhatatlanul cyberkultúra lesz. Nem a „reális”, hanem a „virtuális” kultúrát fogjuk közvetíteni, de ebben még meg fogjuk találni az előző generációk nyomait (vagy Derridát aposztrofálva a nyomok eltörlésének a nyomait), a beszéd, írás és könyvkultúrát bizonyos megváltozott formában, amely egy új térbeliségben és időbeliségben újra felismerhető és értékelhető lesz.

## Ariadne és Kerberosz

A hagyományos technikáknál, a szerszámok és gépek esetében a párhuzam kimerült egy-két archetípus felvázolásában, Héphaisztosz a tűz és a kovácmesterség istene Akhileusznak vértet és csodálatos pajzsot kovácsolt: ezzel a haditechnika fejlődését példázta. A kovács őstípusa volt az ipari forradalomnak, és alakját a későbbi skandináv mítoszokban is megtaláljuk (Eliade, 1938). Az elektronikára épülő technikáknál ezzel szemben sok archetípussal, ősmintával, prototípussal szolgál a görög mitológia. A homocentrikus mítoszok az emberiség vágyait, félelmeit, reménységeit tükrözik vissza és ezeket egy-egy istenségbe, hősbe öltöztetik, hogy bennük, mint egy tükörben felismerjük magunkat. Georges Dumezil állítja, hogy a mítoszok és a vallás egyes tényei igen szorosan kapcsolódnak - és nemcsak a régmúlt időkben, de napjainkban is - az adott társadalom struktúrájához és „hordozzák a kultúra legjellemzőbb vonásainak újratermeléséhez szükséges információkat” (Hoppál In: Dumézil, 1986, 521). Kerényi és Eliade az embert a mitológiai történetek központjába helyezik.

Az elektronikus társadalom értelmezését mítoszok és metaforák kísérik. A globális hálózatot például már 1967-től az „infohighway” metaforájával jelzik. Az autósztádák párhuzamosan kétirányú közlekedést és az egyirányban többsávu mozgást, sebességet - ahol előzések, kitérések lehetségesek - szimbolizálnak. Az internet azonban nem csak virtuális autósztáda, hanem útvesztő is az információk labirintusában, ahol Ariadne fonalát nehéz követni. Azért nehéz, mert a technikai túltermelés folyamán mindig újabb és komplikáltabb számítógépek, egyre komplikáltabb alkalmazási programokkal látnak napvilágot. Az e-társadalom embere irányítvesztve bolyong az információk labirintusába, és a fonalat nem találja, vagy elveszíti és ezen a keresőgépek sem tudnak segíteni. A fonal összegabalyodik, feloldhatatlan csomók keletkeznek rajta, több ágra osztódik. Melyiket kell követni?

Az elektronika alvilágába nehéz bejutni. Kerberosz, a háromfejű, kígyótestű és sárkányfarkú kutya őrzi a bejáratot. Itt őrizzük titkainkat, bankszámlaszámunkat, nemsokára igazolványkártyánkat is, és személyiségünk egyéb fontos adatait. A mai Kerberosz nem ilyen elrettentő formájú - ott lapul sokszor a zsebünkben -, hanem chipekkel megtűzdelt plastik lapocska, ahol megbúvik a jelszó, az identifikáló szám. Átvitt értelemben az elektronikában használatos jelszó a modern Kerberosz.

A jelszónál fennáll a dilemma, hogy mi jobb: számok vagy betűk? Sokszor kéri a számítógép, vagy a pénzautomata, hogy mindkettőt kombináljuk. A számoknál legtöbbször a születésnapot, a házasság dátumát, a gyerek születési dátumát adják be. A szavaknál becenevek, a keresztnév vagy kutyánknak a neve a leggyakoribb. Ezt azonban tudják a hackerek és a csalók is. A másik probléma: hogyan tartsuk meg emlékezetünkben a számokat és a szavakat? Egy, két vagy három jelszónál még elmegy, de ha külön-külön jelszavunk van mindegyik jelszóra bekapcsolható szerkezetünkhöz (számítógép, mobil, laptop, garázsnyitó stb.), akkor nehezen tudjuk megtartani azokat emlékezetünkben. Tehát valahova fel kell írni és azt valahova el kell dugni. Azonban azt is elfelejthetjük, hogy hol, mit írtunk fel és azt hova rejtettük. Közismert, hogy a biztosító nem fizet, ha az ellopott csekk-kártya jelszava is a pénztárcában volt egy cédulára felírva. Az amerikai átlagpolgár legalább tíz plastikkártyával rendelkezik.

A mnemotechnika egy régi kipróbált verbális-mentális kultúrtechnika - valószínűleg még az írás nélküli kultúrákban keletkezett -, az emlékezetben tartás egyik módszere, amely abban áll, hogy az emlékezet funkcióit (gondolatokat megtartani, lehívni, raktározni, rendezni) egy mesterséges szószerkesztéssel biztosítsuk. Ezek lehetnek alliterációk, kezdőbetűk, rímelő szavak vagy szóasszociációk. A filozófiát tanuló diákok a középkorban a szillogizmus szabályát egy butácska költemény bemagolásával jegyezték meg: „Barbara celarent primae, darii ferioque...” stb. Ez a módszer alkalmazható, ha csak körülbelül tíz jelszót kell fejben tartanunk. De mi lesz akkor, ha a jelszavak száma egyre szaporodik? Itt csak a biometrikus

módszer segít. Dénes Tamás felsorolja a legelterjedtebb biometrikus technológiákat: az ujjlenyomat azonosítást, a hanganalízisen alapuló felismerést, a kézgeometriai elemzést, a retina-vizsgálatot, az íriszdiagnosztikát, az arcfelismerést látható fényben, és az arctermogramot (Dénes, 2005, 31) - de ezzel már elhagytuk a számok és betűk, szavak világát és a jelek világába lépünk. Ez egy „kettős mesterségesség”, mivel a testhez kötött érzékelések (az ujjlenyomathoz a tapintás, a szemazonosításhoz a látás) már elektronikus úton lesznek vizsgálva, hogy egy hiba nélküli azonosítást érjünk el.

A jelszó, és a személyes identifikációs kód (PIN) nemcsak a biztonságot fokozza, hanem állítólag meggyorsítja az ügyintézkedést, pénzbeváltást, bankügyleteket, vásárlást. Mindnyájunknak ismerős az a helyzet, hogy a szupermarket pénztáránál pont, amikor nagyon sietünk, valaki kreditkártyával fizet - amíg kikeresi a plasztikkártyát a pénztárcájából, behelyezi a szerkezetbe, beüti a jelszavát: ez lassabb, mintha kinyitná a pénztárcáját és kikeresné belőle az odajáró pénzt és készpénzben fizetne. Itt a biztonságot a lassúsággal fizethetjük meg.

Más vonatkozásban ugyan, de a kultúrfilozófusok már írnak a lassúság újrafelfedezéséről, (Nadolny 1983), mint az információs társadalom rohanásuktól terhes állapotának gyógyszeréről. A menedzsereknél és a szociális munkásoknál kutattott „burnout-szindróma” gyógyításaként terápia-tervek, „lelassítási projektek” alakulnak ki (Lübbe 2003). A határidő napló nem a napi, csak a heti fontos elintézendőket jelzi. Olaszországban a McDonalds elleni mozgalom propagálja a „slow-food” gyakorlatát. Klagenfurtban működik és szemináriumokat tart már az „Idő Meglassításának Egyesülete”.

### **Aphrodité és a „MIU”-k**

Az elektronikus szerkezetek jelszavakkal biztosított megnyitása után az infotársadalom átlagembere szemben találja magát egy újabb problémával: hogyan használja a szerkezetet? A jó öreg rádiónál három gomb megtette: ki-, bekapcsolt, erősített-halkított és adókat keresett. A mai „receiver” sztereóhangszórókkal, subwooferral kombinálva, automatikusan programozható keresővel már problémás az idős embereknek. De nincs baj, mert ott a leírás, a használati utasítás. Csak legyen kedvünk és időnk elolvasni.

A reklám csábítása Aphrodité mosolyára emlékeztet, a szépség és a szerelem istennőjére. A reklám szépsége akár a folyóiratokban, a prospektusokon, vagy a televízióban az árú rafinált design-ét, a modern esztétika követelményeinek eleget téve, burkolt szexuális vonzattal (autó-reklám csinos nő nélkül szinte elképzelhetetlen) ingerel vásárlásra.

A reklám csábítása szöges ellentétben áll a használati utasítás száraz, a szexuális mellékhangzást ignoráló, sokszor érthetetlen tartalmával. Sok használati utasítás olvasható a távolkeleti kis és nagy tigrisek országaiból nagyon rossz fordításban. Már az angol szöveg is érthetetlen, annak magyar fordítása nagyon sokszor még érthetlenebb, tele helyesírási hibákkal. „Azelőtt kizárólag a tipográfiai és nyelvhelyességi ügyekben képzett és igényes nyomdász volt az, aki sokak által elérhető szövegeket hozott létre. Ezt a szerepet ma bárki magánénak mondhatja, ám az egykori nyomdászok szakismeretét nem” (Prószéky, 2005, 38). A koreai számítógépekhez olcsóságuk ellenére többszáz oldalas használati utasítást adnak, de még egy egyszerű hongkongi DVD-player használatának megértése a harminc oldalas használati utasítás elolvasása után is rejtélyes marad.

A mérnökök által összeállított használati utasításokat (különösen a számítógépek esetében) úgy próbálják megszerkeszteni, hogy a „feltételezhetően legbutább használó” (a mérnökök zsargonján a MIU „the most imbecile user”) is megértse. A szövegfeldolgozó programok

megpróbálják a tudományos vagy szépirodalmi szövegeket, írókat kitanítani arra, amit régen a nyomdászok csináltak. Ma egy író nemcsak szöveget ír, hanem a tördelő és a lektor munkáját is el kell, hogy végezze - csak értse meg a program utasításait. A szórakoztató nintendo-játékok kezelési leírása inkább elrettentik az embert, mint valóban magyaráznának a játékot, és a Boy-game kezelése az idősök számára szinte lehetetlen - még jó, hogy azok az ilyesfajta szórakozást nem is nagyon keresik. De nincs sikere az idősök számára konstruált mobiltelefonoknak és számítógépeknek sem. Beigazolódik a szociológiai rendszerelmélet tétele: a komplexitások redukálása csak újabb, másfajta komplexitásokat épít fel. A szociológusok félelme az, hogy „elérkeztünk egy olyan társadalomhoz, ahol az ember már nem ura az általa használt elektronikus készülékeknek, szerkezeteknek” (Broschart, 2005, 51). Az elektronikus világcégek azzal versengenek, hogy a szerkezeteket egyre több funkcióval lássák el - mindig egy lépéssel a konkurencia előtt. Az új funkcióknak új neveket adnak általában három, négy nagybetűből álló rövidítéseket. Az átlagpolgár számítógépén nem ismeri már ki magát a többszáz funkcióban - azoknak nyolcvan százaléka szövegszerkesztéshez felesleges is. A számítógép gonosz: nincs irgalom, ha valamit elrontottunk és melléüdtünk a hibakeresőnél. A segítség billentyűje inkább több zavart okoz, utal ide-oda, ugrálnunk kell és a tizedik ugrásnál biztosan elrontjuk. Ilyenkor csak egy telefon segít a szakértőnek. Milyen logika van abban, hogy valamit előbb be kell kapcsolni ahhoz, hogy kikapcsolhassuk? Régebbi típusú számítógépeknél percekig kell várni, míg kikapcsol.

Lehetséges, hogy kialakul egy teljesen új viszony a technikához. A társadalmi környezetben mindenhol uralkodik az elektronikai technika, ugyanakkor a „MIU-k” a tudástársadalomban a mindennapi nemtudásukat szégyenkezve viselik el. Ezzel magyarázható, hogy a számítógéphez kapcsolatuk „szeretem-gyűlölöm” lesz - ha senki nincs a szobánkban, akkor szidjuk, káromkodunk vele, mint egy gonosz emberrel. Nem egyszer fordult elő, hogy emberek dühükben összetörték a számítógépet. A technikai szerkezetek negatív hominizációja éles ellentétben áll a szakértők, freakek technológiájával. Amerikai szociológusok többszáz „user”-t kérdeztek ki a számítógéphez való viszonyukról. Kétharmaduk bevallotta, hogy sokszor szidják, átkozzák - volt, aki már dühében össze is törte. Mégsem lehet ma már nélküle elképzelni az életünket.

### **Hermész és Phaeton**

Hermész az istenek követe és az utasok oltalmazója, a holt lelkek vezetője. A római mitológiában Mercurius néven a kereskedelem isteneként tisztelték. Archetípusa és metaforája a mobiltelefont használó modern embernek. Az elektronikus társadalom állandó mozgásban van és egyik jellegzetessége, hogy mindenki, mindenhol, bármikor elérhető. Természetesen ez nagyon fontos az üzleti életben, a kereskedőknél, de a politikusoknál is. Ma már a fejlett társadalmakban több mobilkészülék van forgalomban mint fix telefonvonal. De nem csak a fejlettekben, Afrikában és Kínában is fontos, sokszor életmentő szerepet játszik. Ezekben az országokban a drága telefonvezetékek és központok építése helyett sokkal érdekesebb és olcsóbb volt a mobiltelefont elterjeszteni. Szenzációs hírként járta be a világot az az eset, amikor egy őserdőben eltévedt és megsebesült férfi mobilján felhívta feleségét Angliában, aki onnan szintén mobilon megszervezte a mentőakciót és megmentették az életét. Hermész valóban oltalmazza az utasokat, talán még jobban, mint a középkori zarándokokat Szent Kristóf - hiszen Hermésznek szárnya is van, repülni is tud. A büverejű aranypálcája „amellyel megigézi halandók közt, akinek csak akarja, szemét, vagy szünteti álmát” (Tokarev, 1988, 687 idézi Devecseri Gábor fordítását: Homeros: Odüsszeia, 1947) modern változata a mobiltelefon.

A mobilozás hátrányai mindnyájunk számára ismertek. A buszon, metróban, vendéglőben és munkahelyen folytatott beszélgetések majd mindig a nemkívánt nyilvánosság előtt történnek. Olyan információkat, titkokat, intim részleteket tud meg a kényszeredetten hallgató környezet, amire semmi szüksége sem volt. A nyilvánosság kizárását célozzák meg azok a tiltó rendelkezések, amelyek bizonyos helyeken (színház, koncert, iskola, kórház és repülő) tiltják a mobiltelefon használatát. Ma még intenzíven kutatják, hogy a mobilkészülék milyen sugárártalmakat okoz, különösen fiataloknál. A globális elérhetőség a mobiltelefon révén modern mítosz, de megkérdőjelezhetjük: tényleg akarunk-e mindig, mindenhol, mindenkit elérni? Ideje, hogy megszülessen a mobiltelefonálás etikai kódexe és ez iskolai tantárgy legyen.

Héliosz napisten fia Phaeton, aki, hogy igazolja isteni származását, hajtani próbálta Héliosz napszekerét, de a forró napsugarak felperzselték és lezuhant a földre. A számítógép összeomlását szimbolizálja, mikor minden összeomlik, semmi nem működik, nem áramkiesés miatt, hanem mert fellépett valami hiba a hardverben vagy a szoftverben, vagy ami még rosszabb, mi okoztuk a lezuhanást, a „crash”-t ügyetlenségünkkel. A „crash” a számítógép rendszerében összehasonlítható a repülő lezuhanásával, katasztrófát okoz a használójának - ha nem is olyan tragikus, mint egy repülőgép lezuhanása. A számítógépes rendszerek roppant komplikáltak és roppant érzékenyek. Ezért állandó ellenőrzésekre van szükség. Örökre, de fennmarad a kérdés: qui custodiat custodes - vagyis ki ellenőrzi az ellenőröket? A redundás biztosító pótrendszerek, az automatikus biztosító kikapcsolások sokszor több kárt okoznak, mint gondoljuk. A modern autótechnika egyre kevesebb ellenőrzést, javítást igényel, de végső fokon nem pótolja a személyes döntést. Ugyanígy van a még komplikáltabb járművek pl. a repülőgép esetében. Vannak itt olyan fontos funkciók, amelyeket egyszerre három számítógép is ellenőriz és irányít. Nagyon kicsi a valószínűsége annak, hogy egyidőben mind a három felmondja a szolgálatot és a repülő lezuhan. Ennek ellenére, habár a repülő az általunk ismert és használt legbiztonságosabb jármű, még mindig történnek katasztrófák, ahol nem a pilóta, hanem az elektronika volt a hibás.

Phaeton merészsége pusztulását okozta. Meglepő, hogy a világ egyik legismertebb autómárkája a legújabb luxusautójának a Phaeton nevet adta. A tervezők természetesen eltitkolták a névadó szomorú sorsát és szerencse, hogy a vásárlók kilencven százaléka nem ismeri a görög mitológiát. A Phaeton tehát a lebukást, leesést, tönkremenést szimbolizálja.

### **Tantalosz és Athéné**

A görög mitológiában mindnyájunk számára nagyon is ismerős Tantalosz alakja. Zeusz és Pluton fia az olümposzi istenek kegyeltje volt, részt vehetett lakomáikon, ő azonban hálátlansággal fizetett jószágukért. Kifecsegte az embereknek az istenek tanácsán hallott titkokat, nektárt és ambróziát csent el az asztalukról és szétosztotta barátai között. A többi gaztetteit Pindarosznál lehet olvasni. „Bűneiért az alvilágban a legszörnyűbb kínokat kell elszenvednie örök időkre. Egy tóban áll, nyakáig ér a víz, s valahányszor kortyolni akar belőle, szája elől eltűnik. Terméstől roskadozó fák veszik körül, de valahányszor felnyúl, hogy szakítson egy gyümölcsöt, a szél magasba kapja az ágakat” (Tokarev (szerk.) 1988, 761). A tanulság kézenfekvő: ne lopj az istenek asztaláról (és ne osztogasd azt szét barátaidnak), mert megbüntetnek érte. A számítógép istene sem szereti, ha engedélye nélkül - vagyis anélkül, hogy fizetnénk a szolgáltatónak - lelopunk egy programot és azt szétküldjük barátainknak. A szerzői jog megsértése büntetést von maga után. Ez az egyik változat.

A másik már egy kicsit belemagyarázás lenne, de meg lehet kísérelni. Képzeljünk el egy doktorátusát író diákot. A tudomány isteneinek (Athéné?) titkait elsajátítja, úgy írja le, mintha

az övéi lennének. Egyszóval plagizál, idéz források megadása nélkül. Ha ezt, mint őstípusa, Tantalosz, barátainak is kinyilvánítja az eset még súlyosabbá válik. Ha lebukik, vagyis tanárai rájönnek, akkor nem ihat a tudomány vizéből, és munkájának gyümölcsét sem tudja leszakítani a tudás fájáról.

Athéné a bölcsesség és az igazságos háború istennője volt. Az információs technika fejlesztőmérnökei, az elektronikai bölcsesség félistenei, a közönséges halandók számára hozzáférhetetlen tudással rendelkeznek. Megkövetelik tőlük az elektronikus konszernnek, hogy folytassanak „igazságos háborút” a konkurens cégekkel, vagyis kutatásaikat és fejlesztéseiket az eladás csataterén győzelemre vigyék. Sajnos ebben a csatában Küklopszokként, félszemű óriásokként vesznek részt, akiknek hiányzik a másik szemük, amellyel észrevennék győzelmük egyetlen haszonélvezőjét, a modern embert. A tervező és fejlesztőmérnökök kilencven százalékanak hiányzik a humánus képzettsége (pszichológia, szociológia), így a „MIU”-k problémáját, az egyre komplikáltabb elektronikus szerkezetek használatát nem tudják elmagyarázni. A még áttekinthető mechanikákhoz szokott ember elveszettnek látja magát az elektronika mezején. Az „intelligens szerkezetek” kezelésének megértéséhez megpróbálnak ugyan „leszállni a köznép nivójára”, de ez általában nem sikerül nekik. A használati utasítások oldal-száma egyenes arányban növekedik a szerkezetek funkcióinak számával. A „human-tech” és az „usability engineering” olyan követelmény ma már, amit nem lenne szabad ignorálni. A ló másik oldalára sem szabad azonban átesni, az „agyonmagyarázás” és a felesleges figyelmeztetések nem teszik a használatot egyszerűbbé. Amerikai mikrohullám tűzhelyek gyártói ennél az igen csak mindennapi és hasznos konyhai készüléknél a használati magyarázatokat feleslegesnek látszó figyelmeztetésekkel látják el: „Ne tégy élő kisállatot vagy madarat a készülékbe, hogy fürdetésük után megszárátsad azokat!”

Tudjuk, hogy az emberi emlékezőtehetség határos, és ha egy feladat megoldásánál több mint öt változót kell követnünk, akkor felmondjuk a szolgálatot. A számítógépnél például, ha az A feladatot meg akarjuk oldani, akkor a B és C billentyűket nyomjuk le egymás után míg D megjelenik, ahol a további parancsokat megtaláljuk, melyekből E és F kiválasztásával a gép újra aktiválása után megkapjuk az eredményt. A számítógéppel dolgozó modern Odüsszeusz Szküllá és Kharübdisz között kell, hogy válasszon. Megtalálni az középutat az értelmetlen utasítások és a véletlen között. Nem a megértés, hanem a „try and error” elve lesz mérvadó számára.

### **Medusza és Laokoón**

A Medusza tengeri szörny, ha a fejét megpillantjuk, a szörnyű látványtól megbénulunk és kővé merevülünk. Szerencsére halandó, nem úgy, mint ugyancsak szörnyű nővérei. Mitológiaiailag prototípusa az e-technika szédületes fejlődésétől megbénult embernek, aki egyre jobban érzi függőségét ettől a technikától és érzi, hogy nincs tőle menekülése. Ahelyett, hogy személyes döntési szabadságát elősegítené, egyre inkább lekötözi, rabszolgájává teszi. De ne túlozzuk el a dolgokat. Lássuk a pozitív oldalt is. Ma már internet, televízió, mobiltelefon, e-mail nélkül nem tudnánk a modern életet elképzelni. Félelmet és bénulást keltő szörnyekké csak akkor lesznek, ha engedjük, hogy egyre többet raboljanak el szabadidőnkéből (a felesleges telefonálások, tévénezések), és önálló gondolkodásunknak korlátot szabnak.

A vatikáni múzeum csodálatos szoborkompozíciója a Laokoón-csoport több szempontból is ösképe és metaforája a számítógépet használó embernek. A mitikus elbeszélés mindenkinek ismert. A trójai jós, vagy pap figyelmeztette a trójaiakat, hogy ne vonsozzák be az akhájok által hátrahagyott falovat a városba. Még a lándzsáját is feléje dobta. Erre Apolló meg-

haragudott és Laokoón fiaira, akik Poszeidón istennek épp áldozatot mutattak be, két hatalmas tengeri kígyót küldött. Az apa fiai segítségére sietett, de a kígyók őt is fiaival együtt halálra marták. A trójaiak ebben isteni intést láttak, és sietve bevontatták a falovat, s ezzel megpecsételték sorsukat. Az első metafora a számítógépet használónak rögtön szembeötlik. A képernyőt, a modemet, a nyomtatót, a szkennert, az egeret és egyéb egyre komplikáltabb számítógépre kapcsolt szerkezeteket egy kibogozhatatlan kábelsaláta megfolytja, s ha újra rendezni akarnánk a zűrzavart, biztosan eltévesztjük, hogy melyik kábelt, vezetéket hova is kell csatlakoztatnunk.

Egy másik, ennél lényegesen fontosabb szerep jut a metaforában magának Laokoónnak. A mítosz más verziója szerint az apa életben maradt, hogy örökkön-örökké sirassa keserű végzetét. A modern Laokoón a számítógép-szakértő, a mérnök vagy a programozó, aki figyelmeztet minket a „virtuális trójai” faló ellen. Megjelenik a képernyőn a figyelmeztetés: ne nyisd ki a csatolmányt vírus lehet benne! Itt a számítógép szakembere nem a Küklopsz egyszemű alakjában van jelen, hanem a figyelmeztető jóbarát, Laokoón, aki nem akarja, hogy kár történjék. Ez a Laokoón nem lesz prédája a kígyóknak, a kígyómarásra van ellenszere, és segítőkészen mindig rendelkezésünkre áll. Nem lesz „keserű végzete”, hanem jó fizetést kap a munkájáért. A számítógép freakek másik csoportjához tartozik, aki megakadályozza, kivédi számunkra a vírusokat és a trójai falovakat. Persze ez az egyszerű megkülönböztetés „jó freak-rossz freak” is sántikálhat, ahogy mitológiai figuráink sem mindig csak pozitív hősök, és tudnak ambivalensen is viselkedni. Mindenki hallott már piromániás tűzoltókról...

### Befejezés

A görög mitológia gazdag tárházából csak hét közismert mítoszt említettünk - a sort folytathatnánk például Daidalosz és Ikarosz történetével: itt a repülés és az űrhajózás elektronikáját lehetne elsősorban említeni, amely megvalósította az emberiség egyik örök álmát, a repülést és a „kirepülést” más égitestek felé. Az emberiség legösibb fantáziáját realizálja ez a mítosz, szimbolizálja a szabadságot és a végtelenbe vágyódást, amely, mint tudjuk, tragédiával végződött, hiszen a mítosz ikertestvére a tragédia. Bár a mítoszok reális maggal rendelkeznek, leírásuk azonban mindenkor a fantázia felhőjébe burkolt.

Rendszerelméletileg a fantáziálás önmagát szimbolizáló komplexitás, a múltba emlékeződő vagy a jövőre kivetített elképzelései a tudatrendszernek. Megkísérlem két „neologizmussal” a fantázia fogalmát jobban körülírni. Az antik korban a mítoszok „archeofantazmaták” vagy „fantarcheonok” voltak, a modern korban és jövőre vonatkoztatva beszélhetünk „eszkatofantazmatákról” vagy „fanteszkatonokról” (Bangó 1998/a, 316). Minden fantáziálás kiindulópontja az átélt, megfigyelt vagy felfedezett helyzet. Ezért illik a régmúlt mítosz-fantáziákra a fantarcheon kifejezés. Így tekintve a görög mitológia fent vázolt prototípusai, a homo electronicus vulgusra viszonyítva már az archeo-fantáziálás körébe tartoznak, mert az elektronikus információs technikák mai termékei, és azoknak használata, a szédületes fejlesztési gyorsaság következtében már a múlté. Szinte nem merünk már semmi újdonságot vásárolni, akár a közlési, akár a szórakoztatási elektronika területén, mert amikor megvásároltuk, már elévült, és ha vártunk volna még egy pár hónapot ugyanazt a szerkezetet sokkal tökéletesebb (komplexebb?) formában, még több funkcióval és olcsóbban tudtuk volna megvásárolni.

Az elektronikus korszak kollektív, jövőre irányuló fantáziálásai (fanteszkatonok) nemcsak a sci-fi irodalom termékei, hanem a tudományos jövőkutatást is megtermékenyítik. Az eszkatológia a végkifejlet tudománya, a teológiában az utolsó ítéletet közvetlenül megelőző korszak, a tudományban régebben a világkatasztrófához vezető utolsó folyamat elemzése.



Emlékezzünk a föld és az emberiség elpusztulásának azon scénárióira, amikor a két nagyhatalom atombombái megsemmisítenék a földünket. A mai végszcenáriók már az ökológiai és a kozmikus katasztrófák mene-tekejét vetítik elénk.

Vannak azonban más eszkatológikus fantáziaelképzelések is, amelyek a várható katasztrófák és összeomlások helyett egy új kezdetet vázolnak fel. Ez már nem a homo elektronikus műve, hanem a cyborg-emberé (homo silico-sapiens), a világűr meghódítására hivatott, fantáziával és értelemmel rendelkező lényé, akit Sandvoss „homo spaciens”-ként ír le. A homo electronicus nesciens akkor már csak elektronikától mentes önkéntes rezervátumokban lesz található. Az emberiség túlélését önmaga meghaladásával (transzcendenciájával) kell, hogy biztosítsa és ezért „a világűr kutatása és meghódítása kulturális kötelessége” (Sandvoss 2002, 115). Sandvoss a technika és az etika együttműködését hangoztatja - ez teszi szabaddá az utat a homo spaciensnek. A űrhajózás technikai és gazdasági feltételeit tehát csak a homo ethicus valósíthatja majd meg, aki a világűrben egy új fajtát fog képezni.

## 6. A modern szemantikája és a globális társadalom

A globális társadalom problémájának kezelésekor ajánlatos általában a modern fogalmából kiindulni, mert anélkül sem a globális világ jelenségeit, sem a regionális fejlődés jelentőségét lemérni nem tudjuk. A modern tehát kulcsszó, mely kinyitja a megértés kapuját a globális illetve világtársadalomhoz. Ha bármely változatát vizsgáljuk (első modern, második modern, reflexív modern, primer vagy szekunder modern, vagy akár a még szokatlan tercier modern és transzmodern kifejezéseket) mindig különbséget kell tennünk a korszakdiagnózis és az elmélet között.

### Modern - posztmodern

Maga a fogalom az ötödik században fordul elő először (modernus) a mostanit, a jelenlegit jelenti, és különösen a teológiában szembe állítják az „antiquus”-szal, azaz a régivel, a tennivalóval, amely már elmúlt és csak hátrahagyott nyomai láthatók. A teológusok az antik világ alatt természetesen a pogány világot értették, nem pedig az egyházatyák hagyományát. A keresztény apológia fegyvertárában találjuk meg tehát először e fogalmat, de gyorsan el is tűnt onnan, hiszen Constantinus után az egész ismert világ keresztény lett. A reneszánszban aztán újra feltűnt a kifejezés, de immár egészen más fogalmi töltéssel. Az antik világot, különösen a művészetet, de a filozófiát is kiásták a romok alól, kifényesítették, idealizálták. Paradox módon a modernus ezúttal az antiquusra épült, s a haladást és a tökéletességre való törekvést jelezte (Pethő, 1992).

Egyelőre bizonytalan, hogy a modern melyik típusáról van szó, amikor modernről vagy posztmodernről beszélünk. Több lehetőség is adódik, ha a kifejezés szemantikai fejlődését vizsgáljuk. Baudelaire-nél esztétikai modernitásról olvashatunk, amely a „régiek” és a „modernnek” vitájából a XVII. század végén alakult ki. Gondolhatunk a modern reneszánsz fogalmára, a modernitásra, mint egyházi reformmozgalomra, vagy arra, amit a kereszténység a kora középkorban a történeti „most”-on értett és szembeállított a pogány „antiquitas”-szal. „Foucault említette egyszer a modern korszakot, mely szerint 1790 és 1810 között kezdődött, s körülbelül 1950-ig tartott. Később azonban visszautasította a modernről mint korszakról való diskurzust, melyet egy csak gondokat okozó posztmodern követne” (Schmid 1991, 27).

Lyotardnál és Inglehartnál a posztmodern tulajdonképpen ugyanannak látszik, mint Beck és Münch írásaiban a „második modern”. Mindkét esetben tehát korszakdiagnózisról van szó, bár Beck a „reflexív modernség”-gel elméletet kíván felépíteni. Minthogy csak árnyalati különbség vehető észre, ha „második modern”-ről, vagy ha posztmodernről beszélünk, tanulmányunkban felváltva használjuk e kifejezéseket s nem törekszünk szigorú pontosításra.

Inglehart szerint a posztmodern korban a gazdaság már nem csak az anyagi növekedésre törekszik, hanem a szubjektív (posztmaterialista) jólét maximálását célozza meg. Marxot és Max Weberet kombinálva azt hangsúlyozza, hogy a kultúra mind nagyobb hatással van a gazdasági történésekre. Az emberi viselkedés egyre kevésbé határozható meg csupán gazdasági (instrumentális) racionalitás által. „A lehetőségek tere megnagyobbodott, ezzel egyidejűleg a kulturális tényezők mind fontosabbak lesznek. Empirikusan kimutatható a kulturális eltolódás. A nagy ideológiai és vallásos „elbeszélések” elveszítik a tömegekre gyakorolt autoritásvukat. (Köztudomású, hogy hasonló véleményen van a posztmodernnel kapcsolatban Lyotard is.) Az uniformitás és a hierarchia, amely a modernt jellemezte, egyre inkább feloldódik a sokoldalúság elfogadásában. Az instrumentális racionalitás dominanciáját, amely a moderni-

zációs folyamatokra oly jellemző volt, ugyancsak csökkenti az egyre erősebben hangsúlyozott értékracionalitás és életminőség” (Inglehart 1998, 38). Inglehart empirikusan bizonyítottanak látja azt a tézist, miszerint a modern kori gazdasági növekedés és a materialista jólét átadja helyét a posztmodernben egy posztmaterialista fordulatnak. Ily módon már nem a gazdasági növekedés, hanem az életminőség maximálása az uralkodó tendencia.

Lytard (1987) elméleti álláspontja jól ismert: elméletének alaptétele a modern mítoszok dekonstruálása, az identitás, a megalapozottság kétségbevonása és a determinizmus cáfolata. A posztmodern a „meghatározatlanságra, ambivalenciára és polivalenciára, a cselekvés nem-intencionális következményeire és a modernség ideáljának megvalósíthatatlanságára való reflexiót” jelenti (Kleve in Bangó-Karácsony, 2002, 57).

Wolfgang Welsch (1993) arra figyelmeztet, hogy a posztmodernen nem olyan korszakot kell érteni, amely a modernt követi. A modern társadalom strukturális folytonosságának vizsgálata nem enged meg egy ilyen értelmű magyarázatot. Nem beszélhetünk tehát egy zökkenőmentes átmenetről, s a korszakdiagnózis nem válhat koherens, önálló elméletté. Helyesebb is lenne a posztmodern kifejezést egyelőre idézőjelbe tenni, ahogyan Welsch javasolja (Welsch 1993, 35). Itt ugyanis inkább egy gondolkozási módról (Denkart), szellemi hozzáállásról lenne szó, amely nem kísérli meg elsimítani, kiegyenlíteni a világhoz való „hozzáférés”-t, tehát a véleményeket, beállítottságokat, világképeket és valóságkonstrukciókat. A posztmodern gondolkozás szakít azzal az illúzióval, hogy a társadalom a maga teljességében, egységesen, objektíven, valóban megfigyelhető és leírható. Manapság már világos, hogy egyetlen fizikai vagy pszichikai rendszer sem tud a komplexitások redukciója nélkül létezni. Ellentétes normák, világképek és vélemények áttekinthetetlen sokaságával szembesülünk, melyek egymás mellett mind egy-egy magukban megfelelő világképet közvetítenek.

### **Münch kritikája**

Richard Münch (2002) egyik tanulmányában alátámasztja Welsch véleményét, s a posztmodern korszakdiagnózis szemantikáját nem tartja elegendőnek ahhoz, hogy elméletet építsünk fel rá. Ilyen értelemben kritizálja Ulrich Beck elméletét a „reflexív modernizáció”-ról, amely abból indul ki, hogy a múlt évszázad hetvenes éveiben az „első” modernről áttértünk a „második” modernre. Az első modern linearitása átadta helyét a második modern reflexivitásának - állítja Beck. Münch felteszi a kritikus kérdést, hogy a második modern a növekvő kockázat-termékek által valóban gyökeresen más-e mint az első volt? A nyilvánosság kockázattudata a média által generált és sokat emlegetett rizikótársadalom „inkább a fejekben mint a valóságban létezik” (Münch, 2002, 420). Beck az első modern mint zárt, intézményesen megalapozott, monopolszerűen strukturált rendszert jellemzi, míg a második modern nyitott, pluralista és gyengén strukturált rendszer. Beck nagysikerű könyve a „Rizikótársadalom” olyan elméleti megállapításokra jut, melyek nem a megfigyelt tényekre, hanem a közvéleménybe sulykolt publicisztikai interpretációra támaszkodnak. Az atomenergia témájához kötődő félelmek publikálása hozzájárul ugyan a könyv sikeréhez, de ez nem elegendő a reflexív modernizáció általános elméletéhez. Münch felteszi a kérdést: a növekvő kockázatok a privát életvezetésben, amelyeket a második modernben „figyeltek meg”, fikciók-e vagy a valóságon alapulnak? Sem a válságok, sem az öngyilkosságok száma - mint az életvezetés vizsgálatára legalkalmasabb indikátorok - nem növekedett nagymértékben 1970 óta. Sem a gyógyszer-, sem az élelmiszer-fogyasztás nem lett kockázatosabb, mint azelőtt. Az említett kockázatt növekedések nem bizonyíthatók egyik nyugati országban sem. Franciaországban nincs olyan „félelem” az atomerőművektől, mint Németországban. Azt jelentené ez, hogy Franciaország még az első modernben él, míg Németország már elérkezett a másodikba? Ha

pluralitás indikátorát tesszük vizsgálatunk tárgyává, meg kell állapítanunk, hogy Amerikában már régen a második modernben éltek az emberek, míg Németországban még csak az elsőben. Münch azonban az első és a második modern megkülönböztetése helyett inkább a primer és szekunder modernizáció megkülönböztetését javasolja. Primer modernizáció alatt „a cselekvési tér kiszélesítését intézményesen megcélzó innovációk keresztülvitelét” (Münch, 2002, 439) érti, míg a szekunder modernizáció szerint abban áll, hogy az első modernizáció nemkívánatos mellékhatásait csökkentsük vagy megszüntessük. Ilyen értelemben növekszik ebben a szekunder modernben a kockázattudat. A primer modernizáció megteremtette az iparosítást és annak mellékhatását: az osztályellentéteket. A szekunder modernizációban, a funkcionálisan differenciálódott társadalomban viszont a kérdés az, hogy a kollektíven megteremtett jólétbe hogyan „foglalható bele” a munkásság is. A „harmadik modern”, amit Münch más írásaiban jelez, és amit ebben a művében „tercier modernizáció”-ként határoz meg, már egy új „posztmateriális” (lásd Inglehart) generáció feladata kell legyen. Tanulmányának összegezéseként megjegyzi: „A korszakdiagnózisok és tudományos elméletek sikerkritériumai különbözők. A kordiagnózisok kollektív tudatot hoznak létre, értelmet alapoznak meg, és ily módon saját magukat bizonyítják. Egy tudományos elmélet állításokat fogalmaz meg, s ezek elbukhatnak a valóságon” (Münch 2002, 441).

### **Luhmann és a posztmodern**

Münchhez hasonlóan Niklas Luhmann-nál sem találunk olyan értelmű állításokat, amelyek a posztmodern korszakváltó jellegét domborítanak ki, és továbbmenve elmélettől stilizálnák. Klevével (2001) ellentétben, aki a luhmanni rendszerelmélet posztmodernitását a szociális munka tudományában kísérel meg kimutatni, Karácsony András (2000/b) tagadja, hogy Luhmann jogelmélete posztmodern vonzásokat mutat. Merészség tehát rendszerelméletét posztmodernként bemutatni. „Luhmann a posztmodernre csak mint a társadalom egy lehetséges önleírását látja értelmezhetőnek, azaz szerintem nem a posztmodern társadalommal, hanem a társadalom posztmodern leírásaival találkozunk” (Karácsony 2000/b, 206). Karácsony és Kleve nézeteltérésében az a problematikus, hogy mindketten alá tudják támasztani állításaikat Luhmann-idézetekkel. Luhmann elmélete tehát csak annyiban „posztmodern”, hogy auto-poietikus, és konstruktivista nézetei olyan jelleget adnak a kétértelműségek és a különbségek érintkezésének, amennyiben az lehetővé tesz ellentétes értelmezéseket is.

A modern szemantikáját vizsgálva még egy érdekesnek és elgondolkodtatónak látszó kifejezést találunk: a transzmodernitást. Enrique Dussel (1985) szerint ez gyakorlati, életvilági szempontból új változata a posztmodernnek. A kifejezést még meg kell szoknunk, de úgy tekinthetjük, mint a posztmodern modern kritikáját. A dusseli elképzelésnek az integratív szolidaritás elmélete alkotja a magját. Dussel, a „felszabadítási teológiának” (Befreiungstheologie) egyik képviselője úgy határozza meg a transzmodernre, mint olyan folyamatot, amelyben a modern és a „tagadott ellentéte” (értsd: a modernitást még el nem érő fejlődésben lévő társadalmak) kölcsönös kreatív cserét valósítanak meg. „A transzmodern (mint egy politikai, ökonomiai, erotikai, pedagógiai és vallási felszabadítás projektuma) az együttes megvalósítása mindannak, amire a modern egyedül nem képes, értsd alatta az integratív szolidaritást... a központ és a periféria között, férfi és nő között, különböző osztályok, a civilizáció és a természet között, a nyugati kultúra és a harmadik világ kultúrái között stb. Hogy ezt elérjük ahhoz az szükséges, hogy a modern elhanyagolt és áldozattá vált „másik arca”, a koloniális periféria, az indiánok, szolgák, asszonyok, gyermekek, az elnyomott népi kultúrák ártatlan áldozatként értelmezzék önmagukat, s meg- és elítéljék a modernre, mint eredeti, konstitutív és irracionális erőszakot ” (Dussel 1993, 76).

Először talán megzavar bennünket az első és a második modern megkülönböztetése. Az első modern bizonyos vélemények szerint Amerika felfedezésétől kezdődik, s fő jellemzője az iparosodás, míg a második modern az elektronikai információs korszak és a globalizáció időszaka.

A modern fogalma tehát történetileg Amerika felfedezésével, az ipari forradalmakkal, a szövőgép, gőzgép majd a modern közlekedési eszközök (az autó és a repülőgép) feltalálásával válik a technikai fejlődés hordozójává. A globális és a modern fogalma akkor kezdte fedni egymást, amikor a Föld körülhajózásával Magellán „bebizonyította”, hogy bolygónk valóban gömbölyű. Azóta a technika, a modern és a globális fogalma kíséri a világ és az emberi társadalom fejlődését magyarázni akaró elméleteket.

Ilyen összefüggésben beszél Ulrich Beck (1997/b) reflexív modernizációról. Mi is ez valójában? Miért lenne reflexív a második modern, és miért nem volt az az első? A reflexív szó azt jelenti, hogy önmagára vonatkoztatott, az önismeretre és az önleírásra utaló kifejezés. A modern-előtti társadalmak is reflektáltak a saját létezésükre, csak hogy ezek idegen reflexiók és leírások voltak. A görög filozófia (Platón, Arisztotelész) leírta az ideális társadalmat, később a nyugati teológia (Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás) is a keresztény társadalmat, tehát a modern előtti társadalom-elképzeléseket. A polis és a civitas dei azonban csak ideális külső konstrukciói voltak egy filozófiai vagy szakrális központnak, mely abszolút tiszteletet és alávetettséget követelt.

A reneszánsz modernje majd a felvilágosodás viszont már egy másik privilegizált központból írta le a társadalmat s gyakorolta a reflexivitást: az enciklopédisták és a korai szociológusok (Voltaire, D’Alambert, Rousseau stb.) által. Az első modernben a társadalomról csak külső, idegen leírás születhetett, mert a megfigyelők első fokú megfigyelők voltak. Önmagukat nem vonták be, a rendi és osztálytársadalom kényszerzubbonyából kifolyólag nem is vonhatták be a megfigyelésbe. A másodfokú megfigyelő csak a funkcionálisan differenciált társadalmi struktúrában vált lehetségessé. Ennek ellenére a reneszánszban fenntartották azt az illúziót, hogy a külső megfigyelésre és leírásra hivatkozni lehet, mert a felvilágosodás racionalitása ezt megengedi. Az elsőfokú leírók úgy tekintették magukat, mintha kívül állnának a társadalmon, talán abban a reményben, hogy így objektívek és semlegesek maradhatnak.

Álláspontjuk megfelelt a rendekre és később osztályokra rétegezett társadalom intellektuális követelményeinek. E nézőpont csak a társadalom funkcionális differenciálódásával változott meg. Itt már a szociológusok is átvették a társadalom megfigyelésének és leírásának a feladatát. Felismerték, hogy önmagukat is meg kell figyelniük és le kell írniuk, mert senki sem áll kívül a világon. Az objektivitás alaptételét azonban nem egykönnyen adták fel. Durkheim a szociális tényeket (faits sociaux-kat), mint dolgokat (choses-t) elemezte, Auguste Comte szociális fizikájának (physique sociale-jának) értelmében. Társadalmi totalitásokat kerestek (Gurvitch), formális szociológiákat dolgoztak ki (Simmel, von Wiese) míg végül Parsonsszal megszületett a fordulat. A strukturális funkcionalizmus és a szimbolikus interakcionizmus előkészítették az utat a szisztematikus funkcionalizmushoz (Luhmann) és végezetül az autopoietikus konstruktivizmushoz. Az ontologizmus és az objektivizmus - a társadalom külső megfigyelése - irrelevánssá vált. A szociológusok belátták, hogy a társadalom keresése az egyedi emberben végső fokon pszichologizmushoz vezet - ezzel ellentétben viszont az ember keresése a társadalomban a szociologizmust támasztja fel.

Nem maradt tehát más hátra mint a társadalom keresése a társadalomban, ahogy ezt a programot Niklas Luhmann utolsó könyvének címében jelezte: „A társadalom társadalma” (1997/b). Az embert a „módszertani antihumanizmus” révén a társadalom környezeteként határozta meg, a társadalmat pedig kommunikációk szövetének, nem pedig egyedi emberek sokaságának tekintette.

A funkcionálisan differenciált modern társadalomban minden funkciórendszer leírja önmagát (önreferencialitás), és ezáltal az egész társadalmat is a saját szempontjából. A gazdaság, a művészet, a vallás, a politika és a szociológia egyaránt felteszi a kérdést: milyen funkciókat biztosítok a globális társadalom számára? A globális társadalmi egység pluralizmusa, különbözősége ezáltal elismerést nyert (difference). Hogy a társadalomra való reflektálás a szociológia egyedüli feladata (funkciója) lenne, az több mint kérdéses. Annál is inkább, mert a szociológia manapság inkább az individualizmus és a pluralizmus elméleti problémáin rágódik, s a globalizáció témáját rábízta a gazdaságra. A biológia mint modern „vezértudomány” reflexiója nem a társadalomra reflektál, hanem a génekre és az új életprogramokra (klónozás, génmanipuláció).

A harmadik út keresése tehát nem gazdasági globalizáció, s nem is egoisztikus individualizáció, már jelen van az újabb szociológiai irodalomban. A posztmodern vagy „második modern” megkezdte a modern „varázstalanítását”. Bizonyos szociológusok itt egy másik megkülönböztetést alkalmaznak, mely az elmúlt évszázad történelmi-politikai adottságaiból született: szocializmus és kapitalizmus. A szintézis - rendszerelméleti szempontból inkább a szocializmus és a kapitalizmus különbségének egységéről beszélhetünk - Osipp Flechtheim szerint így hangzik: ökoszocializmus. Flechtheim szeretné a szocializmus dekonstruált fogalmát új léttel megtölteni, és azt hiszi, hogy az „öko” divatos kifejezésével ezt megteheti. A szó ugyanis mind az ökonómiára, mind az ökológiára alkalmazható. „Ökoszocializmus alatt egy olyan koncepciót értünk, amely komolyan veszi a növekedés határát, s a nem anyagi értékeket és egy új mértékletességet a fogyasztási kényszer és függőség elé helyezi” (Bartsch-Beuys-Flechtheim-Heidt (Hrsg.)1991, 217).

Az „új közép” fogalma ugyan politikailag már foglalt, de azért úgy tekinthető, mint újszerű és aktuális megoldás, amellyel elegánsan kievickélhetünk a globális-individuális dilemmájából. Tony Blair labour-programját Anthony Giddens szociológiai-tudományos megalapozása kíséri. Az „új közép” ideológiája a globalizációt mint védőpajzsot használja a balos kritika ellen. A kapitalista világgazdaság csak a globalizáció egyik dimenziója - vallja Giddens - s a plurális világban a szociális összeegyeztethető a nemzetivel (Giddens 1995).

### **Münnch modernizációfogalma**

Richard Münnch szerint úton vagyunk a „harmadik” modern felé: „Vagy sikerül a gazdasági globalizációt ökológiailag, szociálisan és kulturálisan kontrollálni, vagy az ökológiai, kulturális és szociális robbanóanyag felrobban, s ökológiai katasztrófát, szociális kitörést és tömeges kulturális elidegenülést okoz. A szélsőséges bűnözés, a modern projektje elleni fundamentalista és nacionalista mozgalmak alig lesznek feltartozhatók, és a világ újabb szétdarabolásához fognak vezetni.” (Münnch 1998, 11.)

Münnch modernizációkritikája azért fontos, mert kivetíti a globalizációra is. Megállapítja a modernizáció négy nagy ellentmondását: 1) Az instrumentális aktivizmus ellentmondása: a világba való erőszakos beavatkozások következményeket és kölcsönös függőségeket vonnak maguk után, melyek megsemmisítik a beavatkozások céljait. 2) A racionalizmus ellentmondása: az egyre több tudással nő a nemtudás is. A nemtudás és a kétkedés pedig egyre jobban elterjed a több tudásban. 3) Az individualizmus ellentmondása: a növekvő szabadság egyre több kényszert is eredményez. Az ember függővé válik mások szabadságától és döntéseitől. 4) Az univerzalizmus ellentmondása: az, ami a világ egyik vidékén egyenlőség, azt egy másik világrészben egyenlőtlenségként értelmezik. (Münnch 1998, 21.)

Müncsh ír a regionális szolidaritásról, amely feloldaná az említett ellentmondásokat. „A helyi és nemzeti (regionális?) szolidaritások integratív forrásairól a globális rendszerben sem szabad lemondani. Ezeknek a jellegzetessége a transznacionális közösségé válás és a nyilvánosság kifejlődésével szűnik meg, de annyiban relativizálódik, hogy e jellegzetességeket közös nevezőre hozzuk a globális együttélési szolidaritás követelményeivel. Ilyen módon az univerzalizmus és a partikularizmus kiegészíti egymást” (Müncsh 1997, 399).

Azt mondhatjuk, hogy a XX. század végére már megértek, túlfejlődtek ezek a fogalmak, s mivel nem találunk új, megfelelőbb fogalmakat arra, hogy a fejlődés exponenciális összetevőit racionálisan elemezzük, egy bevált, de tökéletlen „trükk”-höz folyamodunk: ellátjuk ezeket a fogalmakat a „poszt-” előtaggal, amely természetesen fogalmi bizonytalankodásunkat árulja el. Így tette ezt már Alain Tourraine (1972) és később Daniel Bell (1975) is a posztindusztriális társadalom fogalmának bevetésével. A politológiában posztkommunista vagy posztszocialista (Bangó, 1991) társadalmakról írtak a rendszerváltás és a Szovjetunió összeomlása után. Ezt az utat követve beszélünk manapság posztmodern, sőt, szerintünk akár posztglobális világról és társadalomról is, ha a világot és a társadalmat szemantikailag közös nevezőre hozzuk. A posztmodern diskurzusa szinte divat lett a szociológiában, a modernizációs elméletek átalakulnak posztmodernizációs elméletekké - ezt jelzi szerintünk a civil, a szórakozó, a pluralista és az individualista társadalom címkéje is. Müncsh (1998) második és harmadik modernről ír, hogy elkerülje a „poszt-” előtagot, míg Beck (1997/b) a reflexív modern kifejezést tartja megfelelőnek. Alexander (2000) szerint a modernizációs elmélet feltételezi, hogy a világ mai civilizációi a nyugati társadalom intézményei és kultúrái felé tartanak.

A modern során nyilvánvaló lett, hogy radikális változásokra van szükség. Meg kell szabadulnunk a hagyományos gondolati kötelekeztől, s - ahogyan Capra (1982) állítja - búcsút kell vennünk a mechanikus világképtől, helyette pedig meg kell szoknunk az organikus világképet. Kopernikusz és Newton mechanikus világelképzelése jó szolgálatot tett az ipari forradalomnak és - egészen a posztmodernig - társadalmunknak is. Hihetetlen technikai haladással és következőképp soha nem látott jóléttel ajándékozott meg minket. A haladás és a jólét árnyoldalát azonban csak mostanság kezdjük lassan észrevenni: a kizsákmányolt, kirabolt természetet (naponta hal ki egy állatfaj), a veszélyes technikákat (az atomenergia alkalmazása), a javak egyenlőtlen elosztását (jólét Északon - nyomor Délen). A jóléti társadalom címkéjét tehát fel kellett cserélnünk a rizikótársadaloméval.

Az organikus világkép, amelyet először a modern természettudomány vázolt fel, megszerezte a bizonyítékot arra, hogy csak egyetlen olyan világ létezik, a mi bolygónk, melynek energiaforrásai nem újíthatók meg, s arra, hogy az élet előbbre valóbb a technikánál. A természetet tehát védenünk kell (meg kell mentenünk a veszélyeztetett állatfajokat), a technikákat meg kell szelídítenünk (alternatív energiákat, például napenergiát kell alkalmaznunk), és a javakat egyenlően kell elosztanunk (fejlesztési programokra van szükség a déli féltekén).

### **Az új világkép fogalompárosai**

Az új világkép elfogadása a szociológiában nem késlekedhet. A szociológiai rendszerelmélet nem lát nehézséget a világtársadalom fogalmában, a globális társadalomban, amely természetesen nem mentes az ellentétektől és a konfliktusoktól. A világméretű globális kommunikáció azonban nem konfliktus nélküli, megegyezésszerű kommunikációt takar.

Az új világvízió a modern tudományokban sok szerzőnél leegyszerűsítve és kihívóan ellentétes fogalompárok felállításában jelentkezik. Lássunk egy olyan összeállítást, amelyben a filozófiai, szociológiai, gazdasági és kulturális fogalmak egymást felváltva, kiegészítve, bár

időnként ellentmondásosan és leegyszerűsítve betekintést engednek a modern és a posztmodern vagy második modern különbözőségeibe. Ezek az eltérések néha az első pillanatra nyilvánvalóak, néha viszont egybemosódnak, s csak az egyre összetettebb világ és a társadalom valóságát hivatottak érzékelni.

Az új világszemlélet a modern tudományokban olyan fogalompárokban mutatkozik meg, amelyek jelzik a modernről a posztmodernre tartó változást. A fogalompárok rövidített magyar szövegezésben először a Társadalom és Gazdaság 2000/2 számában megjelent tanulmányunkban voltak olvashatók (Bangó 2000/b).

„Régi világ” » „új világ”; ipari társadalom » információs társadalom. Az ipari társadalom etikettje lassanként „kimegy a divatból”. Nem az anyagi termelés, hanem az információk előállítása lép előtérbe. Egyre többet írunk információs társadalomról, mely a kommunikációs társadalom első foka.

Klasszikus technológiák » csúcstechnológiák (high-tech/high-touch). A klasszikus technológiák még a mechanika fejlesztésében látták a haladást, míg a mai csúcstechnológiák az elektronika és a számítógép intenzív bevetését szorgalmazzák.

Nemzetgazdaság » világgazdaság. A nemzetgazdaságok nemzetközi kapcsolatait felváltják a transznacionális kapcsolatok. A gazdasági globalizáció a posztmodern elsődleges követelménye.

Centralizáció » decentralizáció. A modern még profitált a politikai, gazdasági és kulturális központosítás előnyeiből, a posztmodernben viszont egyre inkább világossá válik, hogy a decentralizáció előnyei sokkal inkább szolgálják a fejlődést.

Külső segítség » önmegsegítés. Idetartozik a fejlődésben lévő társadalmaknak a hatvanas évekig tartó „megsegítése”, amely a függőségelmélet szerint burkolt gyarmatosítás volt. Az önmegsegítés és az ennek érdekében nyújtott segítség a posztmodern szociális munka alapelve.

Képviselési demokrácia » részvételi demokrácia. Az ombudsman intézményének bevezetése világosan mutatja a képviselési demokrácia gyengéit. A civil társadalom tevékenyen részt akar venni a döntésekben.

Hierarchia » hálózat. A posztmodern társadalom egyértelműen hierarchiaellenes. A kommunikációs hálózatokban eloszódik, csökken a hatalom, s a felelősség megosztásával elviselhetőbbé válik.

Észak » Dél. A Kelet-Nyugat ellentét fokozatos megszűnése után a posztmodernben az Észak és Dél ellentéte marad fenn. Némely szerző szerint (Naisbitt-Aburdene, 1991) új ellentét van alakulóban az atlanti-európai és a csendes-óceáni-ázsiai kultúrák és gazdaságok között. A déli, fejletlenebb földteke egyelőre a globalizáció vesztesének látszik.

Így vagy úgy » többszörös választási lehetőségek. A természetfilozófiában elhagyjuk a lineáris és kauzális gondolkozásból származó megoldásokat, s egyre inkább hajlunk a cirkuláris, alternatívákat nyújtó elképzelések felé.

Stabilitás-mozgás-megállapodás » változás-egyszerű-összetett. E a három fogalompár természetesen radikális leegyszerűsítés, és kielevezve azt akarja jelezni, hogy a posztmodern a hagyományos biztonságot új utak merész keresésével váltja fel.

Szubsztancia » kapcsolatok. Szintén leegyszerűsítve úgy találjuk, hogy a posztmodern filozófia nem a „mi?”, hanem a „hogyan” kérdését, a kapcsolatokat helyezi előtérbe.

Külső szervezés » önszervezés. Az önszerveződés, az autopoiesisz bár a fogalom a görög filozófiáig visszavezethető, a posztmodern alapelve lett.



Miért? » hogyan? Nem válaszokból, hanem kérdésekből tanulunk igazán. A „miért?”-ekre nagyon sokszor nem tudjuk a választ, a „hogyan?”-okra inkább tudunk felelni - újabb „hogyan?”-okkal.

Monizmus » pluralizmus. A monizmus hatalmi központot igénylő „nagy elbeszélés” (Lyotard), amelynek kora lejárt. A pluralizmus ellenben tiszteletben tartja az emberi másságokat, és a vélemény szabadságot.

Reverzibilitás » irreverzibilitás. Az entrópiatörvény értelmében a fizikai folyamatok nem fordíthatók vissza, a posztmodern ezért jobban figyelemmel kíséri őket (például természetvédelemben), hogyha lehet, legalább is lelassítsa az entrópiát.

Periodikus folyamatok » visszaható folyamatok. A ciklikusan visszatérő folyamatok nemcsak egyszerű ismétlődések, hanem visszahatnak magára a történetre is.

Zárt rendszer » nyitott rendszer. Az általános rendszerelmélet (von Bertalanffy, 1970) először a fizikális és humán rendszerek nyitottsága mellett tört pácát. A luhmanni elmélet ellenben a rendszerek önreferenciális zártságát hangsúlyozza. Csak energetikus nyitottság létezik, rendszerek közötti strukturális kapcsolat és információs irritálhatóság.

Elvi előrejelzés » elvi előrejelezhetetlenség. A prognosztika és a futurologia a kései modern kedvenc elméletei voltak. A mai társadalom a döntések kockázatában éli meg jövőjét.

Statikusság » dinamika. Minden tekintetben azt mondhatjuk, hogy a dinamikus világszemlélet a posztmodernben döntő hatású lett.

„Szilárd egyensúly” » „folyékony egyensúly”. A disszipatív rendszereknek (Prigogine-Stengers, 1990) az a sajátosságuk, hogy olyan egyensúlyi állapotra törekednek, amely rugalmasan alkalmazkodik az új, nem várt hatásokra.

Ontológia » episztemológia. A mai filozófia érdeklődése egyre inkább ismeretelméleti problémákra koncentrált.

Törvényszerűség » véletlenszerűség. A kozmológia és az evolúciós elméletek (Monod 1975) a véletlen szerepét kutatják.

Linearitás » elágazás. A linearitás értelmezése háttérbe szorul az elágazáshoz (László 1989) képest, amely a komplex rendszerek tulajdonsága.

Linearitás » cirkularitás. A cirkularitás az autopoietikus rendszerek sajátossága, mert azok elemeiket nem „kívülről” (allopoietikusan) hanem már meglévő részekből alkotják meg.

Készen talált valóság » konstruált valóság. A posztmodern egyik legjelentősebb elmélete a konstruktivizmus, amely szerint a valóság az agyban születik. Von Foerster (1984) szerint „kiszámoljuk” a valóságot, nem pedig a külvilágot „fényképezzük le”.

Zártság » nyitottság. A rendszerek zártsága paradox módon nyitottságukat szolgálja: „Minél zártabb egy rendszer, annál nyitottabb” (Willke 1989).

Gépek világa » élők világa. A posztmodernnek a moderntől való talán legnagyobb eltérése az a tény, hogy a biológia „szupertudomány” lett, s átvette a mechanika addigi uralmát.

Tervezés » víziók. A posztmodern megengedi a víziókat, a fantáziát is, mint önmagukat szimbolizáló komplexitásokra tekint rájuk. Az ésszerű választás, döntés „rational choice” dogmája vitatható lett.

A vezető parancsadó » a vezető fejlesztő. A menedzsmenttudomány a vezető megváltozott szerepével foglalkozik: az egyéni vezetést felváltja a csoportos döntéshozatal.

Kemény gondolkozás » puha gondolkozás. A szociális tudományok „puha anyaga” az ember, a társadalom, melyet nem lehet „triviális gép”-ként kezelni.

Az ész logikája » a psziché logikája. A többértékű logika (Günther 1976) figyelembe veszi az igen és nem mellett a talánt is. A paradoxonok előkelő helyet kapnak a posztmodern logikában.

Ellentmondási lehetőség » ellentmondási kötelesség. Míg a modernben az ellentmondás csak megengedett volt, a posztmodernben kötelességé vált. „Mentsük meg a paradoxont” - javasolja Lyotard (1987).

Szervezés » önszervezés. Az önszervezés egyre erősebb fokú elterjedése az egyén, a csoport és az egész társadalom növekvő autonómiájának bizonyítéka.

„Régi” tudományok » „új” tudományok. A tudományrendszer fokozatos differenciálódása magával hozza új tudományok kibontakozását: a kibernetikától a boldogságtudományig (Csikszentmihályi 1992). Egy másik érdekes megkülönböztetés lenne a normális és a poszt-normális tudomány.

Nyomást gyakorolni » fejlődni hagyni. A tekintélyelv visszaszorítása megszünteti a fejlődést korlátozó faktorokat.

Energiafelhasználás » energiatakarékosság. Nemcsak környezetvédelmi szempontokból keressük az új, alternatív energiaforrásokat, hanem az egyszerű gazdasági számítás is erre kötelez bennünket.

Objektivitás » szubjektivitás. Az individualizmus mint a posztmodern egyik ismertetőjele a szubjektivitás értékeit és gyengéit egyaránt hordozza.

Okozatban gondolkozni » kölcsönhatásokban gondolkozni. A lineáris gondolkozás kombinálta az okot és az okozatot (egy ok - egy okozat, egy ok - több okozat, s fordítva), a cirkuláris komplexitásokkal dolgozó posztmodern viszont a több ok - több okozat elvét vallja.

Periferizálás » regionalizálás. Míg a modern a központ és a periféria között húzott éles határt, addig a posztmodern és posztglobális elképzelésekben a perifériából önálló központú régió lesz, s a világtársadalom nem más, mint ezeknek összessége.

Centrum/periféria » globális/regionális. Az utóbbi ellentétpár új perspektívát villant fel. Nem a központ és a periféria hierarchikus ellentéte dominál a mai világban - hanem a globális és a regionális értékeinek szimbiózisa lesz mértékadó.

Ellentmondásos módon a regionalizáció nemcsak következménye, hanem feltétele is a globális hálózatnak. „A régiók, városok és községek számára a globális hálózat (Vernetzung) korszakában nemcsak új esélyek állnak fenn életterük önálló alakítására, hanem egyenesen erre is kényszerülnek” (Münc 1998, 411).

A modern globalizált társadalomban az elérhetőség technikailag adva van, kérdés azonban meddig tart ez a varázs. Az internet problémái egyre sűrűsödnek, új adatkriminalitás alakul ki, s ha sikerül is korlátok közé szorítani (a szabad szörfözés kárára) marad a globális hálózat manipulálhatósága. Az emberek felteszik majd a kérdést: mit értünk el az elnyert elérhetőséggel? Ilyen értelemben majdhogynem profétikusan hangzik Münc meglátása: „A helyhez kötött élet fontosabb kell legyen, mint a földkerekség minden elérhető célja” (Münc 1998, 413).

## A posztmodern jellemzése

Ha jellemezni akarjuk posztmodernt, akkor négy jellegzetességgel kell foglalkoznunk. 1) A posztmodern feloldja normális és a deviáns különbségét. Nemcsak hogy relativizálja a normálist, hanem egyszerűen nem húz határt a normális és a nem normális között. 2) A szociális differenciálódás radikalizálódása a posztmodernben az ellentmondások növekedését jelenti. Az individualizáció és a pluralizáció, mind az egyéni életvitelben, mind a társadalmi folyamatokban nem csak negatívan, hanem pozitívan is jelen van. 3) A pluralitás radikalizálódása a sokféleség áttekinthetetlenségére vezet, ugyanakkor növeli a szelektív opciók pozitívumát. 4) A posztmodernben a lehetőségek határainak túllépése szinte követelménnyé válik. A határok nemcsak elválasztanak, hanem össze is kötnek, és ami a határokon túl van, az a posztmodern ember belső élménytartományához tartozik. A tudomány procedurális racionalitását (Habermas) a nemtudás felértékelésével (intuíció, fantázia) egészíti ki. Ide kívánczik Pethő Bertalan érdekes megjegyzése a képzeletgenerációról, mely a hihető és a hihetetlen, a valószínű és a valószínűtlen, a lehetséges és a lehetetlen koordinátái mentén található. Így a kreativitás a hihetetlen-valószínű-lehetetlen kombinációja nem más, mint pozitív individualizáció, míg a hihetetlen-valószínűtlen-és lehetséges kombinációban az innovációt, mint pozitív pluralizációt fedezhetjük fel. (Pethő 1992, 146.)

Magyarországon a modernizáció kérdése a nyolcvanas években merült fel. Kulcsár és némely szociológus vitatja és egyúttal terjeszti is a fogalmat. Álláspontjuk szerint Magyarországon és általában Keleten késik a modernizáció, de ennek oka nem a kommunizmus, hanem a gazdasági fejletlenség. Ezzel beismerik a tervgazdaság sikertelenségét a piacgazdálkodással szemben. A megoldás a harmadik út keresése volt, vagyis megtartani a szocializmus vívmányait, a kapitalizmus felé orientálódás szolgai átvétele nélkül. Sokáig tartotta magát a skandináv, esetleg a Benelux államok modelljének elképzelése, a nyugatnémet „gazdasági csoda” ugyanis ideológiai szempontból (a kelet-európai pártakadémiák által hivatalosan hangoztatott „nyugatnémet revansizmus” hatására) elfogadhatatlan modell volt. Karácsony szerint a politológusok és szociológusok megpróbálták a „despotikus kommunizmust európai-zálni” (Karácsony 2001, 17). Szerintünk azonban ez az elképzelés naiv volt. A rendszert nem lehetett reformálni. 1989-ben végleg összeomlott. Nem explozió, hanem implozió ment végbe: az épület nem szétrobbant, hanem összeomlott. A modernizációs elmélet ezután szinte átmenet nélkül a transzformációs elméletbe torkollott, amelynek kedvenc kifejezése a civil társadalom lett. A transzformációs elmélet a legújabb kísérlet arra, hogy a szocialista rendszer összeomlását a szakértők „ex post facto” magyarázzák meg. Sem a totalitarizmus-elmélet, mely a világháborúra számított, sem a konvergencia-elmélet, mely a békés közeledést hangsúlyozta, sem a modernizációs-elmélet, amely egy belső fejlődésre alapozott, nem látta helyesen a megoldást.

## Globalizmus, globalitás, globalizáció

A modern és posztmodern töredékes körülírása után meg kell határoznunk azokat a fogalmakat, amelyek hozzájárulnak a globális világtársadalom megfigyeléséhez és megértéséhez. Fogalmi hármassal lesz dolgunk a globalizmussal, a globalitással és a globalizációval. 1) A globalizmus már az első látásra ideológia-gyanús, negatív, mint a legtöbb „izmus”, egy újabb „nagy elbeszélés”, amelyik inkább lineáris, retroaktív, s nem felel meg a posztmodern mentalitásnak. Ulrich Beck (1997/a) az új világgazdaság ideológiáját látja benne, egy bizonyos „gazdasági new-age”-et, Touraine (1992) pedig a kelet-közép-európai térségre vonatkoztatva egyenesen „vadkapitalizmus”-ról ír. 2) A globalitás semleges töltésű, statikus fogalom, amely

mindenre kiterjeszthető, nem csupán a világtársadalomra alkalmazható. 3) A globalizáció látszik a legalkalmasabbnak arra, hogy leírjuk azt a folyamatot, amely manapság a világtársadalomban gazdasági, kulturális és egyéb szinteken végbemegy. Pozitív töltésű folyamat, sem történetileg, sem földrajzilag nincs lezárva, bizonyos szempontból mozgalom is (negatív előjellel láthatjuk ezt a globalizáció elleni tömegtüntetéseken), azaz cirkuláris progresszió. Sokan benne látják az új gazdasági liberalizmus kritikáját, mert a világ gazdaság nem ragadhat le nemzeti és nemzetközi piacliberalizálásnál meg deregulációnál, hanem a javak új elosztásának kérdését is meg kellene oldania, ha nem akar csődbe jutni.

A szociológia felteszi a kérdést: mi a globalizáció? Válasza csakis egy lehet: a globalizáció a világtársadalomban a kommunikatív elérhetőség legmagasabb foka. Ezt az elérhetőséget az internet jelképezi. Természetesen a globalizáció pontos meghatározása sokkal összetettebb, de a lényeg szerintünk a kommunikációs elérhetőségben rejlik. Itt is, mint a modernizáció kérdésének vizsgálatánál, négy jellegzetességet tudunk feljegyezni: 1) Minden, ami bárhol a világban történik, kihat a világ többi részére. A lineáris dependenciából a posztmodernben cirkuláris interdependencia lett - egyirányú függőségek nincsenek. 2) Minden felgyorsul. Az információözon beláthatatlan, a tudományok fejlődésében (például a biológia) az exponenciális tudásnövekedéssel már alig tudunk lépést tartani. 3) A világ „összenő”, a globális falu víziója realitás lett - ugyanakkor szemlátomást uralkodóvá válik a nyugati kultúramodell. 4) A globalizáció kutatói egyre gyakrabban írják, hogy nem csak gazdasági folyamatról van szó, ám a gazdaság továbbra is az előtérben áll.

Anthony Giddens (1995) a globalizálódásban a szociális kapcsolatok intenzívebbé válását látja világszerte, miáltal egymástól távol fekvő helyek oly módon kötődnek össze, hogy az egyiknek az eseményeit a másikon történetek befolyásolják. Ha ezt a kijelentést kritikusan megvizsgáljuk, akkor azt mondhatnánk, hogy elsősorban a gazdasági és nem a kimondottan szociális kapcsolatok globalizálódnak: a közlekedés, a szállítás, az információs és kommunikációs rendszerek (mikroelektronika, telekommunikáció). A technikai-elektronikus világhálózattal kapcsolatos kockázatok (túlinformáltság, információs egyenlőtlenségek stb.) globalizálódnak tehát, nem a szociális kapcsolatok. Beck a világhorizont kitérülését viszont már a szocialitás globális megerősödésében látja.

Meggyőződésünk azonban, hogy a globalizációban nemsokára elérjük a túlélhettséget, a túlélhettség szakaszát. Már vannak válságtünetek: energetikai és ökológiai problémáink halmozódnak, világpiaci krízis van (a legutóbbi ázsiai börtörvírussal hatása), a szakadék egyre nő a szegények és a gazdagok között, demográfiai robbanás fenyeget - mindez radikális fordulatot követel tőlünk, ha túlélésünket komolyan akarjuk venni.

Ha a globalizációt mint dialektikus folyamatot vizsgáljuk, akkor világossá válik, hogy közeledünk egy szintézis felé, amely lezárja e folyamatot. Ez a szintézis számunkra a globális társadalom ellentmondó, nem egységes kialakulásának összefoglalása, vagyis a regionális világtársadalom lenne, amely a központ/periféria szerinti gondolkodást és cselekvést regionális gondolkodásban és cselekvésben oldja fel. A globalizáció jelenségében ugyanis egyszerre van jelen tézis és antitézis - s a szintézis körvonalai még nem világosak. A globális világ és társadalom egyszerre univerzális és partikuláris, homogén és heterogén, törekszik az integrációra, de fragmentál is, megköveteli az egyidejűséget ugyanakkor a többidejűséget is elfogadja, konvergenciát hirdet és divergenciát okoz, elhatárol és lehatárol, standardizál, de egyúttal differenciál is, koncentrálnak, ám megengedi a dekoncentrációt, az internacionalizációt szembe állítja a regionalizációval, a centralizációt a decentralizációval, a fűzést a diffúzióval (Schimany 1997). Vagyis a tézis és az antitézis bizonytalanságai között ingázik, és keresi a szintézist.

A globalizáció fogalmi körüljárásánál két további vitatott fogalommal találkozunk: az amerikanizációval és a „mcdonaldizáció”-val. Az amerikanizáció tömör összefoglalása annak a ténynek, hogy a világ globális kultúrája a nyugatihoz igazodik, melynek legmarkánsabb képviselője az amerikai kultúra. Nem tagadván európai örökségét az amerikai kultúra és civilizáció a XX. században gyakorlatilag az a jóléti kultúra lett, amelyet más versengő kultúrák (például a szovjet szocializmus) nem tudtak elérni. Az internet és a hitelkártya (a Diners Club 1951-ben) majd a gyorséttermi hálózat (McDonald's 1955-től, jelenleg világszerte harmincezer gyorsvendéglővel) a globalizáció amerikanizálódását jelzi. Hozzájárul e folyamathoz az angol mint világnyelv hihetetlenül gyors elterjedése a médiában, a tudományban és a szabadidős tevékenységekben. Robertson (1992) szerint a posztmodern globalizáció amerikanizált formája 1992-ben indul győzelmi útjára, miután a szovjet rendszer végképp összeomlott. Amerika nem ideológiát kínált fel, hanem egy új életstílust. Egyetlen példa: élménnyé teszi a bevásárlást - a bevásárlóközpontok egyúttal szabadidőközpontok is. A posztmodern szórakozási kultúra amerikai jellemzésére megszületett a „disneyfikáció” szakkifejezés. McDonald's egységesíti ugyan vendéglőhálózatát a higiénia, a színek, az árak és a minőség szempontjából, figyel a környezetvédelemre, gyakorolja a posztmodern szponzorálást, ugyanakkor nem központosít, törődik a helyi piaccal, figyel a helyi, regionális étkezési szokásokra is (McGermany, McSpaghetti, McSushi, McLacs stb.). A strukturális hibridizáció, a kulturális fragmentálás, a posztmodern homogenizálás, röviden tehát a pluralizáció és a világkultúra találkozása megalkottak egy új „szakkifejezés”-t, amelyet Robertson „glokalizáció”-nak keresztelt el. A globalizáció és a lokalizáció szavak összevonása megmutatja, hogy a globalizáció még amerikanizáló formájában sem teremt meg egy olyan világot és társadalmat, amelyben minden egységes, és uniformizált, hanem megmaradnak a helyi kultúrák, s a helyi és globális egymásra figyel, egymástól átvész, kiegészíti egymást.

Szerintünk az új fogalmat inkább „reglobalizáció”-nak kellene nevezni, mert a vázolt dialektika szerint a központ és a periféria problémáját vizsgálva nem a helyi kisközösségek, hanem a nagyobb, de még áttekinthető társadalmi alakulatok hozzák létre a globalizáció és a lokalizáció szintézisét (Bangó 1998/a).

Georg Vobruba (2001) tanulmányában kimutatja, hogy különbség van az amerikai és az európai globalizáció között. Az egy főre eső vásárlóerő-paritás (PPP) és a humán fejlettségi index (HDP) más Amerikában, mint Európában. Ez egyrészt a globalizáció regionális modifikációját és kondicionálását bizonyítja, másrészt azt, hogy pusztán gazdasági fejlődés (fogyasztásban és vásárlóerőben) nem elégséges feltétele a társadalmi fejlettségnek. Az Egyesült Államok gazdaságának mai jellemzője a rövid távú szemlélet, a társadalombiztosítás alacsony szintje, a szerény általános bérköltségek és az egy munkaóraóra eső termelékenység gyenge átlaga. Ezzel szemben az európai globalizációs modellben hosszú távú gazdasági és társadalmi folyamatok érvényesülnek, a társadalombiztosítás magas szinten áll, s nagyok a bérköltségek és az egy munkaóraóra jutó termelékenység. Idézett munkájában a szerző az amerikai adaptív és az európai innovatív rugalmasságról ír, amelyet passzív illetve aktív globalizációnak nevez. Az elsőben az egyén felszabadulást remél a jóléti állam révén, a másodikban viszont megszabadulást a jóléti államtól.

## 7. Nemtudás a tudástársadalomban

Meg kell különböztetni a mindennapi életvilág által generált tárgyi tudás tudását a tudományos tudástól. Tanulmányunkban ezek szerint különbséget teszünk a mindennapi (alkalmazott) nemtudás és a tudományos (specifikus) nemtudás között, más szóval a mindennapi és a szakértői nemtudás között. A mindennapi tárgyi tudásnál (illetve nemtudásnál) az elsőrendű megfigyelő lép a szintérre, míg a tudományos tudásnál (nemtudásnál) a második rendű megfigyelő kommunikációi a mérvadók. „Különösen fontos a modern számára a tudás és a nemtudás differenciája. A nemtudás a kommunikáció privilegizált tartalma.” (Krause 1996, 82.) Az elsőrendű megfigyelő szintjén történő kijelentés, mint „tudom, hogy semmit sem tudok” és „az ember minél többet tud, annál kevesebbet tud” a másodrendű megfigyelő szintjén mint reflexív kijelentés így hangzik: „tudom, hogy nem tudhatom azt, amit nem tudhatok”.

### Kérdések a nemtudásról

A 2004-es karácsonyi cunami katasztrófa Délkelet-Ázsiában nemcsak a globális szolidaritás örvendetes teljesítményét mutatta ki, hanem globális nemtudásunkról is fellebbentette a fátylat. Feltehetjük a kérdést: vajon jogosult-e azt állítani, hogy tudástársadalomban élünk, és hogy a mi modern tudástársadalmunk okosabb-e a primitívnek mondott társadalmaknál? A pukheti nyugati turista a strandon nem tudta, hogyha visszahúzódik a tenger vize, az közelgő cunamit jelez, és az első kisebb hullám után jön csak az igazi áradat. Az Andaman-szigeteken alig pár száz kilométerrel odébb, a törzsfőnök megmentette népét, mikor kiadta a parancsot, hogy mindenki rohanjon a hegyre, amint látta, hogy a partokról eltűnik a víz. A primitív, hagyományozott tudás társadalma fölénybe került a posztmodern tudástársadalommal. A katasztrófákkal szembesülve - legyenek azok természeti vagy technikai eredetűek - inkább a „nemtudástársadalom” vagy a „tragikus nem tudások társadalma” címkéje illeti meg a mai társadalmat.

Ha a másik elterjedt címkézést vizsgáljuk, az információs társadalmat, akkor azt láthatjuk, hogy nagyon sok területen információ-túltengést állapítunk meg (internet), más területeken pedig katasztrófális információhiányokat. De itt is érvényesül a világ kettéosztottsága: a Csendes-Óceánt körülvevő gazdag államok rendelkeznek már cunami előrejelző rendszerekkel - az Indiai-Óceánt környezőeknek erre nem volt pénzük. Az információs társadalom fogalmánál is különbséget tehetünk hasznos (felhasználható) és nem hasznos (felesleges) információk között, illetve hasznos és nem hasznos, felesleges tudások között. Láthatjuk ugyanakkor, hogy a minőségi és mennyiségi tudások és nemtudások között milyen óriási különbség rejlik. Ha a tudás alapja csak az információ lenne, akkor az információhiány tudás-hiányt jelentene. Hova soroljuk be akkor az intuíciót, az érzelmeket, a feltalálást és a fantáziát?

Tanulmányunkban a posztmodernitás íratlan szabályai szerint kérdéseket teszünk fel, amelyekre (még) nem tudjuk, nem tudhatjuk a választ. A posztmodern mint szociálfilozófiai konceptus (Lyotard, Bauman, Welsch), mint szellemi és életbeállítottság, és mint a modern reflexiók formája, a régi archimédieszi pontok elvesztését regisztrálja, ahol az egység, az egyértelműség stabilitása és a tudományos végső igazságok kérdőjeleket kapnak. A posztmodern feltételezi a bizonytalansággal és a nemtudással való bánásmódot, a komplexitásokat, az előreláthatatlanokat, a differenciákat és az ellentmondásokat.

Kérdésünk többek között az: mit tudunk a nemtudásról? Vajon a tudás csak az értelem síkján értékelhető, vagy létezik intuitív tudás is - olyan, amiről nem tudom, hogy tudok? Egy másik megkülönböztetés lehet a már nem tudás és a még nem tudás kettőssége. Az első az emlékezet, a felejtés problémája, a másik a tanulás és a kutatásé. Nevezhetjük-e az elsőt halott nemtudásnak, míg a másikat élő nemtudásnak? Ugyanígy feltehetjük a kérdést az elvárt nemtudásról (aki nem orvos attól elvárjuk, hogy ne tudjon minden betegségről), és a nem elvárt nemtudásról (aki iskolába jár, attól nem várjuk el, hogy ne tudjon írni és olvasni). Természetesen a posztmodernben is érvényes a „kettős tagadás egyenlő az állítással” logikája. Csak annyit fűzhetünk ehhez, hogy a félig tudott, illetve félig nem tudott (ami ugyanaz) olyan posztmodern bizonytalanságokat generál, ami akár tudományos, akár nem tudományos lehet. Szemantikailag ez az „igen” és „nem” kétértékű logikája egy harmadik értékkel, az „igen-nemmel”, vagy a „nem-igennel”, illetve a „talán, de nem biztos”-sal kiegészítendő. Günther Gotthard elgondolásainak felemlítése a többértékű logikáról ide kívánczok. (Günther 1979.)

„Egy olyan világban, ahol egyre több és több tudás van annál, amit az egyén meg tudna tanulni, el tudna sajátítani, a művelődés azt jelenti, hogy a saját tudásunk határaival is komolyan foglalkozunk. A művelődés a nemtudás elfogadását is tartalmazza.” (Friebertshäuser 2000, 160.)

A tudástársadalomban tudásdeficitet állapított meg Farkas János. Szerintünk nem csak azért, mert nincs egységes elméletünk az emberről. A filozófiai antropológia régebbi és újabb irányzatai más-más szempontokból hangsúlyozzák az emberi tudás (nemtudás), megismerés kontingens jellegét. Kantnál az emberi világkép önmagára vonatkoztatottsága azt példázza, hogy minden tudás (és nemtudás) antropocentrikus, és „az emberen kívüli világról szerzett ismereteinket is az emberi megismerőképeség szubjektumszerűsége határozza meg” (Schlüter, 2002, 86). A későbbi irányzatban az antropológiai filozófia excentricitás-tézise (Plessner, 1975) és az ösztöndeficit elmélet (Gehlen, 1986) csak aláhúzzák az emberi, szubjektív perspektíva önmagához kötöttségét. „A technika túlfejlettsége és a társadalomra vonatkozó problémák ismeretének „alulfejlettsége” közötti diszkrepancia a fő probléma” (Farkas 2004, 79). Ez az ogburni megállapítás (cultural lag) modern fogalmazása már nem a gépek, járművek (autó, repülő, űrhajó) technikai és mechanikai előreugrását példázza a használók elmaradt mentalitásával szemben, hanem rámutat az elektronikai hálózatos és globalizált társadalom által felhasznált infokommunikációs technikák és a globális társadalmi realitás közötti diszkrepanciára, illetve szakadékra. A társadalom egy igen vékony rétegének van csak esélye a számítógépes technológia esélyeit valóban élvezni és használni. Az elektronikus „új tudásminőség” mögött ijesztő árnyékként búvik meg a privilegizáltak nemtudása és a hátrányos helyzetűek csekély esélye a tudáshoz jutáshoz. Megszületett egy szakkifejezés a szociológusok tolvajnyelvén a „kognitariátus” a tudástársadalommal kapcsolatban, a régi osztálytársadalomban használt proletariátus kifejezés mintájára. A különbség „csak” annyi, hogy a proletár tömegek helyett, akik csak munkaerejük „termelőtőkéjét” vetették be, ma a privilegizált tudáskapitállal rendelkezők alakítják a gazdasági életet.

A számítógépet szerszámként használó szakemberek, menedzserek és döntéshozók rendszeri „specifikus nemtudása” konfrontálódik a laikusok, átlagemberek mindennapi életvilági „alkalmazott nemtudásával”, amely egyúttal átélési és túlélési technikájuk legnagyobb részét is alkotja. Mi itt látjuk a diszkrepanciát, kissé más megfogalmazásban, mint Farkas.

A tudás a rendszerelmélet szerint bináris értékű fogalom, a tudni vagy nem tudni ellentét egysége, s nem a környezetet (a külvilágot) másolja le és jeleníti meg a tudatban, hanem új ismereti realitást konstruál. „A tudás tehát nem a környezet megjelenítése a rendszerben... és sok esetben a nem tudás is értékes tudás lehet, mint a kommunikációban résztvevő tudatok öninstrukciója” (Bangó 2000/a, 35). A nemtudás ökológiáját Luhmann a tudás ökológiájával,

a tudás másik oldalával veti egybe. A modern társadalomban a nemtudás kommunikációja legitim és elvárt. A társadalomnak abban a helyzetben kell lennie, hogy a nem tudás kommunikációját vállalja, mert aki nem tudást kommunikál, megszabadul a felelősség vállalásától. „A megértésre irányuló kommunikáció megsokszorozza a bizonytalanságot (ami a cselekvést illeti B. J.) és a közös tudást és nem tudást ápolja” (Luhmann, 1992/b, 197). Az első rendű megfigyelő még mondhatta „tudom, hogy semmit nem tudok”, a második rendű megfigyelő viszont reflexív kijelentést tesz: „tudom, hogy nem tudhatom azt, amit nem tudhatok”. A nem tudás megteremti annak a lehetőségét, hogy a tudást ne mint megkövesedett, lezárt, esetleges előítéletekkel felruházott ismeretgyűjteményt kezeljük, hanem a világra való nyitottságként, fejlődőképes megfigyelő és megkülönböztető modusként. Az efféle nemtudás „még nem tudás” lehet, amelyet türelmes kutatással, információgyűjtéssel, vitákkal és hasonlókkal „beemelhetünk” a már tudottba. A nemtudás tehát állandóan gazdagíthatja tudásunkat.

A rendszerelmélet szerint a tudás nem differenciálható fogalom és bináris kódja a tudni/nem tudni - vagyis a tudás másik oldala mindig a nemtudás. A tudással legtöbbször együtt növekszik a nemtudás, pontosabban a nemtudás nemtudása. Sok esetben a nemtudás is értékelhető, gyakorlatban felhasználható tudás. Egy dologról csak akkor tudok, ha megkülönböztethetem a nemtudott dolgoktól, ezek azonban mintegy elrejtve, diffúzan és ködösen vannak jelen tudatomban. Implicit tehát a nemtudás tudása is egy fajta tudás - hiszen tudom, hogy a nemtudott dolgok is létezhetnek.

### **Az alkalmazott nemtudásról**

A siegeni egyetemen évek óta működik az „Alkalmazott Nemtudás Intézet” (Institut für Angewandte Nichtwissen). Az egyetem felismerte, hogy a mindennapi nemtudás tudományos vizsgálata épp olyan fontos a tudás alapúnak mondott társadalomban, mint a tudományos nemtudás. Definíciójuk szerint az alkalmazott nemtudás nem objektíválható, de ennek ellenére nem tetszés szerinti, önkényes. Lényege az, hogy mindennapi cselekedeteinket nem csak egyedül a logikailag (lineárisan), ok és okozat szerint racionálisan levezethető gondolatterveink irányítják, hanem előre nem átgondolt, nem reflektált akarati tényezők is befolyásolják. Az intézet az egyetemi honlapon (<http://www.uni-siegen.de>) egy banális példával világít rá definíciójának tartalmára.

Sok szakácskönyvben megtaláljuk a kifejezést: „sóval ízesítsük” vagy „fűszerezzük borssal és paprikával”. Ezekben az utalásokban a pontos mennyiséget nem adják meg a szerzők, ez nyilvánvalóan ízlés dolga. Amennyiben egy jól bevált receptről van szó és magunknak főzünk, addig ez nem jelentős probléma. Az egyéni ízlést ugyanis tudjuk és a tapasztalatunk megmondja, hogy melyik ételhez mi és mennyi való. Ha azonban egy új recept szerint és több embernek főzünk, akkor a fenti adatok problematikusak lesznek. A pontos fűszeradagolás a nemtudás objektuma lesz. Nem objektív definiált, hiszen nem áll ott ennyi és ennyi gramm, de mégsem lehet önkényes, mert legkésőbb a tálalásnál felfedezzük a hibánkat, ha elsózzuk vagy elborsozzuk az ételt. A döntés tehát, hogy mennyi fűszert tegyünk egy ételbe, tipikus példája az alkalmazott nemtudásnak.

Az intézet internetes folyóiratának címe „Nemtudott” (Ungewusst) és logója egy kör benne a négyszöggel. Ezzel szimbolizálja a kör négyszögesítésének emberemlékezet óta ismert rébuszát és mind a mindennapi, mind a tudományos nemtudások prototípusát. Szemünk elé hozza a „nem tudjuk és soha nem is tudhatjuk” mene tekel-jét, de ugyanakkor felbátorít arra is, hogy ezzel a nemtudással élnünk kell, el kell azt fogadnunk. Mivel egyetemi intézetről van szó - bár a honlap levelező oldalain sok humoros, szarkasztikus, furcsa üzeneteket is olvas-



hatunk, hiszen illendő is kicsúfolni nemtudásunkat - a mindennapi, gyakorlati nemtudás problematikájához, mintegy bevezetésképpen, a tudományos nemtudás klasszikus kutatóinak idézetgyűjteményével lelkesíti fel az olvasóit. Ez ismét egy példa arra, hogy a nemtudást is csak tudással tudjuk felfogni, ahogyan az értelmetlenségről is csak értelemmel beszélhetünk, (Luhmann, 2002), ahogyan nem tudunk nem kommunikálni (Watzlawick-Beavin-Jackson, 1982) és ahogyan a nemsegítés is a segítés egyik változata lehet (Bardmann 1997/b).

Érdekes megvizsgálni az alant említett idézetgyűjteményből, hogyan gondolkoztak jelentős filozófusok az alkalmazott nemtudásról. Arisztotelész a metafizikában a tudományt népszerűen a bölcsek tudásából vezeti le, és megállapítja: feltételezzük, hogy a bölcs, amennyiben ez lehetséges, mindent megért (felismer) anélkül, hogy az egyediről tudása lenne. Szent Ágoston gyakran idézett mondata az időről mottóként szerepel majd minden filozófiai és szociológiai dolgozatban: „Ha senki nem kérdezi, akkor tudom, de ha a kérdezőnek meg akarom magyarázni, akkor nem tudom”. Nicolaus Cusanus „docta ignorantia”-ról ír és feltételezi a tudósnál a nemtudás tudását. A tudásra legjobban szomjazó sem tud a tudományban tökéletesebbet elérni, mint a nemtudásban. Az a valaki lesz egyre tudósabb, aki egyre többet tud saját nemtudásáról. Minden lényt el lehet képzelni anélkül, hogy létezéséről tudnánk - állítja Aquinói Szent Tamás. Pascal az emberi kíváncsiságot, amely a tudomány egyik alapfeltétele - a „nyugtalan kíváncsiságot” dolgokról, amit senki nem tudhat - az emberek fő betegségéként ítéli meg és felteszi a kérdést: „nem kisebb rossz-e az, hogy tévedjünk ezekről a dolgokról, mint az, hogy haszontalan kíváncsiságban lebegjünk”. Locke megállapítja, hogy az emlékezet az észlelés után a szellemi élet legfontosabb követelménye, de ugyanakkor hozzáfűzi, hogy az emlékezet hiányolja az elképzelést, és így teljes nemtudást szül. A dolgokat ugyanis csak az elképzelés (fogalom) útján ismerjük meg. Leibniz úgy véli, hogy létezik egy gondolati mélység, amely számunkra rejtett marad. Ezért jobb az, hogy bevalljuk vakságunkat, mint valamit biztosnak kiáltunk ki. Az emberiség kezdettől fogva gondozta nemtudását. Ezen a gránitnál is keményebb alapon - írja Nietzsche - épül fel a tudás akarása, tehát egy még hatalmasabb akaraton, a nemtudás akaratán - és nem úgy mint annak ellentéte, hanem mint annak kicsiszoltsága. Végezetül említsük meg Einstein keserű megállapítását, amely az elmúlt „Einstein Év” alkalmából különlegesen aktuális volt „Két dolog végtelen: a világmindenség és az emberi tudatlanság. De a világegyetem végtelenségében nem vagyok teljesen biztos” (Kiválasztott idézetek: „Philosophische Vorläufer”, 2005).

Az Alkalmazott Nemtudás Intézetének internetes oldalait böngészve a következő gondolatmenetre találtunk. John Rawls igazságosság-elmélete a jogászok és szociológusok körében az utóbbi időkben sokat vitatott. A nemtudás „fátyla” eltakarja előlünk a társadalomban elfoglalt helyünket, természetes adottságainkat, valamint a jó életről alkotott elképzelésünket (Rawls, 1997, 173-4). Az első két követelmény az emberek egyenlőségét fejezi ki, amely szerint minden egyén képes a jó saját felfogása, illetve igazságérzete szerinti kialakítására (Rawls 1997, 585). E két képesség pedig megköveteli, hogy kizárjuk az olyan elemeket, amelyek a két képesség szempontjából önkényesek (Rawls, 1997, 178). Az emberek egyenlőségének alapelve a legeredményesebben a modern demokráciában látszik megvalósulni. Azonban mind a jóság, mind az igazságosság elvont fogalmak, szubjektívek és relatívak a mindennapi cselekvésekben. Tanyi Attila hivatkozik John Rawls igazságosság-elméletére. Rawls azt írja, hogy a modern demokrácia a pluralizmusra épül és ott öt elvet állapít meg: 1) ésszerű pluralizmus, 2) döntések terhe, 3) konszenzus igénye, 4) állami erőszak, 5) közös alapok (Tanyi, 2004).

Az igazságosság fogalmát lehetetlen pontosan meghatározni. Ezzel szemben sokkal egyszerűbb leírni azt, hogy milyen helyzetek igazságtalanok. Az igazságosság így tekintve a nemtudás objektuma. Egy jó bírótól elvárjuk, hogy az egy perben igazságos ítéletet mondjon. Nem elégedünk meg azzal, hogy az ítélete nem igazságtalan, hanem többet remélünk. Igazságosságot. Az ombudsman intézménye a „pontosabb igazságosság” elérését célozza meg, ugyan-

így (pl. a fiatalok bűnpereiben) többet várnak el a szakvéleményre kirendelt szociális munkások, mint a törvények szigorú alkalmazását. A bíró elvben szembesül a problémával: ítéleteit az igazságosság meglehetősen körvonalazatlan elképzelései szerint mondja ki. Így a bíró az alkalmazott nemtudás helyzetébe kerül. A legtöbb elvont fogalom - mint a jószág, művészet, szerelem stb. - a nemtudott fogalmak kategóriájába tartoznak. Ha a cselekedeteink alapjául ezeket az absztrakciókat alkalmazzuk, akkor nemtudást használunk.

A „Nemtudott” 2004/11. száma ízelítőt ad számunkra azokról a témakörökről, amelyekkel a mindennapi alkalmazott nemtudás kutatói és kommentátorai foglalkoznak. Claudia Altmeyer nyomozza a hiedelmeket a szkeptikusok, agnosztikusok és a mindenben kételkedők táborában. Rámutat arra a paradox tényállásra, hogy az állítólagos, korlátokat nem ismerő (parttalan) szkepticizmus és racionalizmus vízáradata hiedelmek, ellentmondások és irracionalitások hordalékfáit úszatja, amelyeken ezek a szabadúszó szellemek mindig megkapaszkodnak, illetve megkapaszkodni kénytelenek, és aztán apránként a szkepszis félszigeteit képezik. Marion Röbke egy közlekedési jelzőlámpa előtt találjuk, ahol a piros lámpa előtti várakozási idő alkalmat ad neki, hogy a szimbólumok jelentőségén elgondolkozzon. A szimbólumok ugyanis egy jelentőségi többletet (Bedeutungsüberschuss) tartalmaznak, amelyet mi nem tudunk a maguk teljességében felfogni, és ezért a velük való foglalatosság átvezet az alkalmazott nemtudás jelenségéhez. Andrea Anna Reichenberger írásában az „ignoramus et ignorabimus” jelmondatával foglalkozik. Ez az Emil Du Bois-Reymond által 1872-ben történt jövedülés (nem tudunk és nem is fogunk tudni) elindított egy tudományos ismeretelméleti alapvitát, amely még ma sem ért véget. Ebben a vitában a tudás hatáiról, a tudhatóról és a nemtudásról van szó. Dörte Hinrichs adalékában a tudomány és a kutatás jelenlegi állását vázolja az intuíció témájával kapcsolatban. A „hasból gondolkozás”, a cselekvés valami alapján, amit tudunk, de amiről nem tudjuk, hogy azt tudjuk, szerinte a legtöbbet alkalmazott, de mindeztideig mindennapi életünkben a legkevésbé megértett döntések stratégiáihoz tartozik, még akkor is, ha sokszor kudarcot vallunk vele. Az intuíció inkább érzelmi és ezért meghatározatlan „belső kép valamiről”, és azt úgy lehet tekinteni, mint a tudományos ismeretfolyamat első fázisát. Gyakran ezek a megérzések nyelvi metaforák (nyelvi képek) formájában fejeződnek ki. Ameddig egy tényállásról keveset, vagy semmit sem tudunk, létezhet egy „gyümölcsöző diffúzitás”, vagy „értelmes pontatlanság”. Feltételezhetjük, hogy a legtöbb sikeres elméleti idea először többé kevésbé zavaros (fuzzy) volt. Ha az intuíciót mint egyedüli tudásforrást tekintjük és egy tudományos felismerés elméletévé dolgozzuk ki, akkor abból indulunk ki, hogy az emberek képesek, hála az intuíciónak, dolgokat vagy ideákat tapasztalattal alátámasztott analízisek nélkül is felfogni, egy belső lényegbetekintés értelmében. Ilyen szempontból a tudományos igazság intuitív kibogozása a szabályok értelmében, mint a dolgok nem megszűnő lényege megkülönböztetendő a véletlenül definiált empirikus jelenségek észleléseitől. Keressük a háttérben lévő, egységet alapozó ideát, az azonost a különbözőben, a különös dedukciójában az általánosból, vagy a különleges szubszumcióját az általánosban, és azt hisszük, hogy ezáltal egy tudományos magyarázatot kapunk.

Ludger Steckelbach kritikusan megkérdézi az alkalmazott nemtudás konceptusát, amit úgy értelmezünk, mint a nem objektíválható, de mégsem önkényes (tetszés szerinti) cselekvési döntéseket. Rámutat arra, hogy tudásunk gyakran korlátozott és a további gondolkozási lehetőségeket leépíti. Az aktív nemtudás gyakorlatát proponálja, vagyis a tudásballaszt tudatos leoldását. Steckelbach megkülönböztet technikai és emberek közötti (zwischenmenschliche) szociális nemtudást. A technikai tudás előnyei kézenfekvők. A technikai tudásnál a felejtés akadályozó momentum lehet. Nem tudnánk autót vezetni, ha minden indulás előtt a használati utasításokat újra el kellene olvasnunk. Azonban könnyedén tudunk egy idegen autót vezetni. Ezeknél a nem változó dolgoknál megéri a tapasztalatra és az emlékezetre visszanyúlni. Ezekben az esetekben értelmes tautológiák, tehát érvényesnek nyilvánított kijelentések ellent-

mondás-nélküli átformálásának (ismétlése) esete forog fenn, amelyek megkönnyítik az életet. Az emberközi (szociális) tapasztalásunknál szerintem más a helyzet. Ehhez sorolható a legtöbb helyzet. Az ilyen tapasztalásokat az időtlenség jellemzi. Ezért az emlékezetünkben való vájkálás meghamisítja az észlelésünket, elvon minket attól, ami épp most történik. A jövő találgatásai ugyanis a figyelmünket megzavarják, zavarnak minket abban, hogy a jelent felismerjük. Ha a múltbéli észlelésemből származó tapasztalataim a valóság észrevételét befolyásolják, akkor energiámat pocsékolom. A valóság sohasem az, ami valamikor egyszer volt. Lehetetlen a múlttal a jelent átélni és megismerni. Ezért csak a múlt kötelekeitől szabadulva láthatjuk a valóságot, ha valamit akarunk róla tudni. A szociális valóság világos észlelésénél nincs a reflektáló összehasonlításoknak játéktere. A megfelelő cselekedet azonnal bekövetkezik és nem kérdez az objektíválhatóság után. Tárolt tudásunk egy nagy kincs és annak felhasználása nyereséggel jár. Ennek ellenére nagyon sok helyzet megköveteli az osztatlan figyelmet, ahol az energia nem szóródik szét. Ilyen esetben nem a tárolt tudáshoz kell visszanyúlni, hanem osztatlanul észlelni - ez jelenti az aktív nemtudást. Arról van szó, hogy használjuk a tárolt tudást, de még gyakrabban mondjunk le az emlékezetben megőrzött tudásról. Alkalmazott nemtudás az emlékezettel való eljárás, kapcsolat, érintkezés. Mi terjeng az emlékezésben? Visszatartott tudás, amelynél nekünk a válasz nem rögtön adódik, de tudjuk, hogy azt nonsokára megtaláljuk. Emlékezések arra szolgálnak, hogy bizonyos nemtudásokat megszüntessenek. Itt először nem tudunk válaszolni, de egy kis fáradtsággal a tudásállapoton javíthatunk. Sok helyzetben segít az emlékezet felhasználása. Az emlékezet ajánl ezen kívül sok úgynevezett tudást, amiről nyugodtan lemondhatunk. Előítélet, elfogultság, elképzelések - mihelyt az emlékezetből a tudatba emeljük őket, veszélyeztetik a megfelelő kapcsolatunkat egy bizonyos helyzetben. Ha kiürítem a tudatomat ezektől az elképzelésektől, akkor mozgékonyabb vagyok az észlelésben és a cselekvésben. Az emlékezet központja a múlt. Ha mi a múlttal foglalkozunk, akkor energiánknak egy jó részét nem a jelenre használjuk. Az emlékezet használata ilyen értelemben energiapazarláshoz vezet, amely kifizetődő kellene, hogy legyen. Az-e? Megéri kutakodni az emlékezetben? Általában a jelen mindig érdekesebb, mint a múlt. Ilyen megfontolásoknál az alkalmazott nemtudás fogalma idekínálkozik. Végül is érvényes az, amit Ludwig Wittgenstein mondott: „Csak az boldog, aki nem az időben (múltban), hanem a jelenben él.” Ezért Steckelbach azt ajánlja, hogy a „nemtudott”-ban (Ungewusst) kevesebbet törődjünk a történelemmel. (A szerkesztőség nem osztja ezt a véleményt.) Az alkalmazott nemtudás nem lehet tudományellenes, inkább tudomány előtti, vagy tudomány melletti nemtudás.

Bernd Roland Elsner vizsgálja a viszonylagosság, aránylagosság alapelvét. A jogállamiság egyik központi conceptusa és végső fokon az igazságosság problémájának megoldása, amely az antik időktől fogva „viszonylagos meghatározhatatlansága” miatt az alkalmazott nemtudás par excellence esetét bizonyítja.

Habár az Alkalmazott Nemtudás Intézete kész arra, hogy az alkalmazott nemtudás tágabb és másféle értelmezését is elfogadja, megegyezés van abban, hogy bizonyos helyzeteket kizárjon a témakörből. Aki tudatosan releváns tényeket kizár, nem hivatkozhat a nemtudásra. A tudatlanság, tehát egy hiány az ismeretekben, csak akkor sorozható be a nemtudás fogalmához, ha tud erről a hiányról. Ignorancia, vagyis tudatlanság balgaságból nem játszik szerepet náluk.

### **A tudományos nemtudásról**

A tudástársadalom témája manapság minden tudományos szakdolgozatban, esszében és a nívós publicisztikában is előkelő helyet foglal el. A mai társadalom legelegánsabb címkézése - sokszor a tartalmi magyarázatok hiányával kísérve - szinte már a „kötelező gyakorlat” kategóriájához tartozik. Kevesen hivatkoznak a szociológia klasszikusaira (pl. Mannheim), inkább

azokra, akik a tudás problémáit a modernitás és a globalizálódás témakörébe vonják, így azoknak hatóerejét leszűkítik egy bizonytalan kordiagnózis mezejére. A tudástársadalom paradoxonja a racionalizmus kritikájában érhető tetten, ahogy ezt Münch mutatja ki: „a tudással növekedik a nemtudás és a kétség a tudottban” (Münch 1998, 21). A görög filozófia és a karteziánus gondolkodás két premisszája hagy nyomokat gondolkozásunkban: minél többet tudunk, annál jobban érezzük, hogy milyen keveset tudunk, (ez főleg a tudós dilemmája) illetve, hogy milyen sokat (még) nem tudunk, másrészt a tudás, illetve a gondolkodás előfeltétele a kételkedés, nem a „gondolkozom tehát vagyok”, hanem a „kételkedem, tehát vagyok” elve, ahogyan ez Descartes híres mondatának első fogalmazásában hangzott.

Az az érzésünk, hogy a nemtudás tudata (s az attól való félelem) behálózza a modern globális gondolkozásmódot. Maga az a megkülönböztetés, hogy létezik normális és posztnormális tudomány - az elsónél a tudás és az érvényes használható igazságok gyűjteményét értjük, míg a másikonál a bizonytalanság a „több igazság is van” paradigmáját hozzuk előtérbe - arról árulkodik, hogy a nemtudást mint „magasabb tudást” ünnepeljük. Farkas János az új típusú tudománypolitika taglalásakor különbséget tesz a menedzser típusú és a posztnormális típusú tudománypolitikai felfogások között. Ebben az utóbbi esetben olyan politikai problémamegoldó stratégiákról van szó, ahol „igen nagy a döntések kockázata és a rendszerek bizonytalansága. A posztnormális tudományokban a figyelem a bizonytalanságok nem definiálható szintjéről a megszerezhető információk minőségére helyeződik át.” (Farkas 2002, 82.) A posztmodern bizonytalanságok (és tudatlanságok) elől sokan a meditációba, az ezoterikumba, a transzcendenciákba, vagy át nem gondolt akcionizmusokba menekülnek. Itt azonban csak kaotikus állapotokat találnak, amelyeken nem tudnak úrrá lenni. Ismét mások a káoszelméletben látják a kiutat, és annak etikai dimenziókat kölcsönöznek abban a reményben, hogy az emberiség gondolkozását átformálják (s ezzel a világot, a természetet, a környezetet megmentik), vagyis a technika és a linearitás kényszerzubonyát lecserélik a biológiára (life sciences) és a cirkularitás kötelekeitől megszabadított habitusokra. Ez lenne különben a konstruktivizmus és a kybernetika (kybern-etika!) egyik rejtett gondolata.

A tudástársadalom komoly esély arra, hogy a jövőt már ma elérjük. Kérdés azonban, hogy mennyire marad „szociális” a jövő tudástársadalma. Karin Cetina Knorr (1984) felállította a „posztszociális tudástársadalom” tételét és egy úgynevezett „kreolizáció”-ról és „hibridizáció”-ról ír, mely alatt nem a fajok és népek keveredését kell csupán érteni, hanem a tudásfajták, vagy akár a tudományok keveredését, melyek a modern társadalom szocialitását veszélyeztethetik. Werner Ramert nem osztja ezt a nézetet és megjegyzi: „Ha ez a társadalom nem is lesz „posztszociális”, mégis egy másfajta, objektumok által erősen mediatizált szocialitást fog felmutatni” (Ramert 1997, 26). Talán mégis reménykedhetünk abban, hogy a tudás és a nemtudás az emberiség javára fog szolgálni - amennyiben a tudást és a nemtudást egymással kombinálni tudjuk. A legelső helyen állna ebben a kombinációsorozatban a tudatos (tudott) tudás. Ez toleráns, meg lehet győzni érvekkel, belátja tévedéseit és hibáit. Ez a tudomány tudása, amely falzifikálható hipotézisekkel, és nem örökös igazságokkal dolgozik. A nem tudatos (nemtudott) tudás nem látja át a különbözőségeket, intoleráns, beképzelt - ez a „főokosság” az örökös jobban tudás, a tudálékosság. A tudatos (tudott) nemtudás a szimpatikus „cleverness”, a különböztetéseket máshogyan alkalmazza, és gyakran meglepő felismerésekre jut. Végül lehet még a nem tudatos (nemtudott) nemtudásról beszélni, egy sajnálatos, makacs viselkedésben nyilvánulóról, amely még azt sem hajlandó tudni, miért is és honnan is van a nemtudása? (Bardmann, 1997/b.) A tudástársadalom esélyét abban lehet látni, hogy olyan tudástípusokat és tudásra alapuló viselkedéseket tud szelektálni, amelyeket így vagy úgy meg fognak tudni különböztetni - a különböztetést, mint a megismerés alapfeltételét posztulálva - és ehhez a nem tudatos nemtudás nem tartozhat.

## Japp és Wehling vitája

Figyelemmel lehet kísérni egy vitát Japp (2002) és Wehling (2001) között a tudás és nemtudás témájáról szociológiai perspektívában. Előtérbe kerül itt ugyanis a wehlingi „nem specifikus nemtudás” fogalma. Japp és Wehling kölcsönösen feltették egymásnak a kérdést: Mennyire „normális” a nemtudás és mit tud a szociológia a nemtudásról? Wehling indította el a vitát egy provokatív című tanulmányával: „Túl a tudáson? Tudományos nemtudás szociológiai perspektívában” (Wehling 2001). Rendszerelméletileg tekintve a nemtudás a tudás nem megjelölt oldala lenne. „A nemtudás mint a tudás nem megjelölt oldala mindenképpen potenciális tudás, feltételezhetően mint aktualizálható értelem fogható fel, és nincs semmiféle strukturális alap arra nézve, hogy ez a potenciális tudás - később, más megfigyelő által - ne aktualizálódhatna” (Wehling 2002, 441). A „nem specifikus nemtudás” az emergens, előre nem látható és ismeretlen jelenségek által mindig újra konstruálódik, és mindenesetre három komponenssel rendelkezik: a) egy elismert vagy tudott nemtudással, b) egy szándékolt, kutatások által kialakult nemtudással, c) egy időleges nemtudással. Mindhárom formához megfelelő ellenfogalmakat képezhetünk: fel nem ismert nemtudás, nem szándékolt nemtudás és tartós nemtudás (Wehling 2002, 442). Ezzel már tulajdonképpen durva körvonalaiban megjelenik egy „nemtudás szociológiája”, mert mind a viselkedésben mind a kommunikációban a három fent említett nemtudás-formák - a megfelelő ellenfogalmakkal - kimutathatók.

Wehling és Japp nem értenek egyet abban, hogy például a BSE-járvány (kergemarhavész) esetében Angliában 1968-ban egy „nem-specifikus” vagy egy „tudott” nemtudásról volt szó. A Bovine Spongiform Encephalopathie (BSE) felelős az úgy nevezett Creutzfeldt-Jakob (CJD) betegségre nézve. Több évig tartó lappangás után lép fel a marháknál, majd tizenöt nap alatt az állatok motorikus zavarokat mutatnak fel, amelyek halálhoz vezetnek. A végleges diagnózist mindezekig csak a halott állatoknál boncolás után lehetett megállapítani. A legtöbb kutató megegyezik abban, hogy az eledelbe belekevert juhok lisztje okozza, amelyek már az úgy nevezett „scrapie” (Trabberkrankheit = kergebirka betegségben) szenvednek. A közvetlen okozók a prionok, a mérgezett fehérjék. Ezek ugyan szinte élettelen molekulák, melyek mégis képesek szaporodásra. Feltételezik a kutatók, hogy minden élőlény agyában vannak ilyen molekulák, de hogy miért terjednek el és miért teszik az agyat szivacsoslyukassá, az még ma is rejtély. Nem eredményes ellenük sem a besugárzás, sem a magas hőfok, sem a mikrobák ellen bevált gyógyszerek adagolása. Az agyból a prionok főleg az idegekbe és mirigyekbe vándorolnak, nem hívnak elő védekezési reakciókat - ami azt jelenti, hogy amikor felismerik a betegséget, akkor már késő. A kutatók vitatták a betegség áttérjedését az emberre. Azt vélték, hogy csak hasonló, de nem azonos a BSE a CJD betegséggel, amely abban nyilvánul meg, hogy főként idős embereknél abnormális mozgások, látás elvesztése, bénulások, izommerevedés lépnek fel. Legtöbbször demenciához vezet és ezután gyors halálhoz. A Creutzfeldt-Jacob megbetegedés új variánsa fiatal embereknél lép fel és csak több év után halálos. Hasonlók a tünetek: álmatlanság, depresszió, fájdalmak a lábakban, viselkedési zavarok, emlékezetkihagyás, vakság. Végezetül hallucináció és elviselhetetlen fájdalmak az alsó végtagokban. Később felfedezték a közvetlen kapcsolatot - BSE és CJD tulajdonképpen ugyanazok a betegségek. Az egyik az állatnál, a másik az embernél, mindkettőnél halállal végződik. A kutatók reménykednek abban, hogy az elkövetkezendő tíz évben megtalálják az eredményes gyógyítás módját. A hosszú lappangási idő esélyt nyújt a kutatóknak.

Amint látjuk, igen jelentős a nemtudás a kergemarhavész területén, a tudósok csak nagyon óvatosan nyilatkoznak. A legfontosabb jelenleg a prionok neutralizálása, a szigorú sterilizáció az állateledelnél és megakadályozni azt, hogy a prionok az élelmezési láncolatba kerüljenek.

Maradék kockázat azonban a legszigorúbb ellenőrzés mellett is fennáll. 2001-től szigorúan tiltott az állati fehérjék belekeverése a takarmányba.

Wehling szerint bizony lehetett tudni, hogy nem tudjuk, hogy a BSE átvihető emberre is, tehát itt nyilvánvalóan a tudott nemtudás nyílt el-nem-ismeréséről volt szó. Japp (2002) ezzel szemben állítja, hogy az angliai BSE-katasztrófánál igenis egy teljesen nem specifikus nemtudás esete forgott fenn. Ugyanis katasztrófa esetében csak nem specifikus nemtudás lehet kommunikálható. „Hogyan lehetséges nem-specifikus nemtudást kommunikálni? Vagy másképpen: hogyan lehet valamiről kommunikálni, amiről az ember szó szerint semmit sem tud? Egy új kommunikációról lehet itt csak szó, amely pontosan egy kommunikáció saját kapcsolathányát tematizálja. A kommunikáció számára azonban a csatlakozás, kapcsolat hiánya katasztrófális, és pont ilyen értelemben lenne ez egy kommunikáció, amely minden, a világban előforduló kapcsolatot, csatlakozást kereső és ezért a mindig csak parciális tudásigényt tagadnia kellene. A katasztrófa kommunikálása (mint a részleges tudásigény komplett tagadása) a nem specifikus nemtudást értelmileg (sinnhaft) érvényre juttatja.” (Japp 2002, 436.) Szerinte - Luhmannra alapozva - a nemtudás szükségszerű és kontingens. Nem létezhet „a nemtudás szociológiája”, mert a tudásszociológia már tárgyalja a tudást és a megkülönböztetés elve szerint, mely a megismerés alapja, ennek másik oldala logikusan a nemtudás lenne. A nemtudásról történő diskurzust át kell vinni a „posztnormális tudomány” mezejére. A BSE kutatás a Farkas által is említett „posztnormális” tudományos kutatáshoz tartozik, hiszen az információk bizonytalansága és így azok minősége is megkérdőjelezhető. Véleményünk szerint nem tudott nemtudásról volt szó az Angliában kitört járvány körül, hanem nem specifikus nemtudásról, hiszen a betegség kiterjedése az emberekre a BSE és a CJD praktikus identitása, valamint a felemlített kritériumok ilyen értelemben bizonyítanak.

### **Nemtudás a modern irodalomban**

A modern középkelet-európai irodalomban a nemtudás problematikája több variációban is felmerül. Három példát szeretnék kiemelni. Gondoljunk Franz Kafka műveire, főleg az Átváltozásra (Verwandlung 1912), amikor Gregor Samsa utazó ügynök felébredésekor egy bogárrá változik. Emlékszik emberségére, de ezt a tudását bogár lényre nem tudja használni, ezért megpróbálja bogárságát ignorálni. Alkalmazott nemtudása kinyilvánul abban, hogy az átváltozás közvetlen okairól nem tud meg semmit. Gregor átváltozása után is embernek érzi magát, elcsodálkozik ugyan, hogy megmagyarázhatatlanul bogár lett, de csak az nyugtalanítja, hogy főnöke haragudni fog távolléte miatt. Az elhagyott világgal már nem tud kapcsolatot teremteni, rájön, hogy teljesen magára maradt. Családja fokozatosan lemond róla, átrendezik a szobáját, majd kiűrik, s lomtár lesz. A mű végén Gregor maga hajtja végre halálos ítéletét, hogy nem eszik, s ezzel meghal.

Hasonló gondolatokat találunk Robert Musilnál a tulajdonságok nélküli ember metaforájában. (Der Mann ohne Eigenschaften 1978.) Ulrich, a főszereplő gazdag családból származik, de ugyanúgy mint Gregor, haszontalannak, elhibázottnak tartja életét. Mindenhez van tehetsége, mindenhez hozzáfog, de nem tudja mit akar. A sok tehetség, a részleges tudások nem alakítják ki az igazi tulajdonságát, igazi emberi szerepét - így ennek nemtudását alkalmazza életére. A regény, ellentétben Kafka klasszikus modern elbeszéléseivel, már a posztmodern bizonytalanságokat szimbolizálja. A szociológiai rendszerelmélet (Luhmann) és konstruktivizmus is többször hivatkoznak Musil könyvére, mint a posztmodern ember szociális atomizálásának példájára.

Milan Kundera legújabb művét is az alkalmazott nemtudás irodalmi példajaként említhetjük meg. A „Nemtudás” (2001) (német címe „Die Unwissenheit” = tudatlanság) a jelenkori poszt-szocialista embersorsok egyikéről a „homo emigratus”-ról rántja le a leplet. Irena és Jozef húsz éves emigráció után visszatérnek Csehországba, szülőhazájukba. A repülőtéren véletlenül újra találkoznak, régen már megismerték egymást, anélkül, hogy igazán szerelmesek lettek volna egymásba. A szomorú valóság tudatára ébrednek. Nemcsak az, hogy a történetüket nem tudják újra felélesztetni, hanem maga a „nagy visszatérés”, ahogy ezt elvárták, a kibékülés önmaguk azon részével, amely Prágában maradt, az sem valósult meg. Az Odüsszeusszal a párhuzam kézenfekvő. Mikor Ulisszesz húsz év után visszatér, az ithakaiak bár emlékeznek rá, de minden nosztalgia híján. Ulisszesz azonban ezalatt egy nosztalgiát épített fel magának, amely nem volt más, mint a kölcsönös ignorancia fájdalma. Húsz életév távolságában, elválasztva önmaga egy részétől, Irena megérti, hogy senkit nem érdekel odüsszeája. Az emigráció a regény főmotívuma - Kundera a száműzetés kifejezés helyett ezt használja - de benne foglaltatnak a távollétnek, az emlékezésnek, a nosztalgiának, a közömbösségnek, az öregségnek, és a jelen törékenységének faktumai is. A regény minden oldalán kézközelben fogható a tragédia. Az alkalmazott nemtudás - az elfelejtés és a régi emlékek vissza nem találása folytán, a már nem redukálható komplexitások rendszerelméleti hálójában - lázad a nosztalgia ellen. A nosztalgia, mint az egyre halványuló emlékezet, a nem objektíválható, de mégsem önkényes cselekvések kategóriájába tartozik. Mizers Attila könyvismertetéséből megtudjuk, hogy Kundera új regénye a bölcsélet és az esztétika játékos keverésével az átlagolvasót és a filozófust is próbára teszi. „A nemtudás így nagyon is hangsúlyos lesz, bármelyik oldalról nézzük. Az esszéisztikus, filozofáló betétek bőven átszövik a művet, hiszen tudva persze azt, hogy a regény bölcsessége nem azonos a filozófia bölcsességével” (Mizers 2004).

## 8. Sociologia Einsteiniana

Először Einstein és Luhmann összehasonlításával foglalkozunk, idézve a szociológiaelmélet fejlődéseinek főbb vonulatait. Majd a relativitáselmélet közismert formulájának egyik lehetséges szociológiai átértelmezését próbáljuk megvilágítani. A formulakeresésben Ostwald elfelejtett boldogságformuláját idézzük Boltzmann kritikájával, majd az érzelmek szociológiáját boncolgatjuk. A fény, az anyag és az energia összefüggéseivel, a biofotonika újabb kutatási eredményeinek felemlítésével egy, a szociológiában még ismeretlen területre lépünk. Ezután kísérletet teszünk a tér fogalmának a modern fizika és a rendszerelméleti szociológia fényében a szociális téridőre való kivetítésére. A kommunikáció és a nyelv kérdése mint a közlés és a megértés relativizálása jelenti a következő lépést. Végül egy - valóban csak a fantázia szüleményeként - az Einstein által keresett (és meg nem talált) világformulát próbáljuk, Niklas Luhmann szociológiai rendszerelméletére is hivatkozva, világtársadalomformulává átfordítani. Ebben a részben a speciális relativitásformula második lehetséges, elképzelhető szociológiai értelmezése áll fejtegetéseink végső kicsengéseként. Utóiratként a relativizmus diktatúrájának és a transzcendenciának szentelünk néhány mondatot.

### Einstein és a szociológia

A 2005-ös Einstein-év, mint várható volt, a publikációk tömkelegével emlékezett a száz éve feltalált speciális relativitás világhírű formulájára és Einsteinre. Személyisége nem volt mentes az ellentmondásoktól. Egyrészt pacifista volt, másrészt egyetértett a cionizmus erőszakalkalmazást sem kizáró elveivel, humanista volt, ugyanakkor szexista felfogását magánéletében is gyakorolta, tiltakozott az atombomba bevetése ellen, de az első világháborúban a gázfegyver feltalálójával a legjobb barátságban volt. Életrajzírói számos ellentmondást mutatnak ki, amelyek fényt vetnek személyiségére. Írásunkban azonban csak annyiban foglalkozunk Einsteinnel mint emberrel, amennyiben annak valami köze van a szociológiához. A második világháború kezdetén csalódott a szellemtudományt gyakorló német tudósok állásfoglalásában. Ellene volt, hogy a berlini akadémia az Académie Française-zel megszakítsa a kapcsolatokat. Örömmel látta, hogy míg a történészek és a filológusok a kapcsolatok felfüggesztése mellett szavaztak, addig a fizikusok és matematikusok ellene. A második világháború után Einstein sikraszállt „az emberi kapcsolatok tudománya” mellett, s azt szerette volna, ha az éppen megalakult Egyesült Nemzetek nagy központot alapítana, ahol szociológiai tanulmányokat és kutatásokat végeznének. A pacifista Einstein szerint az lenne a cél, hogy az utat és az eszközöket kutatná ki a népek közötti jobb megértésért (Hermann, 1996).

Írásunkban sok kérdést teszünk fel, amelyekre nem tudjuk, illetve keressük a választ, abban a reményben, hogy akik olvassák, egyrészt újabb (jobb) kérdéseket tesznek fel, másrészt talán választ is adnak a mi kérdéseinkre. A kérdések feltevése során gondolkodtunk Einstein mondasáról: „A fantázia fontosabb, mint a tudás, mert a tudás véges, behatárolt.” A szociológus fantáziálása egy alkalmazható társadalomformula keresése, s ebben, gondoljuk, Einstein inspirációkat nyújthat. Einstein hozzájárult a posztmodern és a posztnormális tudomány szemlélet kibontakozásához, nemcsak a fizikában, hanem a szociológiában is. Ezt a kibontakozást Wolfgang Iser, Jean-François Lyotardnál és Zygmunt Baumannnál olvashatjuk napjainkban. Iser abból indul ki, hogy nem létezik „abszolút heterogenitás” - valahol mindig fogunk találni közös vonatkozási pontokat vagy egy összekötő (verbindend) kontextust, mert a modern és a posztmodern közötti átmenet mezeje mind a heterogenitás, mind az össze-



fonódás által fémjelezve van. Welsch fogalma a transzverzális értelemről a posztmodern tudományosság legerőteljesebb fogalmi újítása. Posztmodernizmusa szorosan kapcsolódik a pluralizmushoz, de elszakad a Lyotard-féle tendenciális izolacionizmustól (Welsch 1996, 232 - Lyotard 1987), s intenzíven tematizálja a pluralitások összefonódásainak formáit a diskurzusfajták közötti átmenetek koncepciójában. Amíg Lyotard a diskurzusformák áttekinthetetlen, nem redukálható többszörösségét betűzi ki, az egymás számára nem lefordítható beszédjátékokra (Sprachspiele) mutat rá, s azokat a radikálisan plurális leírásokkal konfrontálja, addig Welsch a posztmodern indifferencia és az életvilág érthetlenséget favorizálja. Ezáltal Welsch erősen támaszkodik az univerzálisan kifejtett diskurzusetika habermasi fogalmára. Az átmenet a posztmodern szociológiába az ő esetében azáltal megy végbe, hogy hivatkozik Baumann tanulmányaira és írásaira.

Figyelemre méltó Klaus Fischer alábbi gondolata, s ezt szeretnénk néhány kérdő mondatkal körüljárni. „Az einsteini gondolkodás nemcsak a fizikát változtatta meg, hanem kisugárzott a filozófiába, a politikába, az irodalomba, a művészetbe és még a pedagógiába és a szociológiába is” (Fischer 2004, 81). A több száz, Einsteint magyarázó könyv között nem találunk olyat, amely Einsteinnel, a szociológussal foglalkozna. Vajon gondolatai valóban megváltoztatták a szociológiát? E helyen mindenki elsősorban a relativitás elméletre gondol, s jogosan. Létezik-e szociológiai relativitás? Lehet-e, kell-e a modern szociológiát einsteinizálni, s milyen hasznunk származhat ebből? Ha Einstein megváltoztatta a világképünket, vajon megváltoztatta-e ezzel a társadalomképünket is?

### **Einstein és Luhmann**

Mielőtt ezekre a kérdésekre igennel vagy nemmel (vagy inkább talánnal) válaszolnánk, a jelenlegi szociológiának azt a változatát keressük, ahol a társadalomkép megváltozása szerintünk a legnyilvánvalóbb. A Niklas Luhmann-féle szociológiai rendszerelméletre gondolok, s így teszem fel az utolsó kérdést: Vajon megváltozik-e a társadalomról alkotott képünk, ha Luhmannt és Einsteint összehasonlítjuk? Egy első triviális összehasonlítás a meg nem értett zseni szindrómája folytán adódik. Einstein zürichi egyetemi előadásait hárman-négyen látogatták, ahol a speciális relativitás elméletéről beszélt. Luhmann bielefeldi szemináriumain és előadásain, amelyeken szociológiai rendszerelméletét tárgyalta, kezdetben szintén kevesen vettek részt.

Az összehasonlítás lehetőségeit több síkon kell keresni. Az első sík az elméleti fizika és a luhmanni társadalomelmélet közös vonásainak feltérképezése lenne. Einstein elméleti fizikus, Luhmann elméleti szociológus volt. Emlékezzünk a szociológia kifejezés megteremtőjére, Auguste Comte-ra, aki hezitált, hogy ne keresztelje-e el az új tudományt szociális fizikára. Természetesen Comte az akkori idők klasszikus fizikájára gondolt, különösen a mechanikára, amely a merkantilizmus és az első ipari forradalom ütközésénél számára a társadalomfejlődés és -kialakulás egyik szempontja volt. Később még Durkheim is használja a mechanikus szolidaritás fogalmát, majd a gondolat a simmeli, von wiese-i formális szociológiában is felbukkan. Leopold von Wiese kapcsolattana (Beziehungslehre) - Luhmann kommunikációtanához közel - már előre sejteti a társadalom ember nélküli, vagyis relatív jellegét. Luhmann első olyan könyve címeben, amellyel hírnevét széles tudományos körökben megalapozta, s amelyet Habermasszal közösen írt, még a szociális technológia kifejezés található. (Habermas-Luhmann, 1971.)

A társadalomnak egy nagy gépként való elgondolása megfelelt a kopernikuszi, newtoni égi mechanika elméletének, s történelmileg megelőzte a társadalom, mint nagy élőlény elképze-

lését az organicista szociológiában. Véleményünk szerint a szociológia történetében két nagy vonulatot fedezhetünk fel az elméletek vizsgálatánál. Az egyik a Comte-Durkheim-vonulat, a társadalom fizikai, mechanikus paradigmákra felépülő elemzése, a másik a Spencer-Schaeffle-vonulat, a biologikus, organikus paradigmák alkalmazása. Ez utóbbi modern formában fellelhető a bioszociológiai irányzatban, az előbbi pedig az einsteini új fizika, főleg a relativitáselmélet indirekt szociológiai értelmezését tartja szem előtt. Pokol Béla ugyancsak két háttérvonulatról ír a társadalom szerkezeti analízisének történelmi perspektíváját illetően (Pokol 2004): a funkcionalizmusról és a marxizmusról (pontosabban a Gramsci-féle neomarxizmusról). Az elsőnél a funkcionális szerkezetek átvilágítására, a másikonál az uralmi történések leírására helyezi a súlyt. Differenciáltabb Gedeon Péter elképzelése: „A társadalmi haladást beteljesítő kumulatív folyamat értelmezhető volt úgy, mint a társadalmi differenciálódás növekedése (Spencer), az egyetemes emberi termelőképesség kibomlása (Marx), a társadalmi rendszerek adaptációs képességének növekedése (Parsons), a társadalmi rendszerek komplexitásának növekedése (Luhmann), a társadalmak energiahasznosító képességének növekedése (White).” (Gedeon 2004, 18.) White-nál és Luhmann-nál a társadalomtechnológia és a társadalmi energia elképzelései párhuzamot teteleznék fel az einsteini fizikával. Einstein zsenialitása a transzdiszciplináris (posztnormális, posztmodern) gondolkodásmódban rejlik. A térbeli képeket, a matematikai formulákat, az empirikus jelenségeket és az elementáris filozófiai problémákat együtt gondolta. Luhmann kevésbé vizionárius módon ugyancsak gyakorolta a transzdiszciplinaritást: a jogot, a vallást, a művészetet, a nevelést, a politikát stb. közös szociológiai nevezőre hozta. Gondolati forrásuk tehát azonos volt. Míg Luhmann programjául szívós munka által a szociológia felvilágosítását (Aufklärung) tűzte ki, addig Einstein egy év leforgása alatt négy tanulmányban egyszer s mindenkorra lefektette a modern fizika alapjait.

Lehetséges-e Luhmann-nál a modern, Einstein által közvetve inspirált új *physique sociale* gondolatának nyomait felfedezni, ezúttal már a relativitáselmélet és a kvantumfizika alapján? Elképzelhető-e szociológiai relativitáselmélet a rendszerelméleti és konstruktivista megfontolások kontextusában, illetve a szociális fizika Einstein utáni konstruktuma Luhmann szociológiai rendszerelméletének fogalmi apparátusával? A speciális és az általános relativitáselmélet formuláinak a luhmanni szociológiába való átültetése érdekes feladat lenne. Luhmann, sok szociológussal ellentétben, nem vonakodott átvenni és alkalmazni a darwini evolúcióelméletet - ha még élne, valószínű nyitott lenne az einsteini relativitáselmélet előtt is. Azt már tudjuk, hogy a megfigyelő fogalmának szociológiai kifejtésével kinyilvánította relativista álláspontját. „Relativizmusa se nem objektív, se nem szubjektív, hanem differenciaelméleti - minden megfigyelés másképpen is lehetséges.” (Krause 1996, 150.) Nincs megkülönböztetett, privilegizált megfigyelő, állítja Einstein és Luhmann is. Amit Luhmann Einsteintől átvett, az a külső és belső megfigyelő közötti megkülönböztetés. Minden valamihez képest relatíve mozog (eppur si muove - mondta Galilei). Einstein 1905 májusában a speciális relativitáselmélettel mindörökké megváltoztatta az időről és a térről, az energiáról és az anyagról alkotott elképzelésünket. Nem fizikusok számára is érthető a vonatpélda és a sokat idézett ikerparadoxon. Luhmannról tudjuk, hogy az einsteini témákkal - különösen az idő koncepciójával - behatóan, több tanulmányban is foglalkozott. Az általános relativitáselmélet csattanóját azonban, a tér-idő kontinuumot nem tárgyalja, talán azért sem, mert szerinte a kommunikáció időben, a pillanatban történik. Sok kritika érte azért, hogy a tér fogalmát elhanyagolta (legélesebben Filippovnál) - ezt a hiányt próbálja bepótolni a legújabb térszociológiai kutatás. (Német nyelvterületen főleg Kuhm 2003, Stichweh 2003, Löw 2000 írásai - Magyarországon Farkas 2003/a, Nemes Nagy 1998 és Bangó 2004.)

Albert Einstein a speciális és az általános relativitáselmélettel bizonyította, hogy a Kant által abszolútnak gondolt kategóriák, amelyek minden megismerésnél a priori adva vannak, az idő

és a tér relatív, illetve egymásra van vonatkoztatva. Idő és tér befolyásolja egymást. Az idő a tértől függ, ennek következtében az idő és a tér nem független minőség. Szorosan egymáshoz tartoznak, relációban állnak egymással. Az általános relativitáselmélet egy lépéssel továbbmegy, s világossá teszi, hogy a tér és az anyag egymáshoz van kapcsolva. Einstein szerint az idő és a tér nem transzcendentális, nem abszolút és megismerés elé rendelt kategória, hanem relatív nagyság. A fény esetében a hullám-részecske paradoxon a megfigyelés jelentőségére mutat rá. Csak a fizikai megfigyelés dönti el, hogy a fény mint részecske vagy mint hullám jelenik meg - az interakció a megfigyelő és a megfigyelt között. Két szempontból is fennmarad a bizonytalanság: először azért, hogy a szubatómális részecskét nem lehet egyértelműen mint hullámot vagy részecskét definiálni, mindkét tulajdonságot felveheti, másodszor azért, hogy a mindenkorai tulajdonság elfogadása attól függ, hogy a fizikális megfigyelő milyen feltételezéssel végzi megfigyeléseit és hogyan irányítja a kísérletét. Később Werner Heisenberg a határozatlansági reláció (Unschärferrelation) tézisével bizonyítja, hogy az anyag pontos mérése nem lehetséges, mivel a mozgási sebesség (impulzus) és a tárgy helye egyidejűleg nem megállapítható. Heisenberg bizonytalansági elve a szociológiai rendszerelméletben is érvényes: két mennyiség soha nem mérhető egy időben. Vagy pontos ismeretet kapunk a részecske helyzetéről, s teljesen információ nélkül maradunk annak mozgásmennyiségéről, vagy fordítva. Az atomfizikában a tudós nem játszhatja el az objektív megfigyelő szerepét, hanem részesévé válik az általa megfigyelt világnak (részt vevő megfigyelés a szociológiában). Ebből felállíthatjuk a szociológiai határozatlanság tézisé. Ha a társadalmi változásokat, mozgásokat vagy funkciókat figyelünk meg, nem láthatjuk egy időben a társadalom struktúráját. Ha viszont a struktúrára figyelünk, akkor a fontos mozgások, változások, fejlődések és funkciók a háttérben maradnak. Ez a problémája az empirikus szociológiának, a forradalmak vagy szociális mozgalmak elemzésének, kutatásának, amelynél mire a kutatás eredménye elkészül és publikálva lesz, addigra már új társadalmi realitás alakul ki. Hasonló módon, a társadalmi rétegződés vagy a népességtisztika csak pillanatfelvételt tud rögzíteni, a rétegek és a népesség mozgását nem tudja illusztrálni. Végül is a luhmanni szociológiai rendszerelmélet az autopoiesisz operatív befogadásával és a funkcionálisan differenciált globális világtársadalom feltételezésével, véleményünk szerint, megtette az első lépést abba az irányba, ahol a társadalmi struktúra és a funkció nincs szétválasztva, hanem közös szinergikus dinamikájuk van.

Knorr Cettina szociológiai vonatkozású laboratóriumi kísérleteiben rámutatott a megfigyelés nem szándékolt manipulálására, lényegében ugyanarra, amire Heisenberg: hogy maga a kísérlet, a megfigyelés már megváltoztatja a megfigyeltet. A fizikai laboratizálás (Laboratisierung) a szociológiában intézményesítés, vagyis mesterségesen felállított társadalmi tudásteremtő tér (Wissensentfaltungsraum), amely a statisztikák, megfigyelések (ritkábban kísérletek) által hozzáférhető társadalmi valóság egy szeletét konstruálja meg (Knorr Cettina, 1997).

Einstein az összes fizikai fogalmat forradalmasította: tér, idő, energia, tömeg, sugárzás, fény - elméletei után mindez nem az, mint ami azelőtt volt. Einstein végleg eltemette az éterelméletet. Térgörbület-elméletét 1919 május 29-én egy napfogyatkozáskor bebizonyították. Luhmann-nál nem volt ilyen értelmű definíciós forradalom. Általában megtartotta a klasszikus európai szociológiai fogalmakat - bizonyosakat következetesen figyelmen kívül hagyott (például a csoportot) - ugyanakkor újakat is teremtett, amelyeket csak vonakodva fogadott el a szociológia.

Az elmondottakat összefoglalva és Stephen Hawking gondolatát követve megállapítható, hogy a XX. század első felében három fizikai elmélet született alig több mint húsz év alatt. Albert Einstein nevéhez fűződik az első elmélet (1905) a speciális relativitás, a második, az általános relativitáselmélet (1915) is teljesen az ő agyából pattant ki, s számottevő szerepet játszott a kvantummechanika elméletének kidolgozásában is, habár ezzel nem tudott kibé-

külni. Zavarta az elmélet posztmodern sajátossága, a véletlen és a bizonytalanság (Hawking, 2005, 97). Különösen a készülő hatalmas szuperelmélet, amelyben egy világmindenség-formulában óhajtotta megmagyarázni az univerzumot - ezen az elméleti matematikai formulán harminc évig eredménytelenül dolgozott -, tette számára lehetetlenné, hogy a törvényszerűséget a véletlennel felcserélje. Niels Bohrnak egy vitában kijelentette: „Isten nem vet kockát” (Gott würfelt nicht). Luhmannnál nem találunk szuperelméletet. Szociológiai felvilágosítása a rendszerelméleti gondolkodásmód tudatos elfogadtatását célozta meg a szociológiában. Posztmodernitása a mérsékelt konstruktivizmus elfogadásában érhető leginkább tetten.

$$E=mc^2$$

Az energia egyenlő a tömeg és a fénysebesség négyzetének szorzatával - ez a luhmanni rendszerelméleti szociológiában első fogalmazásban matematikailag leegyszerűsítve így hangzana:  $SZE=k+cs$  (a szociális energia egyenlő a kommunikáció és a cselekvés összegével). Kérdéses természetesen, hogy szabad-e ilyen triviális leegyszerűsítéssel Einsteint és Luhmann-t közös nevezőre hozni. Vagy másképp: Igazolható-e, hogy az einsteini fizikális energia társadalomtudományi megfelelője a kommunikációk és a cselekvések összege? Felmutatható egy analógiaérv: az  $E$  (energia) behelyettesítése  $SZE$ -vel (szociális energia, régies kifejezéssel: szociális tetterő) - természetesen a luhmanni elmélet szemszögéből - jogos, hiszen itt is erőről, energiáról van szó, olyan energiahálózatról, amely a milliárdnyi aktualizált tudat működésének összegezése, s annyiban szociális, hogy minden tudat mindig relációban van a többi tudattal; csak itt nem fizikális, hanem szociális energiáról, immateriális energiáról van szó. Vitatható, hogy a kommunikáció az egyenletben megfelel-e a tömegnek, mert a kommunikációk összességét feltételezve azok minőségéről, hatásáról, etikai érvényéről ezáltal még nem tudunk meg semmit. Ugyancsak problematikus a  $c^2$ . Egyenletünkben a négyzetre emelést elhagytuk, s a „ $c$ ”-ből „ $cs$ ” lett, vagyis fénysebesség helyett cselekvés. A sugárzás (fény) megmagyarázásához mind a hullámelméletre, mind a részecskeelméletre (kvantumstrukturálisan) szükség van - nem lehetséges, hogy egymást kizárják. Így lehet a társadalmi cselekvés megmagyarázásánál is hivatkozni mind a rendszerelméletre (Luhmann), mind az életvilág-elméletre (Habermas). A kettő nem zárhatja ki egymást, kompenzatorikusak.

Ha a társadalomtudományoknál felmerül az energia kérdése, óhatatlanul a pszichológiára gondolunk. A szociológiában a szociális energia problémája még meglehetősen elhanyagolt kutatási program. Kommunikáció és cselekvés individuálisan tekintve is erőt, energiát ad az aktoroknak. Gondoljunk a kreatív művészi vagy az individuális tudásenergiára. A szociális energia több oldalról megközelíthető, hiszen a fogalom annyira sokoldalú, hogy szinte minden értelmezést elfogad, amely a közösségi viselkedéssel, a racionalitásokkal, az érzésekkel összefügg. A rational choice elmélet képviselői itt ugyanúgy otthonosan mozoghatnak, mint a konstruktivisták vagy a metodológiai individualizmus hívei. Ez a kísérletünk nem kockázat nélkül való, s felkeltheti azt a benyomást, hogy felesleges komplexitásokra vezet, holott a komplexitások redukálása mind a luhmanni rendszerelméletben, mind az einsteini fizikában alaptörvény. Az általunk jelzett formula paradoxonja abban rejlik, hogy egyrészt komplexitásokat redukál, másrészt viszont ugyanezeket generálja. A posztmodern tudományosság azonban nem veti el a paradoxonokat, sőt, sok esetben ezeket teszi meg egy későbbi elmélet alapkövének. „Egy elmélet Einstein szerint elvben nyilvánvalóan akkor is beválik, ha a tényeknek nem pontosan felel meg.” (Hermann, 1996, 52.) Maga Einstein többször javított elméletein, hogy a tényeknek jobban megfeleljenek.

Szociális energia tehát úgy keletkezik, ha a kommunikációt és a cselekvést összeadjuk. Hozzá kell tennünk, hogy természetesen csak sikeres kommunikáció és sikeres cselekvés esetében beszélhetünk szociális energiáról. Ellenkező esetekben energiavesztéssel, energiapazarlással találjuk szemben magunkat. A kommunikáció három alkotóelemének (információ, közlés, megértés) tehát külön-külön is sikeresnek, célravezetőnek kell lennie. Ez azt jelenti, hogy az információ valóban, ahogy Luhmann mondja, a rendszerállapot megváltoztatását szolgálja - egy sikeres, nem redundáns információ után már nem hivatkozhatunk információhiányunkra. Az információ közlése megfelelő információs csatornákon ér el bennünket, s ehhez a későbbi megértéshez szükséges, szimbolikusan általánosított médiumokat alkalmazzuk (beszéd, írás). Végezetül, a sikeres kommunikációhoz nélkülözhetetlen, hogy a megértés egyértelmű legyen. A félig felfogott, meg nem értett kommunikációk megghiúsítják a legpontosabb információk és a legeredményesebbnek gondolt közlések várt hatását. Arról is vitatkozhatunk továbbá, hogy a sikeresség erkölcsi mércéje mennyire fontos a társadalomban. Sikeresen kommunikálhatunk egy betörésről, egy diktatúra is lehet „sikeres” annyiban, hogy megakadályozza az emberi jogok érvényesülését. E sikerek azonban nem tartoznak a formula érvényességéhez, hiszen a modern, demokratikus és pluralista társadalmi együttélés csak erkölcsileg és jogilag meg-alapozott kommunikációk és az ezeken alapuló cselekvések által valósulhat meg. Ne feledjük, hogy a társadalom mindig etikai entitás is, amelyben a jó és a rossz kérdése csak a felszínen relativizálható, a mélységben a kollektív öntudat és az egyéni lelkiismeret az erkölcsi értelem, az ész alapján dönt.

Egy nem csupán retorikai kérdés: mi haszna van a szociális energia formulájának? Már említettük az egyszerűsítés komplexitásának közismert paradoxonját. Most azonban arról lenne szó, hogy a társadalmi realitás matematizálása hasznot hozhat-e a társadalomnak, s van-e helye a szociológiában. A triviális válasz: nincs. Legalábbis első látásra semmi gyakorlati haszna nincs, ahogy első látásra a relativitáselmélet Minkowskival elkezdődött matematizálásának sem volt kezdetben semmi haszna. Csak körülbelül ötven év múltán érkezett el az atombomba robbantásának ideje, majd az atomenergia békés felhasználásáé és most már, az új évszázadban, a GPS navigációs rendszeré. „Mostantól kezdve az egymagában álló idő és az egymagában álló tér teljesen eltűnik a süllyesztőben, s csak a kettejük egyesülése tudja ön-állóságukat megőrizni.” (Lorentz-Einstein-Minkowski, 1974, 54.) Ez a szép, patetikus mondat a fizikusok számára csemege - a mindennapi életben azonban továbbra is élesen különbséget teszünk tér és idő között. A téridő technikai hasznát azonban teljes mértékkel élvezzük.

Mint általában a társadalmi elméletek esetében, a hasznosság irányába tartó fejlődés egyre lassabb lesz. Manapság még nem láthatjuk át a fenti egyenlet gyakorlati hasznát. Talán egy évszázad múlva, vagy talán sohasem. Egy lesz az elveszett szellemi energiák közül. De az is elképzelhető, hogy az empirikus szociológiai kutatások a számítógép segítségével olyan gigantikus haladást érnek el, hogy a szociális energiát ki tudjuk számítani. A konstruktivista Heinz von Foerster szerint az agy kiszámolja a realitást. A formula elfogadása és számítórendszeres alkalmazása talán megengedi a kutatóknak, hogy a szociális energia további kibontakozásához szükséges egyéni és csoportos magatartás-változásokat mint realitásokat kiszámítsák - hiszen a sikeres kommunikációk és cselekvések feltétlen viselkedési változásokat teremtenek. Például egy szociális kezdeményezés, egy projekt esetében kizárásos módszerrel hét lépcsőben eljuthatunk a gondolattól a megvalósításig: 1. az elgondolt, még nem közölt, kimondott, 2. a közölt, még nem elfogadott, meghallgatott, 3. az elfogadott, még nem megértett, megmagyarázott, 4. a megértett, még nem elfogadott, megszavazott, 5. az elfogadott, még nem megtartott, mindenki által megosztott, 6. a megtartott, még nem alkalmazott, felhasznált, 7. az alkalmazott, még nem mindig és mindenütt sikerrel gyakorolt (Becker 1999, 135). E hét lépcső bármelyik fokán a szociális energia felépülő folyamata megszakadhat, visszacsatolások, újraformálások, újrafogalmazások, involúciók, leépülések keletkezhetnek.

Mind a kommunikációnál, mind a cselekvésnél racionális, ésszerű, eltervezett elemek keverednek az irracionális, érzelmi, spontán elemekkel. Egymásból tisztán kiszűrni azokat lehetetlen és felesleges is - a szociális energiák belőlük táplálkoznak. A két következő alcím alatt a formula bizonyítására nem racionális példákat hozunk fel, hanem a feltételezett szociális energiát egyrészt egy nehezen meghatározható körülírással elemezzük, az emberi egzisztenciára nézve döntő absztrakt fogalmat (boldogság) vezetve be, másrészt az érzelmek szociológiájának bemutatásával járjuk körül. Mind a boldogság, mind az érzelmek nem vagy csak nehezen mérhető, matematizálható fogalmak, a pararacionális fogalomfajtákhoz sorolhatók.

### **A boldogságformula**

Az einsteini speciális relativitás-formulával szinte egy időben dolgozta ki Wilhelm Ostwald (1853-1932) a boldogságformuláját. A német természettudós nevét valószínűleg már csak kevesen ismerik, holott sok tekintetben a szinergetika és a biomatematika előfutárának tekinthető. Energetika-elméletét az élőkre, így az emberiségre, szorosabb értelemben tehát a társadalomra, vagyis a szociális rendszerekre is alkalmazza, kronobiológiája fizikális alapon nyugszik. A kronobiológia az élő rendszerekben egy úgynevezett „kémiaórát” fedez fel. Minden biokémiai folyamat megtalálja egyéni időmértékét. Nem elhibázott Ostwald munkásságát Luhmannal összehasonlítani. Rendszerelméleti alapfelfogásuk azonos: az élő, operatíván zárt rendszerek energetikailag nyitottak. Ostwald boldogságelmélete sok hasonlóságot mutat fel a magyar származású amerikai Csikszentmihályi Mihály flow-tézisével, energetikai imperativusa („ne pazarold energiádat, élj vele, használd fel”) Heinz von Forster konstruktivista etikai imperativusához („cselekedj úgy, hogy lehetőségeid növekedjenek”) áll közel. Ostwald a boldogságot rendtudományi (Ordnungswissenschaft), valamint fiziológiai és energetikai szempontból közelíti meg. Nagyon egyszerű boldogságformulát állít fel:  $B = (A - A_e) \cdot (A_t + E)$ . A boldogság (B) tehát egyenlő az akarati (A) ténykedésekből az akarat elleni ( $A_e$ ) ténykedéseket levonó tényező (amely a tudatos akarati energiafelhasználás), és az idetartozó érzelmek ( $A_t + E$ ) tényezőjének szorzatával. Kortársa, a bécsi fizikus, Boltzmann, kritizálta az energetikus boldogság elméletét. Szerinte az energia tiszta fizikai fogalom, s a társadalomtudomány számára lefordíthatatlan, az összefüggések mérhetősége nincs megadva, a pszichikai energia mint bizonyosfajta akarat inkább csak kiváltó ágens, mint a fizikai energia ekvivalense. Az akarat intenzitását - mert csak ez azonosítható a boldogságérzettel - nem lehet az energia-változás kvantitatív oldalán megfigyelni. Boltzmann mint a statisztikai atommechanika képviselője állította, hogy saját koncepciója mindenféle „energetikai spekulációkat” (Boltzmann, 1896) meghalad. A szociális energia problémája nemcsak a fizikusoknál, hanem a szociológusoknál sem talált jó fogadtatásra. Max Weber szkeptikusan nyilatkozott az energetikus szociológiáról: az energetikai fogalmak túl távol vannak a társadalomtudományoktól. Ostwald tudományklasszifikációja túlhaladott. A rendtudományokra (logika, matematika) felépülő energetikai tudományok (fizika, kémia) végül a piramis csúcsán a kultúrtudományok a Comte-féle „három stádium” törvény modernebb változata Weber szerint, és ez nem felel meg a modern tudományfilozófia elképzeléseinek (Weber, 1922). Ostwald szerint fiatal korban a „hősies boldogságot” keressük, míg az öregkorban megelégszünk az úgynevezett „filiszterboldogsággal”. Közhelynek tetszhet az a megállapítása, hogy sokan a boldogsághoz vezető eszközöket (például a pénzt) már boldogságnak tartják (Niedersen, 1991).

## Az érzelmek szociológiája

A Bielefeldben szerkesztett „Soziale Systeme” különszámot szentelt az érzelmek szociológiájának. Ezt úgy is értelmezhetjük, mint a tudástársadalom-elméletek indirekt kritikáját és egy első kísérletet arra, hogy az érzelmeket luhmanni, rendszerelméleti szempontból megvizsgáljuk. De arra is gondolhatunk, hogy a tudásenergia túlhangsúlyozása az emocionális energia elhanyagolására vezet, s a kettő között meg kell találni az egyensúlyt. A bevezető tanulmányban Dirk Baecker felteszi a kérdést: mi az érzelem és mire szolgál? (Baecker 2004). Sem inter-, sem transzdiszciplináris síkon nincs még konszenzus arról, hogy mi pontosan egy emóció, s hogy van-e egyáltalán kollektív érzelem. Mindez hozzájárul a konfúzióhoz. Nemcsak az affektív állapotról és annak a gondolkodásra és a viselkedésre tett hatásáról való tudásunk hiányzik, hanem megfelelő tudományos nyelvünk sincs hozzá. Egyelőre marad az a tény, hogy mindig akkor beszélünk érzelmekről, amikor a feszültség növekedik, s akkor (ön)tudatról, amikor a feszültség csökken (energianövekedés vagy -csökkenés). „Az érzelmek kommunikációjának - azáltal, hogy az érzelmek sem intellektuálisan, sem emocionálisan nem állapíthatók meg - lehetősége van arra, hogy bizonytalan, nem jelenthető észleléseket generáljon, ami más esetben nem lenne lehetséges, mert kudarcba fulladnánk ama kérdés (rákérdezés) megválaszolásánál, hogy miről is van szó. S aki ezt tudja, lehetőség szerint nem érzi többé” (Baecker, 2004, 19). Michel Foucault analízisében arról van szó, hogy a pozitív tudattalan tudást egy olyan síkon fedje fel, amely, bár a tudósok tudatából hiányzik, mégis a tudományos diskurzus része lehet (episteme) (Foucault 1972).

Ami az érzelmeket illeti, Detlef Krause Luhmann lexikonja betekintést enged felfogásába. „Az érzelmek nem jelentenek meghatározhatatlan élménymínőséget. Az érzelmek leírják a pszichikai rendszerek önalkalmazkodását vagy azoknak a saját autopoiezisük problematikus igényeihez való belső alkalmazkodását. Egy immunfunkcióról van szó a pszichikai rendszeren belül a más módon nem feldolgozható elvárási csalódásokat és boldogságokat illetően.” (Krause 1996, 101.) „Az immunrendszer arra szolgál - mint rendszer a rendszerben -, hogy az aktuálisan fel nem dolgozható irritációkat felfogja, visszatartsa. Egy rendszer, immunrendszere segítségével, a »nem« közlésével védekezik a pillanatnyilag nem lehetséges »igenek« ellen. Ezalatt lényegében nem kognitívan operál. Ily módon hatnak az érzelmek, az emlékezet, »felejtési képessége« és a lelkiismeret, mint a pszichikai rendszerek immunrendszerei és a tiltakozás, elutasítás vagy a jog rendszere a szociális rendszerek keretében. Az immunrendszerek hozzájárulnak a rendszerproblémák megoldásához, amennyiben a problémamegoldásokat megkönnyítik.” (Krause 1996, 108.)

A különszám gerincét Luc Ciompi tanulmánya alkotja. Ciompi az érzelmek szociológiája terén számottevő kutatásokat végzett. Luhmann érzelmfelfogásánál vakfoltot lát, s ezt kritizálja (Ciompi 2004). Munkája összehasonlítható Heller Ágnes érzelmelméletével (Heller 1981). Luhmann emóció alatt csaknem mindig individuális, egyéni zavaró jelenséget ért, amely alapvetően nem a szociológia tárgyát jelenti. Ez a látásmód kerül szembe a fraktális affektuslogika koncepciójával, amely az affektusokat mint célirányos energetikai állapotokat fogja fel, evolúciós eredettel. Ezek az állapotok - írja - specifikus viselkedési tendenciákhoz és kogníciókhoz vannak kapcsolva - hála többek között az emocionális „ragályosság” jelenségének -, s különféle szociális síkokon terjednek el (Ciompi 1997, 21). Az emocionális „megfertőzés” az affektuslogika szempontjából azt jelenti, hogy az érzés és a gondolkodás, illetve az emóció és a kogníció, az affektivitás és a logika minden pszichikai teljesítményben elválaszthatatlanul együtt hat.

Az affektuslogika fogalma az affektivitás logikus komponense, s minden logikának van affektív komponense. A káoszelméletből ismert fraktalitás kijelenti a kölcsönös egymásra hatás hasonlóságát az emóció és a kogníció között bármilyen egyéni vagy kollektív síkon. Az

affektusok átfogó pszichofizikai meghatározások, állapotok, változó minőséggel, időtartammal és tudatközelséggel. Alapérzelmek: érdeklődés, kíváncsiság, stimuluséhség, félelem, düh, béke, gyász és az ezekhez passzoló viselkedési tendenciák, mint például a környezet kikutatása, annak elhagyása, elzárkózás, menekülés, támadás, szociális kapcsolatok kötése és feloldása. A mindennapi életben nem úgy választjuk el az érzelmeket és a gondolkozást, ahogyan azt az analízis megkövetelné. Egy időben következnek be, s egymást kölcsönösen befolyásolják, miként ezt Luc Ciompi fáradhatatlanul magyarázza affektuslogika-modelljében. Gondolkozni érzés nélkül irracionális, s érezni gondolkodás nélkül „szívtelen”. A homo sapiens mindig és mindig hasonló mértékben homo socialis is.

Egy másik megemlítendő, Manfred Wimmer tollából származó tanulmány az emóció és a kogníció interakcióit kutatja. Luhmann felfogását kiegészítve kijelenti, hogy „az affektus nem az egyéni ember tulajdonsága, hanem a kommunikáció egy általánosított médiuma. Ezenkívül interakció is, arra vonatkozva, hogy a szolidaritás tényezőit mozgósítsa, illetve ellenőrizze” (Wimmer, 2004, 155). A kultúrtudományokból ismert megosztás az apollói és a dionüszoszi életvitellel - az értelem- és az érzelemvilág szigorú elválasztásával - kapcsolatban tehát revízióra szorul.

Parsons már az 1930-as években felfigyelt az affektív kapcsolatok összeomlására a modern társadalomban. A család krízise, illetve válsága az egyre szaporodó válások miatt, a hagyományos szomszédság eltűnése a nagyvárosok anonimitásában - mindez jel volt arra nézve, hogy expresszív forradalom tanúi vagyunk. Parsons nemcsak a tradicionális érzelmi formák eltűnését regisztrálta, hanem az újabb általános formák kialakulására is utalt: a fiatalok partneri viszonyára, a szociális kötelezettségnek az elektronikus média által is fejlesztett tényére és egyéb pozitívnak értékelhető változásokra.

### **Fény, anyag és energia**

A fény és az anyag epochális találkozását Einstein az általános relativitáselméletben bizonyította. Ez a találkozás azonban nemcsak a térgörbületnél, az égitesteknél figyelhető meg, hanem a biológiában is. Az élő növényi, állati és emberi organizmusok felhasználják a fényt. Kivételt jelentenek a még alig kutatott mélytengeri élőlények. A nap fénye nem jut el kétszáz méteres mélységen túl az ott élő halakhoz és vízi állatokhoz. A növényeknél a fotoszintézis az elsőrangú tényező a növekedésükben és a táplálkozásukban. Hasonló jelenséget lát a bio-fotonika az embernél is. Talán nem teljesen a fantáziához tartozik, hogy a fény táplálja az embert. A bulvárlapok időnként szenzációként írnak az emberekről, akik nem vesznek magukhoz szilárd táplálékot, s állítják, hogy a napfényből élnek. Ismert bizonyos fakírok esete Indiából, akik bizonyítottan nem táplálkoznak, tudunk európai misztikusokról: Neumann Terézről (1898-1962), aki több mint harminchat évig csak egy ostyát evett naponta, szentekről: Flüeli Nicolausról (1417-1487), aki húsz éven keresztül nem étkezett stb. Egy braunschweigi kémikus, Manfred Werner, 2001-ben felfüggesztette táplálkozását, s azóta csak a fény energiáját és a folyadékot veszi igénybe (Bild 2005. 5. 7., 9). Werner nem talál logikus magyarázatot, s azt hiszi, hogy a fényenergia és az anyag az emberi testben egymásra hat. Klinikai vizsgálatnak vetette alá magát, de minden testműködése teljesen normális volt.

Fritz Albert Popp kvantumfizikus, a neussi Nemzetközi Biofizikai Intézet vezetője a Geo című folyóiratnak adott interjújában kijelenti: „Azt gondolom, az élet tulajdonképpen információhordozója a fény. A fény a sejtekben és a sejtek között nagy információcserét okoz. Egy sejtben legalább százezer kémiai reakció megy végbe másodpercenként, s ezt a megfelelő időben és a megfelelő helyen kell irányítani. A biofotonika alkalmazása különösen számot-



tevő szerepű lesz az orvostudományban (fényterápia), nem magában, hanem az elektromagnetikus térben is. Tudjuk, hogy az infravörös technika kimutatja az akupunktúrás gyógykezelés vonalait. Ez azt jelenti, hogy nem materiális szabályozásról van szó az emberi testben. A biofotonok léteznek és kihatnak az elektromagnetikus sugárzásban az emberi testre.” (Geo 2005, 144-146.) A táplálék és a napfény hozza létre a biofotonokat. Az élőlények energiafelvételre nyitott rendszerek, amelyek fotonokat sugároznak ki. Az oxigén felhasználásával azt mondhatjuk, hogy az emberi test nemcsak állandóan ég, hanem világít is. Popp feltételezi, hogy a biofotonok az öröklést szolgáló DNS-molekulákat is befolyásolják. A bioszociológia feladata volna, hogy a biofotonika felismeréseit átültesse a szociológiába.

Ha az univerzum fényenergiával van átszőve, behálózva, akkor analógiaként ugyanezt mondhatjuk a világtársadalomról. A fény energiája a rendszerelméleti szociológiában a szimbiotikus mechanizmusok megmagyarázásával válik érthetővé. A szimbiotikus mechanizmusokat (a testiségre utalva) szimbolikus, tehát kommunikációt serkentő mechanizmusra kell átalakítani. Luhmann példája erre a testi erő (és erőszak) alkalmazása. A szimbiotikus mechanizmusok az organikus képességeket alakítják át szociálissá. Ez a szakkifejezés azokra a médiumokra vonatkozik, amelyek segítségével az értelmes rendszer megállapítja, hogy milyen kapcsolatban állnak organikus részei vagy az egész szervezete a működését közvetítő médiumokkal, pontosabban a szimbolikusan generalizált kommunikációs médiumokkal. „A fizikai erőszak hatványozottan kapcsolatban állhat a hatalommal, a szükségletek kielégítése a pénzzel, az észlelés az igazsággal, a szexualitás a szerelemmel. A szimbiotikus mechanizmusok a szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok szükségszerű korrelátumai, s bizonyos szempontból azok működését univerzálisan lehetővé teszik.” (Krause 1996, 160.)

Több szociológusnál felmerül a természeti erők, a fizikális energiák szociologizálása. Példaként említenénk Rudolf Stichweht, aki mint a luhmanni szociológia elkötelezettje, egyik dolgozatában a víz szociológiájának lehetőségére céloz. Egy szélesebb kontextusban társadalomökológiáról, illetve a szociális rendszerek ökológiájáról tesz említést, s bizonyítva látja „a szociális rendszereknek a természeti környezettől való tartós kauzális függőségét” (Stichweh 1998, 347). Ugyanúgy lehetséges volna a levegő, a fény és egyéb vitális fontosságú elemek szociológiájáról beszélni. Egy ilyen típusú transzdiszciplináris szociológia, a geo- és a bioszociológia vonzásterében az elméleti, fizikális szociológia komponenseit, az einsteini szempontokat is figyelembe venné.

A szociális tehát rejtetten része a szimbiózisnak. Kérdés, hogy e helyütt nem vethető-e fel a protoszocialitás problémája. A társadalomfejlődés kezdetén a természet fizikális energiáinak (például a fénynek) a szimbiotikus mechanizmusok segítségével egy összsocialitásba való átfordításával - amely még félig tudatosan, félig irracionálisan (mágia, sámánizmus stb.) mehetett végbe - megteremtődtek a szimbolikus kommunikációs mechanizmusok és médiumok, amelyek az ősközösségi szocialitást jelképezték. Az ember biológiai programjában, úgy látszik, bizonyos predesztináció eleve adott a későbbi kommunikatív szociálisra, amely kétségtelenül a nyelvvel kezdődik.

### **Kommunikáció és nyelv**

Ha a kommunikációt verbális és nem verbális tényezőkre redukáljuk, s a verbális oldalt mint megjelöltet vesszük szemügyre, akkor elmondható, hogy a társadalom a verbális kommunikációk összessége. Konkrét formában ez a nyelv - a beszélt és az írott nyelv - problémáját jelenti. Noam Chomsky szociolingvisztikai művei - különösen a lingvisztikai univerzálék tézise (1977) - arra utalnak, hogy a társadalom és a nyelv közé egyenlőségjelet tehetünk. Nem

a munka, hanem a nyelv alkotja a társadalmat. A nyelv kérdése: maga a társadalom a kommunikáció és a cselekvés (speech act: beszéd-cselekvés) ötvözete, vagyis a nyelv által megy végbe a társadalmi valóság konstruálása. A társadalmi mindig egyúttal nyelvi is. „Egy parányi genetikai változás a DNS-ben lehetővé tette az emberiség számára, hogy a nyelv kifejlődjék. Ezáltal képesek vagyunk arra, hogy az egyik generáció az információkat és szerzett tapasztalásokat beszélt vagy írott formában a másinak továbbadja. Több mint hárommilliárd évig tartott az ember evolúciója. Az utolsó tízezer évben kifejlesztettük az írott beszédet, amely bennünket a barlanglakó stádiumból odáig vezetett, ahol már az univerzum végleges elméletét keresni tudjuk” (Hawking, 2005, 132).

A luhmanni rendszerelmélet a nyelvet nem mint rendszert definiálja. A nyelvi realitás alkalmazása a megfigyelhetőségében rejlik mindenütt, ahol emberek élnek. Az emberi nyelv a kommunikáció lehetőségét az egyszerű észlelésen túl megfigyeltekre is kiszélesítette, ezáltal a társadalmi evolúció kísérő- és serkentőjelensége lett. Az írás a terjesztő média segítségével (kezdve a könyvnyomtatással) eléri és túlhaladja a kommunikatív elérhetőség határait. Lehetővé teszi a pszichikai és szociális rendszerek differenciálódását. „A nyelv médium, a tudat és a kommunikáció formáit alkotja, s lehetővé teszi a pszichikai és szociális rendszerek strukturális kapcsolódását” (Krause, 1996, 57). A nyelv az értékduáljával, az igen-nem megkülönböztetéssel a legjobb példa a két rendszer között fennálló strukturális kapcsolatra. A nyelv, a beszéd mindig kommunikatív szándékkal megy végbe, s ezáltal ösztönzi a további kommunikációt. A nyelvben a médium (az elemek laza kapcsolata: a szavak) és a forma (az elemek szoros kapcsolódása: a mondatok) egyaránt előfordul. „A nyelvet úgy kell értelmezni, mint jelek laza kapcsolódásának összefüggését, amely megengedi a szoros kapcsolódást, vagyis a mondatok formálását” (Gripp-Hagelstange 1995, 74).

A pszicholingvisztika vagy etnolingvisztika egyrészt a psziché szerepét a nyelvi folyamatban, másrészt az etnikai hovatartozás fontosságát hangsúlyozza. A gondolkodás belső beszéd. A nyelv és a kultúra összefüggéseinek vizsgálata az etnológusok és a nyelvtudósok együttműködését tételezi fel. Ha a nyelvek azok gondolkozásmódját befolyásolják, akik az adott nyelvet beszélik - ez lenne a nyelvi relativitás tézise -, akkor nem reménykedhetünk egy univerzális világnyelvben. Gyakorlatilag ez azt jelentené, hogyha például az angol világnyelv lenne (már ha nem az), akkor mindenkinek, aki azt beszéli, angolul kellene gondolkoznia; még radikálisabban fogalmazva: az amerikai mentalitást a világon mindenütt kritika nélkül átvinnék.

A neurolingvisztika kétségtelenül a modern nyelvészet egyik legérdekesebb elmélete, s itt találjuk az einsteini szociológia, a relativitás gondolatának legmeggyőzőbb vonulatát. De megtaláljuk a kapcsolatot a konstruktivizmus elméletével is. „A kérdés itt az, hogy mi történik az emberi agyban a nyelvhez kötött folyamatokban, a nyelvtanulástól kezdve a nyelv használatának különböző lehetőségéig. Mi történik a központi idegrendszerben a beszédnél és a meghallgatásnál, hogyan őrződik meg egy nyelvi jelrendszer és annak nyelvtana és az hogyan áll a rendelkezésünkre?” (Gipper 1978, 229.) Az agyban levő nyelvközpontot, hála a neurochirurgikus beavatkozásoknak, már régen lokalizáltuk. A nyelvstruktúrák tárolását kutatjuk, s keressük azt a nyelvre és az emlékezetre vonatkozó esetleges biokémiai formulát, amely megválaszolná azt a kérdésünket, hogy az anyagi hogyan vált át szellemi energiává. Amint látjuk, itt is feltehetjük a szimbiotikus mechanizmus kérdését.

A rendszerelmélet állítja, hogy a nyelv a szociális valóságot konstruálja. Maturana (1982) neuorobiológus kijelenti, hogy minden emberi tevékenység (Tun) a nyelvben történik. Minden cselekvés a nyelvben egy világot idéz elő, amely a másikkal (a másik emberi nyelv-cselekvéssel) koegzisztál, s megteremti azt, ami általánosan emberi. A nyelv a kommunikáció keretében történik, és csak akkor releváns, ha kommunikációs kontextusban működik.

A nyelv feltételezi, hogy megértsük a szavak jelentését. Paolo Freire számára az írott szó igazi jelentése az az erő, amely meg tudja változtatni a világot. (1974). Freire különböző alfabetizációs projekteken vett részt Brazíliában és Afrikában földtulajdon nélküli mezőgazdasági munkásokkal, akik kicsiny kunyhókban laktak, s a nagybirtokosok szolgálatában álltak. Ha a nincstelen földmunkás például a ház szót megtanulja leírni és elolvasni, felismeri a különbséget kicsiny kunyhója és a nagybirtokos haciendája között. Az ilyen értelmű alfabetizálás által ezeknél az embereknél kialakul a felszabadító öntudat. Ezáltal fedezték fel az uralkodó osztálytól való szociális és szellemi függőségüket. Azelőtt mint írástudatlanok függőségi állapotukat normálisnak találták, mert a kizsákmányolók, a nagybirtokosok mentalitása az elnyomottak, a földmunkások mentalitásában, gondolataiban reprodukálódott. Ezt a függőséget, ezt a magától értődést, ezt a fatalizmust át kell törni. Ez csak akkor lehetséges, ha az alfabetizálás egy időben azt is jelenti, hogy szervezetbe tömörüljenek és konkrét akciókkal megváltoztassák helyzetüket. Freire egyértelműen marxista gondolatmenetétől eltekintve elmondható, hogy gondolatai megerősítik a nyelv relativitását. A nyelv, a szavak, a mondatok értelmezése relatív, mert a megfigyelőtől függ, s nincs a szociális realitástól független megfigyelő, miként a fizikális realitásban sincs független megfigyelő.

El lehet képzelni egy regionalizált posztglobális világot, amely megtartja az angol világnyelvet a globális megérthetőség és a kommunikáció számára, ugyanakkor a regionális nyelveket sem nyomja el. A regionális kétnyelvűség - amelyet európai országok gyakorolnak - esélyt nyújt a világ többi nyelveinek a globális angol mellett, hogy a szocioregionális kommunikációban médiumként működjenek. A pozitívan megélt két- vagy többnyelvűség, amely nem gazdasági, politikai és kulturális kényszerítés folytán létezik, nem mutat fel kizsákmányoló, imperialista hátteret, s biztos megoldás a regionális és a globális nyelvi képességek kifejlesztésére és a szótlanúság, némaság (Sprachlosigkeit) harcára.

### **Tér és téridő**

A tér klasszikus fizikai meghatározásától a modern fizika téridő-konceptiójáig nagyon sok elméleti meggondolásnak és gyakorlati kísérletnek kellett történnie. A szociológiában a tér fogalma akkoriban még elhanyagolt terület volt, csak az utolsó húsz évben beszélhetünk modern térszociológiáról, s valószínű, hogy amíg eljutunk az einsteini téridő-fogalom szociológiai lefordításáig, még nagyon sok elméleti munkát kell a szociológusoknak elvégezniük.

A térszociológia legújabb elméleti kutatási eredményeire most nem térünk ki. Egy készülő tanulmányban ezt a témát alaposan fogjuk tárgyalni, magyar forrásokat is felhasználva (Farkas, Nemes-Nagy). Egy rövid állítást talál erről az olvasó „A luhmanni életmű panorámája” című könyvben (Bangó, 2004, 109-112). „A klasszikus felfogásban, amely a kantianus filozófia gondolati platformját jelentette, tér, idő és anyag egymástól el van választva. A térnek három dimenziója van, s az euklideszi geometria axiómáinak felel meg. Struktúrája egyszer s mindenkorra meg van állapítva. Ebben a térben mozognak a materiális testek a klasszikus mechanika törvényei szerint, amelyeket Isten teremtett, s Newton 1687-ben felfedezett. Az idő a testek mozgásától és a tér struktúrájától független nagyság” (Fischer 2004, 149).

A tér a fizikai helyzet rendi kerete. A fizika számára a helyzet és az állapot közötti megkülönböztetés fontos. A térfelfogás Arisztotelész óta sokat fejlődött: az ő nézete szerint az örökös univerzum a kozmoszból kívülről befelé, a Föld felé sodródik. René Descartes, majd Isac Newton az abszolút tér fogalmával foglalkozott. A tér nyitott lett, s belülről kifelé terjed. Einstein felfedezte a vákuumsebességet, amely a fény sebességével egyenlő. Ez a homogén,

elrendezett világból a részlegesen rendezett világba való átmenetet jelenti. A tér nem abszolút - az idő és a tér relatív. 1908-ban Minkowski megadta a speciális relativitáselmélet végleges matematikai alakját, amennyiben az időt mint negyedik koordinátát a háromdimenziós térhez hozzáfűzte. „A négydimenziós téridőt Minkowski-világnak hívják” (Sturm 2003, 237). A gravitáció a téridő görbületének a tömeg általi kihatása. A tér tehát rendkerete a fizikai állapotnak, amelyhez hozzájárul az idő is.

A fenti tömondatok a modern fizika komplexitásának redukálásai, s arra szolgálnak, hogy az einsteini szociológiának pozitív impulzusokat adjanak. Nem az einsteini fogalmak szolgálai átvételéről van szó, hanem azok szociológiai értelmezéséről. A szociális (szociológiai) téridő-fogalom például logikusan a szociális tér és a szociális idő kombinálása. Egy találkozásnál hely és idő van megállapítva. A teret a hely, az időt pedig a az időpont absztrakciójaként kell felfogni. Ez elvben társadalmi időtér. A legegyszerűbben a találkozás fogalmával világíthatjuk meg: a találkozáshoz egy időpontot és egy helyet kell megjelölni. Ez a mindennapi életben is fontos - a mobiltelefonálók első kérdése: hol vagy? -, s elméletileg, absztrahálva sem állíthatjuk, hogy a modern világtársadalom atopikus (Willke, 2001), mondván, hogy a modern kommunikációs technika, az internet a fizikai jelenlétet feleslegessé teszi. A világpolitikában és a világgazdaságban is fontosak a személyes találkozók, a hely szimbolikus, és reális jelentősége sem csökken. „A szociális idő alatt egy, a csoportban, családban, közösségben, mint annak tagja (member) eltöltött, átélt és együtt formált, a kapcsolatok intenzitása által kialakított „reális” időt értjük” (Bangó 1995, 58). A szociális tér ugyancsak egyik (nem rendszerelméleti) definíciója (Löw, 2001) úgy tekinti a szociális teret, mint az élőlények és szociális javak bizonyos helyeken való relációs elrendeződését. A hely és az idő racionális koordinálása teszi lehetővé a kommunikációt. A találkozások pontosságától függ a cselekvések végrehajtása.

Szociális tér alatt mi nem az arisztotelészi, euklideszi és newtoni abszolút térelképzelés társadalmasítását értjük, hanem az einsteini relatív tér fogalmának a társadalomban való alkalmazását. Még pontosabban fogalmazva: egy posztmodern és posztglobális (szocioregionális) társadalomban idő-tér kontinuumról kell beszélnünk (Naber, 1992), vagyis négy dimenzióról, ahol a reális és a virtuális (internet, cyberspace) terek szociálissá alakulnak. A szociális tér konstrukció, s milyensége függ a konstruáló kommunikációktól.

A globális társadalomban a szociális idő és tér - csakúgy, mint a piac - szintén a deregulálás jelenségének van alávetve. Az emberi szolidaritások átadják helyüket a laza kötődéseknek, a téridő flexibilis, kockázatos és „folyékony”. A szociális téridő általában a szocialitás célját is értelmezi, de a szociális háló fekete lyukai megkérdőjelezi a stabilitást, a biztonság és a bizalom szociális értékeinek érvényességét. A flexibilis ember a kiszámíthatatlan rizikók világában él, sodródik az új kapitalizmusban, a munka, a termelés világában, a karrier által elért biztos állásból „job” és projekt lesz. Flexibilis specializáció az új jelszó. „A kép és az információ flexibilis kultúrájában a megbízhatóság és a kiszámíthatóság nem lép előtérbe” (Sennett 2000, 145). Barry Wellman nem osztja ezt a pesszimista véleményt. Ő több évtizeden keresztül végzett társadalmi kapcsolatháló-elemzéseinek eredményeire támaszkodva érvel a személyes hálózati közösség fogalmának bevezetése mellett (Wellman 1999, idézi Vályi).

Az emberi „multiverzum” a kapcsolatok és a téridő kommunikációi által van fémjelvezve. Luhmann radikális kijelentése - a társadalom egyenlő a kommunikációval - mint rendszerelméleti szociológiai konstans működik. Ezt a tényt sejtí meg más fogalmazásban Barry Wellman, miként erre Vályi Gábor rámutat: „E megközelítés a közös lokalitás helyett a közösség tagjai közötti kölcsönös segélynyújtásban látja a közösséget konstituáló tényezőt, s

így lehetőséget nyújt a közösségi interakció megfigyelésére akkor is, amikor az nem észlelhető a hagyományos, helyileg fókuszált módszertan optikájával” (Vályi 2004, 51).

A szociális téridő egyik érdekes neologizmusát olvashatjuk Michail Bachtimnál, aki ezt ugyan irodalmi kontextusban említi (1989), de véleményünk szerint alkalmazható szociális dimenziókban is. Nem lenne érdektelen kikutatni, hogy a téridőben (általa chronotoposnak nevezett fogalomban) hogyan mutatkozik meg a luhmanni rendszerelméleti és az einsteini relativista elgondolás.

A szociális, szociológiai téridő témáját érintve fel kell tennünk néhány kérdést, nemcsak az elméleti fizikusnak, hanem a szociológusnak is, amelyekre választ még senki sem adott. Létezik-e tér vagy idő a tömegtől függetlenül? Szociológiailag létezik-e kommunikáció és cselekvés emberek tömege nélkül? Létezik-e vajon idő és tér tömeg és energia nélkül? Szociológiailag elképzelhetünk-e szociális teret és szociális időt anélkül, hogy az emberek sokasága és a kommunikációk végtelensége ne legyen jelen?

Az asztrofizika fejlődése újabb elméletekkel lep meg bennünket. Jelenleg elképzelhető egy nyitott, negatív görbületű, a végtelenségbe kiterjedő világmindenség, illetve egy zárt, de határ nélkül lüktető világűr. Edward Witten pusztán matematikai alapokon kidolgozta a húr-elméletet, mely szerint az univerzum nem pontformájú elementáris részekből, hanem vibráló „szálakból” áll. A jelenlegi stringteoretikusok tíz-tizenegy dimenzióról beszélnek, de bizonyítani még nem tudják. A modern fizika problémája, a gravitáció, máig megoldatlan kérdéskör, s a fizikusok továbbra is megkísérlik a mikrokozmosz kvantummechanikát és a makrokozmosz relativitáselméletet közös nevezőre hozni. A szociológiában az individuum mikrokozmosza a társadalom makrokozmoszával egyesítve meg hozza-e a megoldást az emberi cselekvés kiszámíthatatlanságának rejtélyeire?

Léteznek-e parallel univerzumok teljesen más geometriai struktúrákkal és más törvényekkel? Az emberiség funkcionálisan differenciált társadalmából kiesett, kizárt embertömegek („testek” biomasszája) más szociális fizika törvényeinek engedelmeskednek-e? Léteznek-e parallel társadalmak, földön kívüli, galaktikus vagy virtuális tulajdonságokkal?

### **A világtársadalom szociológiai formulája**

Egyszer talán sikerül majd valakinek a kvantumelméletet és a relativitáselméletet egyesíteni, s megkapjuk a végleges választ arra, hogy mi az idő, mi a tér és mi a nehézségi erő. Az általános relativitáselméletben a tér és az idő nem változtathatatlan színpad, amelyen a dolgok történnek, hanem két olyan változó, amely a körülötte folyó eseményektől függ. A relativitáselmélet a newtoni gravitációs elméletet teljesen új megvilágításba helyezi. A Föld és a Hold nem vonzza egymást, helyette inkább a téridőben a legrövidebb úton mozog. A szociológiában is revideálni kell a társadalom színpadáról, a szociális szerepjátszásról, a színész-közönség dichotómiáról alkotott goffmanni elképzelést.

A világformula, amely a fizikában és a biológiában (főleg a genetikai forradalom után) egyre jobban a kutatás tárgyává válik, a szociológiában a világtársadalom formulájaként jelenik meg. A szociológusok a társadalom létét számos formulához hasonlítható elképzelésekkel próbálták már megmagyarázni. Durkheim, Marx, Weber és utoljára Talcott Parsons társadalomdefiníciói részben ideológiai programok, részben absztrahált formulák voltak. Niklas Luhmann befejezetlen világtársadalom-elmélete, a kommunikáció mindenhatósága (minden emberire való vonatkoztatása) közel járt a világformula kialakításához, legalábbis szociális rendszerelméletének keretei között. Az ember és társadalma közötti diszkrepanciát azonban

nem sikerült eliminálni. A társadalom realitását és relativitását a konstruktivisták még nem számították ki, ezért nem is volt lehetséges azt matematikai formulába beszorítani.

A modern szociológiában Parsonsszal indult meg a társadalomformula keresése. Beszélhetnénk nagy és kis társadalomformuláról. Parsons AGIL-sémája (a Harvard-torony) és Merton norma-konformitásokat gyakorló embere (cél-eszköz variánsok) a nagy formulákhoz tartoznak. Ugyancsak Merton beszél a középtávú vagy kisebb társadalomformulákról (ideértendő az újabb időkben Pierre Bourdieu társadalmitőke-elméletét és annak tovább vitt változatait). Egy ilyen változatról ír Vályi Gábor: „A hálózati tőke a társadalmi tőke olyan formája, mely az egyént személyes kapcsolatainak keresztül juttatja segítséghez, illetve erőforrásokhoz. A barátokhoz, rokonokhoz, szomszédokhoz vagy munkatársakhoz fűződő, kölcsönös segítségre épülő kapcsolatok társaságot, közönséget, (anyagi vagy érzelmi) segítséget és támogatást, információt, a csoporthoz tartozás, illetve a megbecsültség érzését nyújthatják.” (Vályi 2004, 49 hivatkozik Wellman - Frank (2001) könyvére.) A világ(-társadalom) tehát úgy jelenik meg, mint események (emberek, csoportok) komplikált szövete, hálózata, amelyben a különféle kapcsolatok váltakoznak vagy egybeesnek, vagy kombinációkat hoznak létre, s ezáltal egész szövevényét meghatározzák.

Gedeon Péter a társadalmi evolúció szemszögéből vizsgálja a szociológiai világtársadalom formulájának összetevőit. „A haladás eszméje a tradicionális-modern társadalom dichotómiáját állítja a középpontba” (Gedeon 2004, 19). A modern szociológia két nagy áramlata, a habermasi (husserli) életvilág-elmélet és a luhmanni szociális rendszerelmélet bizonyos szempontból tükrözi ezt a dichotómiát. Nem úgy, hogy a habermasi elmélet tradicionális irányzat lenne, bár az életvilág-elmélet egyrészt a weberi Handlungssoziologie hagyományaira támaszkodik, másrészt a frankfurti iskola tanaira. Luhmann rendszerelméletében is ott rejtőzködik a tradicionalitás - hiszen a rendszerelmélet gyökerei még a görög filozófia humuszába kapaszkodnak -, ugyanakkor a konstruktivista irányzat is megjelenik elméletében. Gedeon mondatának mi azt a - reméljük, nem belekényszerített - értelmezést adnánk, hogy egy világtársadalmat magyarázó formula, amely a haladást jelzi, szükségszerűen dichotomikus, ellentmondásokkal teli, azokból táplálkozik, rejtett dialektikával szintézisre törekszik, majd újra feloldódik a mindig változó szociális realitás nyomására. A rendszerelmélet az életvilág-elmélettel szintetizálva arra kényszerít bennünket, hogy a társadalmat ne mint emberek sokaságát szemléljük, hanem mint komplex kommunikatív kapcsolathálót az egyesült egész különböző részei között. Hogy mindezért milyen árat kell fizetni, azt Gedeon következő idézete példázza: „A haladás evolucionista felfogásának integrálnia kell a haladás áráként jelentkező problémák tárgyalását is. Ilyen értelmezést enged meg Habermas társadalomelmélete. A rendszer és életvilág fogalmi megkülönböztetése alapján a modernitáshoz vezető társadalmi evolúció értelmezhető úgy, mint a rendszer és életvilág szétválása, a rendszerek kialakulása és az életvilág racionalizálódása. Ebben az elméleti keretben tematizálható a haladásért fizetett ár, amely az életvilág kolonizációjában érhető tetten” (Gedeon 2004, 20). Ha Gedeon megállapítását az einsteini szociológia szemszögéből vizsgáljuk, azt is mondhatjuk, hogy ez a kolonizáció relatív, vagyis az életvilág is kolonizálja a rendszert. Hartmut Esser már megkísérelte a habermasi életvilág és a luhmanni rendszer egymással való kibékítését, szintézisét, s ezzel olyan új társadalmi realitásra mutatott rá, amely relativizálja a habermasi egyirányú kolonizációt. Esser burkolt szándéka egy új társadalmi formula keresése, amelyben a posztmodern elméletek otthonra találnak, s nem egymás kölcsönös kizárására törekednek, hanem a sokféleség egységére (Esser 2002). Pokol szerint a társadalmat úgy kellene felfogni, mint egyrészt a differenciált professzionális intézményrendszerek összességét, másrészt mint olyan területet, amelyen - milliárdnyi laikus kommunikációval telve - a mindennapi élet folyik (Pokol 2001). Ha a világtársadalom pluralitását elfogadjuk, akkor a társadalomról szóló tudomány, a szociológia terén sem tehetünk kivételt.

Befejezőként - miként a bevezetőben jeleztük - megkíséröljük megmagyarázni a világtársadalmat a speciális relativitás világhírű képletének egy másik értelmezésével. Nem fűzünk hozzá kommentárt, hiszen a formula, triviális egyszerűségével, magáért beszél. Hogy használható-e, lehet-e vitatkozni róla, azt az olvasóra bízunk:  $VT = \sum k + \sum cs$  (VT világtársadalom,  $\sum k$  kommunikációk összege,  $\sum cs$  cselekvések összege). A világtársadalom tehát egyenlő a kommunikációk összegéhez adott kommunikációkból következő cselekvések összegével.

### Záró gondolatok

A speciális relativitás formulájának százéves évfordulója történetesen egybeesett az új pápa megválasztásával. Ratzinger kardinális a konklávé megnyitásakor mondott prédikációjában ostromozta a relativizmus diktatúráját, amely nemcsak a tudományokban, hanem az etikában és a vallásban is fellelhető. A római katolikus egyház szerint a hit dolgában nem ismerhet relativizmust, főleg olyant nem, amely az „örök isteni igazságokat” felcseréli az egoista és individualista elképzelésekkel. A kinyilatkoztatott hitigazság nem egyéni, alkalmi megítélések dolga. A konstruktivizmus és a relativizmus a tudományokban megrendítette az örök igazságokba vetett hitet, a mindig érvényes törvényszerűségeket a fizikában, ahol némely tudós jelenleg a gravitáció univerzális érvényességét is kétségbe vonja. Az evolúció Jacques Monod szerint „véletlen és kiszámíthatatlan” (Monod 1975). A szociológiában a radikális konstruktivizmus posztmodern bizonytalanságokat hirdető elképzeléseit manapság már sokan készpénznek veszik, s nem riadnak vissza a szolipszizmus gyanújától sem. Einstein szerint „Isten nem vet kockát”, s ezzel tagadja az abszolút relativitást. A szociális relativitás gondolata a posztglobális társadalomban a sokféleség egységet alkotó energiájának nyit teret, de nem mondhat le olyan értékekről a pluralitás kedvéért, amelyek nélkül nem létezhet társadalom. Az emberi jogok, a szabadság, a szolidaritás és az egyenlőség posztulátuma a jövő társadalmában sem relativizálható. „Vannak egymagukban álló értékek, amelyek az ember lényegéből következnek, s ezért mindenki számára megtámadhatatlanok” (Ratzinger 2005, 31). A radikálisan relativista álláspontot a világtársadalomban kétségbe kell vonni, legalábbis az erkölcs területén. A szocialitás a kommunikáció és a cselekvés által kialakult társadalomban mindig morális is. Erkölcsi döntéseinkben az igazság mértékét kell alkalmazni, s nem a hasznosságot, mert ilyen relativista kontextusban az etika végső fokon nihilizmusba fullad.

A józan ész is azt követeli, hogy valamiféle állandónak kell lennie - nevezzük ezt abszolútnak vagy transzcendensnek. A radikális konstruktivisták (például Ernst von Glasersfeld) és a radikális posztmodernek (például Lyotard) ezt tagadják. A mérsékeltek (mint Baumann, Welsch és Luhmann) elismerik, hogy nem minden csak konstrukció és a megfigyelő elképzelése. A világ létezik - a társadalom realitás és nem csak relativitás.

Thomas Luckmann megkülönbözteti a transzcendencia három síkját (Luckmann 2005). A nagy transzcendencia a *conditio humana* univerzális jellegzetessége - ezt tárják szemünk elé a világvallások, amelyekben a létünket érintő nagy kérdésekre keressük a választ. A vallás Luckmann szerint nem az emberi evolúció átmeneti jelensége. A mindennapos tapasztalásban találjuk a transzcendencia másik két síkját. Az első a futólagos kis transzcendenciák, amelyeket számunkra a tér és az idő határoz meg, a futó örömök, a boldogságok, ugyanakkor a kis fájdalmak és betegségek is. Ezek valóban szubjektív konstruált momentumok is lehetnek. A közepes transzcendenciák szocialitásunkból és embertársaink másságának átéléséből adódnak. Ezek a nagy emberek, a művészek és a tudósok, a példaképek, például a fiataloknál a pop-énekesek csodálása, de lehet akár egy felemelő olvasmány is, egy megrázó művészeti élmény, amely életünket, jövőbeni viselkedésünket tartósan befolyásolhatja. Itt már csökken a konstrukció, s a posztmodern bizonytalanságokat, relativitásokat felváltja a közepes transz-

cendencia életenergiát kifejező szerepe. Az energia, amennyiben az emberek ezeket az élményeket kollektívan élik át, megsokszorozódik, s talán, életkortól függően, a hősies és a filiszterboldogság szűk ostwaldi leegyszerűsítését túlhaladva, a transzcendencia egy újabb dimenzióját szolgáltatja. Az álomban, az extázisban, az elmélkedésben és a nagy fájdalmakban, de főként a halállal szemben a mindennapi élet határaitra érkezünk, s itt már egyénileg tapasztalhatjuk meg a nagy transzcendenciát. A vallás a posztmodernben szubjektíve van definiálva, s nem külső megfigyelő által konstruált valóság. A szekularizáció folytán kialakul a vallás különleges történelmi formája, a privatizált szociális forma, amelyet a televízió, az új vallásos népszerűsítő irodalom terjeszt el. A transzcendencia stratégiaileg a nagyból a közepesbe és főleg a kis transzcendenciákba helyeződik át. A Parsonst parafrázáló luckmanni *conditio humana* nem lehet azonos a lyotardi *conditio postmodernával*. A világ és a társadalom egysége a megfigyelő számára részleteiben paradoxonnak tetszhet, de mind a világ, mind a társadalom létező (ontológiai) realitás, s nem csupán konstruált relativitás. A legmagasabb transzcendentalitás nem lehet csak konstrukció. Erre nem vonatkoztathatjuk Welsch kijelentését, mely szerint a paradoxia a modern idők ortodoxiája (Welsch 1999, 144).



## 9. A káoszelmélet alkalmazásáról a szociológiában

A káosz először is csak egy szó, egy szemantikai konstrukció. Etimológiailag azt jelezné, ami nem egy különböztetés eredménye, mert a káosz szinonim a semmivel vagy a leírhatatlan - tehát megkülönböztethetetlen - valamivel. Ez lenne az úgy nevezett „rég európai” (alt-europäische) felfogás. A káoszfogalom jelentőségét először a mitológiában, a kozmológiában, a filozófiában és a teológiában röviden felvillantjuk, aztán foglalkozunk közelebbről a modern szociológiai káoszfogalommal. A rendszerelmélet és a konstruktivizmus is állást foglalnak a témához bizonyos különböztetések alkalmazásával, melyek természetesen nem tudják a teljes problematikát kimeríteni. Végül felemlítünk egy alkalmazási területet a pszichoanalitikus szociális munkában.

### A mitológiai, filozófiai, kozmológiai és teológiai káoszfogalomról

A kozmosz - a primitív mitológiák tanítása szerint - a káosz közepén létezik. A világot megtámasztó pont az ember, a kozmosztól körülvéve, amelyet ismét a káosz vesz körül. „Az emberközpontú kozmosz egyike a legősibb archetípusoknak, amelyek a mitológiában megszülettek. Természetesen a káosz már előbb megvolt” (Bangó 1998/a, 32). Hesiodosz 700 évvel Krisztus előtt - teogóniája alapján - a káoszban először a határnélküli, tátongó ürességet látja, később egy teret alaktalan ösanyaggal és ez a káosz előzménye volt. Az éjszaka és a nappal (sötétség és világosság) - egy isteni teremő megkülönböztetés - egyenesen a káoszból születtek meg. A szociológiai káoszkutatás számára fontos gondolat nála a káosz egyenlővé tétele a halállal, másrészt a szegénységgel, háborúval és a túlélésért folytatott harccal (Hesiod 1991).

Ovidius szerint a káosz „rudis indigestaque moles”. Kezdet és vég, mélység, pokol, őspotencia, üres kozmikus hely, nyers alak nélküli tömeg, amely kizárólagosan rendezetlenségből és konfúzióból áll. Mindezekből alkotta meg a kozmosz teremője a létezés megállapodott formáit, az univerzum rendjét és harmóniáját. A kozmosz feltételezi a káoszt. „A primitív emberek számára a káoszt főleg a levegő és a víz jelentette” (Tokarev 1988, 129). Ez a kettő a négy alapelemből végtelennek és még rendezetlenebbeknek tündek, mint a másik kettő: a tűz és a föld. Ez utóbbiak valamilyen módon megfoghatók voltak, de az óceánok mélysége és kiterjedése, a levegő végtelensége tudták igazán csak a káoszt megjeleníteni. Víz és levegő a posztglobális társadalom számára is probléma - ahogyan tapasztaljuk -, és katasztrófákat tudnak okozni (áradások, cunamik, levegőszennyezés stb.) abban a világban, amelyben élünk.

A görög filozófiában a káoszt mint rendezetlen, alak nélküli a világ anyagának őállapotát tekintették, vagy mint űrt, amely az anyagi dolgok kialakulása előtt már ott volt. A mai filozófiai szóhasználatban a káosz fogalma a felismerhető rend távollétét, nem-előfordulását jelenti.

A középkori teológia elterjesztette azt a felfogást, amelyet ma kreációnizmusnak nevezünk. A teremés „ex nihilo” következett be - vagyis a teremés előtti rendezetlen, alak nélküli anyag létezését tagadták. Aquinói Szent Tamás elfogadja a káoszfogalom számára az arisztotelészi formulát: az üres teret. A világ teremése a semmiből történt. „Az újkorban, különösen az új-kori természettudományok felbukkanásával, nem hiszünk már a világ keletkezése előtti kaotikus állapotban. A természettörvények rendfűkcióval rendelkeznek. Csak szörványosan, különösen a spekulatív természetfilozófia terén, található még a káoszfogalom. A politikai elméletek keretében a káosz gyakran politikai rendezetlenség, az állami szankcionálás hiánya, regulálása és az állami tekintély hiánya” (Ulfig 1997, 68).

## **A szociológiai káoszfogalom**

A szociológiai káoszelmélet különbözik az eddig említett felfogásoktól és egy teljesen más jelentőséget tulajdonít neki. Nem foglal állást a filozófiai és teológiai kreacionizmussal kapcsolatban, kevésbé érdekli a modern kozmológia „ősrobbanás” elmélete, és tovább megy mint a politológiai káoszalképzés. A fogalmat mintegy elrejtve, anomia elnevezés alatt már Durkheim óta, vagyis az alapítása óta használja, és jelenleg a modern szociológiában a következő fogalmakkal dolgozik: elhajlás, peremcsoport, kirekesztés és a szociális rend bármilyen zavaró elemével. Ez a praktikus, empirikus oldal. Jelenleg érdekesebb számunkra a káoszfogalom elméleti megalapozása.

Lehetséges - és ez lenne az egyik lehetőség - a szociológiai káoszfogalmat pontosítani, konstruktivista és differencia-elméleti megkülönböztetésekkel operálni. A fő különbség természetesen a rend/rendnélküliség fogalompáros. A szociológia természetesen mindenek előtt a társadalmi rendre kérdez rá, amennyiben „kritikus rendtudomány”, és tulajdonképpen problémája „nem a bűnözés, hanem a jog, nem a faji megkülönböztetés, hanem a faji hozzátartozásra felépülő társadalmi rétegződés, nem a válás, hanem a házasság, nem a forradalom, hanem a kormányzás” (Berger 1973, 8). Egy modernebb megfogalmazásban azt mondhatnánk, hogy a szociológia problémája nem a kirekesztés, hanem a befogadás (inklúzió), nem a rétegződés, hanem a funkcionális differenciálódás, nem a globalizáció, hanem a regionalizáció. A káosz (rendnélküliség) tehát a megkülönböztetés másik oldala, amely akkor lesz probléma, ha belép a megkülönböztetés egységébe és a rendszerben olyan rendszeri komplexitásokat okoz, melyeket csak egy más, újabb különböztetéssel lehet redukálni.

## **Linearitás, cirkularitás, statika és dinamika**

Ezzel már előre jeleztük a következő megkülönböztetést: linearitás és cirkularitás. A linearitás a rend oldalán található és egyúttal kauzalitást is jelez, ezzel szemben a cirkularitás káoszt, elhagyja az események lineáris rendjét, az ok-okozat egyszerűsítést és egy körkauzalitást eredményez, ami azt jelenti, hogy minden ok már egy okozat és minden okozat az oka a következő okozatnak. De a körkauzalitás ebben a leegyszerűsített értelemben nem lenne más, mint „köralakú linearitás”. Az új komplexitás abból a tényből következik, hogy egy okozatnak több oka is lehet és egy ok több okozatra is visszavezethető. A cirkularitás tehát a káoszba torkollik, mert az okozatok és az okok számát, melyek egymásra vonatkoznak, nem lehet egymástól elválasztani.

Ebből egy meggondolás következik a statikára és a dinamikára viszonyítva. A korai szociológiában léteztek olyan elképzelések, hogy a szociológia tárgya, a társadalom, a dinamika és a statika szemszögéből elemzendő (p. Bouthoul 1968). Eszerint logikusan a statika lenne a rend oldala és a dinamika a káosz oldala. Ez azonban nem olyan egyszerű. A statika és dinamika különbözőségét nehéz megvonni a fizikai tudományokban is. Nem lehet egy időben egy tárgy helyzetét és annak mozgását meghatározni. Ha a társadalomban mozgást figyelünk meg (szociális változások), akkor nem láthatjuk a struktúrát, és ha struktúrára figyelünk (szociális rend), akkor viszont a mozgás megfigyelhetetlen marad.

A statika és a dinamika fogalmai a modern szociológiában egy szemantikus változáson mentek keresztül. A statikából struktúra lett és a dinamikából változás, haladás. A rendszerelméletben a strukturális kapcsolás elve egy elegáns megoldást kínál fel és felajánl egy másik megkülönböztetést: rendszer/környezet. Rend és változás részei egy szociális folyamatnak,

melyek a rendszeri struktúrában belül folynak le. A folyamat, a processz fogalom, az egymásra vonatkozó események láncolata, hidat alkotnak káosz és rend, linearitás és cirkularitás, statika és dinamika között.

### **A „konstruált” káosz problémája**

A szociális rendszerekben a cirkuláris folyamatok „konstruált káoszok”. A konstruált azt jelenti, hogy a társadalom részei, akár egyének is (Pillangó-effektus) új állapotokat számítnak ki (új ideákat, elméleteket vagy viselkedési módokat), amelyek mint attraktorok szolgálnak, a kis változásokat hívják elő (vibrációk), amelyeket még a bizonytalanság jellemez. A nagyobb változások attraktorai (oszcillációk) már a társadalom reformáló energiái, ahol még nincs eldöntve véglegesen, hogy a régi rendet megreformálva fenntartsák, vagy egy teljesen új rendet alakítsanak ki. Végül a valóban nagy, forradalmi és technológiai változások (bifurkációk) esetében a társadalom kiharcolja az evolúciós irányváltást.

Ismételjük meg. A „konstruált” káosz olyan mozgásokat hoz létre, amelyeket vibrációnak, oszcillációnak vagy bifurkációnak nevezhetünk. A vibráció az a nyugalansági állapot, amely a komplex dinamikus rendszereket jellemzi, amelyeknél egy rendállapot feloszlóban van és a káosz irányába fejlődik. Ezt követi az oszcilláció, vagyis egy inga-mozgás, amely zavarja a még fennálló linearitást, és ha tovább fejlődik a bifurkáció állapotát éri el, amely „egy hirtelen irányváltás a rendszer evolúciójában” (László 1989, 40). Ez az a kritikus pont, amikor a régi rend összeomlik. Ezt követi egy új rend, amely azonban már másként strukturált mint a régi.

A „konstruált” káosz vitatott tételét szeretnénk egy példával elmagyarázni. A központ és periféria különbözőségére hivatkozunk. Ez a probléma a szociológiában mind a mai napig nincs még kimerítően tárgyalva. A rendszerelméleti szociológiában sem szenteltek neki nagyobb figyelmet, mert úgy gondolták, hogy egy funkcionálisan differenciált globális társadalom nem rendelkezik már központtal és ennek következtében perifériával sem. Mi azonban úgy véljük, hogy egy posztglobális társadalom alakul ki a központ/periféria differencia alapján és „kitalálja” a régiót - egy olyan konstrukciót, amely a szociálisnak a politikaival és a gazdaságival szemben előjogokat biztosít. Az össztársadalmi fejlődésben - Luhmann szerint - a központ/periféria megosztás a szegmentált és rétegezett fejlődésfázisok után lép fel, de még a funkcionális differenciálódás előtt. Nekünk az a véleményünk, hogy ez a megkülönböztetés a modern funkcionálisan differenciált társadalomban is előfordul. Luhmann maga rámutat arra, hogy a központ/periféria megkülönböztetés a rétegeződött társadalomból áthelyeződik a modern társadalom funkciórendszereibe is. „A központ/periféria differenciálódás már nem uralja az egész társadalmat. Lehetséges, hogy ma még súlyos következményekkel jár, de visszahúzódott (nagyon egyenlőtlen módon) az egyes funkciórendszerekbe” (Luhmann 1993, 147). Kidifferenciált funkciórendszerek, mint a gazdaság, a politika, a jog rendelkeznek „központtal” és perifériákkal. Ezek egyértelműen konstrukciók és a központ reprezentálja a etabliozott, normális rendet (statika) - ezzel szemben a periféria inkább a káosz oldalán található, ugyanis közvetlen környezete a megfelelő funkciórendszernek, amelybe magát találja, vagyis a dinamika jellegzetességeit viseli. A vibrációkat és az oszcillációkat egyértelműen lehet a periféria javára írni. Itt találhatóak ugyanis a legideálisabb feltételei az „előremutató konstruált szociális evolúciónak” (Bangó 1998/a, 225).

A bifurkációhoz azonban szükséges a központ és a periféria szintézise, leegyszerűsítve tehát a rend és a káosz szintézise, és új neve: „szociorégió”. A szociorégióban a központ-periféria ellentmondásai feloldódnak - itt nincs hierarchikus központ és nincs hátrányosan kezelt periféria. A rendszerelmélet értelmében a szociorégiónak három jelentését emeljük ki: nem

csak topográfiai, hanem értelmi régió is, a szociális rendszereken belüli új kommunikációs forma, és harmadszor a globalizált társadalom új funkciórendszere. Strukturálisan kötődik a gazdasághoz és a politikához és új, szimbolikusan generalizált médiumai által (megosztani és közbenjárni mint protoszociális kommunikáció) autopoietikus jellegzetességét kimutatja. Felállítjuk a tételt: A posztglobális társadalom felé vezető úton vagyunk. Ez egy policentrikus, szocioregionális, hálózatos és evolucionálisan új társadalomtípus, amely elveszíti a hierarchikus központot, leépíti a hátrányos helyzetű perifériákat és az inklúzióra kész régiót „kitalálja”. (Olvasd hozzá részletesen: Bangó, Jenő 1998: A posztglobális társadalom útján (Auf dem Weg zur postglobalen Gesellschaft), Berlin Duncker&Humblot.)

A régió környezetében, az „új rendben” a káosz önmagát konstruálja és létrehoz veszélyt okozó véletlenségeket, a régió rendszerében azonban a káoszt döntések konstruálják, amelyek a rizikóhoz vezetnek. A régió környezete a globális tér, ahol a katasztrófák történnek. Ha azonban a globális/regionális megkülönböztetéssel dolgozunk - a globális/lokális helyett, akkor talán jobban feldolgozzuk a katasztrófákat. A regionális rendszer jobban felkészült arra, hogy a döntésektől függő kockázatokat kiszámolja, mint a lokális rendszer.

A káoszelmélet a társadalomtudományokban, pontosabban a társadalmi fejlődésre vonatkoztatva annyiban érdekes, amennyiben az instabilitást, a változásokat, a véletlent és a dinamikus cirkuláris rendszerek (szociális rendszerek) kiszámíthatatlanságát regisztrálja. A társadalomtudományok érdeke, hogy behatóan foglalkozzanak azokkal a fogalmakkal, amelyekkel a káoszelmélet dolgozik: ilyenek a determinisztikus káosz, a kezdeti állapot, a „nem-linearitás”, az ön hasonlóság, az önszervezés, a pillangó-effektus és az iteráció. Végző fokozatok arról van szó, hogy a „rendetlenségben” (rendnélküliségben), a káoszban valamilyen nagyon érzékeny rendet fedezzünk fel, hiszen az ember minden esetben „rendben gondolkodik”, még akkor is, amikor a rendnélküliségre reflektál. „Manapság jobban bízunk a káosz, mint a rend fogalmában” (Luhmann 1991, 225).

Luhmann az entrópia fogalomból vezeti le mind a rendszer felbomlásának, mind az újrakezdésnek az állapotát. Káosz ellen - vagy ahogyan ezt elegánsabban mondja, az entrópia ellen - a komplexitások redukálásával védekezünk. Itt egy határhoz érkezünk: az értelem kontingenciáinak leegyszerűsítéséhez és ez megköveteli a differencia megtartását, különben feloszlathatná magát ez az értelem. Az entrópia olyan káosz, „amely csak a rendszerek véletlen megszületésére vár, hogy renddé teljesebben ki”. Az evolucionáris cirkularitás aspektusait kiemelve írja tovább: „Káosz és rend egyszerre hatnak azokra az operációkra, amelyek rendszereket reprodukálnak, formát alkotnak és azokat újra feloldják” (Luhmann 1997/b, 136).

Az ember ugyanis akkor is rendben gondolkodik, ha a rendetlenségről reflektál. Pontosabban, ha valaki az értelmetlenségről beszél, akkor ezt is csak értelemmel tudja tenni. Az értelem ugyanis nem kétértékű kód: nincs másik oldala! Egy diskurzus a káosztól nem történhet értelmetlenül (ha akarom kaotikusan), hanem csak nyelvileg, kommunikatív rendben. Káosz a rendszeri rend új neve, és mert a rendszeri rend (szociális rendszerekben) mindig értelmes rend, a káosz számára az értelemfogalom, mint nem megkülönböztethető megkülönböztetés marad. Az értelem egy „differencia nélküli kategória” (Krause 1996, 154), és ugyanezt lehet elmondani a káoszfogalomról is. Hogy ennek ellenére mégis tudunk megkülönböztetni, az egy paradoxon - empirikus és szemantikus szinten -, de nem a megkülönböztetés-logika szintjén. Mindez csak a megfigyelés megfigyelőjének az álláspontja, aki „annak ellenére” megkülönböztet.

Tehetünk itt még két finomabb megkülönböztetést, és ez „megsérti” a káoszt, amennyiben a megjelölt oldalt rendszerré teszi, a nem megjelöltet továbbra is rend nélkül hagyja, mint kaotikus környezetet. Ebből két következtetést vonhatunk le: 1) A káosz a rend vagyis a rendszer feltétele. „A rend egyetlen alternatívája a káosz, és az egyik csak a másikkal együtt

képzelt el. Káosz a rend ellentéte, a rend önkonstrukciójának produktuma. A káosz a rend lehetőségének *condicio sine qua non*-ja”. (Claus 1997, 131.) 2) Rendszerek maguk is felölthetnek rendezetlen, kaotikus állapotokat. Emlékeztetünk itt Prigogine (1990) „disszipatív rendszerek” elképzelésére, vagy László (1989) bifurkáció-tézisére. De ez éppenúgy érvényes Spencer Brown (1979) „re-entry” fogalmára. A rend/káosz megkülönböztetés nem megjelölt oldalát bevisszük a megkülönböztetés egységébe, mint egy megkülönböztetés újrafelhasználását egy megkülönböztetésben. Ezért nem tud a rend káosz nélkül működni. Ez nem csak azt jelenti, hogy tökéletes rend nem létezhet, hanem azt is, hogyha mi a renddel dolgozunk, akkor egyidőben a káosz is kísérelőnké szegődik mint „bezárt-kizárt harmadik”.

A káosz a még nem feldolgozott rendszer. Maga az abszolút környezet, az univerzum végtelen lehetőségeinek tere. A rendszerelméleti szociológia szerint a káosz a rend feltétele. A rend alternatívája a káosz. Káosznak nevezhetjük a még nem kialakult rendszert, illetve a rendszer távoli környezetét. Az univerzum tulajdonképpen rendszeri önszerveződésre (autopoiesisre) determinál, mert életet alakít ki, tudatot hoz létre és lehetővé teszi a kommunikációt. Azt is lehetne mondani, hogy a világmindenség egy „determinisztikus káosz” mert az események ugyan véletlenek és előremondhatatlannak látszanak, mégis bizonyos törvényszerűségeket is követnek. A determinisztikus káosz magában foglalja a kaotikus rend és a rendszeres káosz ellentmondását. Gondoljunk csak az időjárás előrejelzésére, amely gyakran pontos, de sohasem száz százalékig pontos, vagy az okság elvére, amely sajnos a szociális dimenziókban nem engedi meg az emberi viselkedés pontos előrejelzését.

### **A káoszelmélet tulajdonságai**

A káoszelméletet sokan mint a jövő elméletét tartják számon. A szociológiában is, különösen a gyakorlati alkalmazásban sokat várnak ettől az elmélettől. A közismert „pillangó-effektus” (ha a braziliai őserdőben egy pillangó meglebegtetni a szárnyát, akkor Texasban tornádó keletkezhet), a nem lineáris dinamikában állítja, hogy egy folyamat tetőzési fázisában hatalmas változásokat hozhat létre. A társadalomban gyakran személyes faktorok, iniciatívák, események a későbbi fejlődés folyamán hatalmas hatásokat válthatnak ki. Az a közhely, hogy Kleopátra orra a világtörténelmet megváltoztatta nem is olyan abszurd. Hasonlót élt át a keleteurópai háborús generáció. Roosevelt elnököt betegsége Jaltában megakadályozta abban, hogy Sztálinnal erős hangon tárgyaljon és ezzel megpecsételte százmillió európai sorsát egy fél évszázadra. A társadalom hatalmi központjában sokszor a legkisebb változások kihatnak a perifériára - egészen a forradalomig. A gazdaságban emlékezzünk a börzei részvényárfolyamok kiszámíthatatlan ingadozásaira, melyek egy-egy hír (olykor csak vaklárma) következményei lehetnek.

Az önazonosság (iteráció) tézise kimondja, hogy az alapstruktúra mindig kisebb dimenziókban ismétlődik, vagy fordítva. Példának a fák ágait hozzák fel. Ugyanaz a struktúra megtalálható a levelekben is. A fraktális geometria Mandelbrot „almafa” mintájával dolgozik és számítógépes szimulációval minden tudományágban felhasználható (Mandelbrot 1989). Példaképp alkalmazható a fizikából a végtelenül kicsiny (atom) struktúrák megismétlődése a végtelenül nagyban (naprendszer) is. Az önazonos struktúrák tehát birtokolnak egy geometriai szabályszerűséget vagyis egy rendstruktúrát. Az iterációt a szociális rendszerekben is megfigyelhetjük és bizonyíthatjuk. Amit a központról, a perifériáról és a régióról állítottunk szintén aláveti magát az iteráció, az önazonosság és az önismétlődés törvényeinek. Egy kiscsoport központja - rendstruktúra szerint - hasonló a leghatalmasabb nemzetközi szervezet központjával. A perifériák is - függetlenül kiterjedésüktől - mindenhol hasonlóak, ugyanis függenek a központtól. Egyedül a szociális régióknál (Bangó, 2000/b), ahol a periféria

hierarchikus függősége a központtól megszűnik, vagyis mind a központ mind a periféria lényegében eltűnik, nincs önhasnolóság - illetve az önhasnolóság már nem a kicsiny megismétlődése a nagyban (vagy fordítva) - hanem az egyforma (egyjogú, autonóm, heterarchikus) iterációja az egyformában.

A káoszelmélet a nyolcvanas években divat lett. Népszerű példákat említettek: a szívritmus rendellenességei, tej a kávéban, felhők, börze krízise, forgalmi torlódás. Jelenleg azonban eljött a kijózanodás, mert a nem lineáris dinamika még csak egy elmélet, és még nem talált lényegi kapcsolatot a gyakorlathoz. Az a két ismert kutatás - a kilengésnélküli repülőgépszárnyakról és a nem ugráló kerti locsolócső, amikor megnyitjuk a csapot - még nem jelentik a természettudományos és technikai sikert. Azt mondhatjuk, hogy a káoszkutatás a fizikában hasonlít a génkutatásra a biológiában - sok felfedezéssel, de sok ismeretlennel is.

A nemlineáris felfogás szerint nincs egyenesvonalú összefüggés ok és hatás között. Kettős ok nem jelent feltétlenül kettős okozatot. Az okozat inkább visszacsatol az okra, mint a kamatos kamat esetében. Majd minden, ami mozgásban van ebbe a kategóriába tartozik. Csillagrendszerek, viharok, agyunk, tömegmozgalmak, forradalmak. Úgy, ahogy a jég növekvő hőmérsékletnél megolvad, és aztán gőzzé lesz, ugyanúgy tudnak nemlineáris rendszerek instabilak lenni (Prigogine szerint disszipatívak), és a viselkedésüket hirtelen megváltoztatni. A megfagyott víz változása lényegében a hőmérséklet növekedésétől függ, a nemlineáris rendszerekben viszont több paraméter játszik fontos szerepet. „Az egyszerű vagy periodikus mozgások viszik a rendszert a káoszba. Ami elvben kiszámítható, az kiszámíthatatlan lesz. A legparányibb változás hihetetlen nagy, gyors és áttekinthetetlen hatást okozhat” (Dähn 1999, 44).

Az önhasnolító, önismétlő struktúrák geometriai szabályossággal, vagyis rendstruktúrával rendelkeznek. Megfigyelésüknél mindig hasonló képet kapunk. A szociális rendszerekben is feltalálhatjuk az önhasnolóságot. Amit általában a központról és a perifériáról mondtunk szintén megfelelnek az iteráció törvényének. Egy legkisebb csoport központja rendstruktúra szempontjából hasonló és ismétlődik a világ hatalmas központjaiban is. A perifériák is, - függetlenül a dimenzióiktól - mindenhol hasonlóak, nevezetesen függenek a központoktól.

A konfliktuskutatás szintén dolgozik az iteráció elméletével és megállapítja, hogy a kiscsoportok szervezetenként hasonlóak (hierarchikusan, autoriter, munkamegosztásilag vagy demokratikusan) a nagycsoportokhoz, társadalmi egységekhez és az államokhoz. A szakértők kikutatják milyen módon oldják meg a kiscsoportban a csoporton belüli és csoportközi konfliktusokat. Ezeket megpróbálják az államközi illetve államokon belüli konfliktusokra modellként alkalmazni. Ez például a módszere a „peace research”-nek. De ilyen módszerrel dolgozik a Szent Egyed Társaság Olaszországban is. (Lásd Rappoport, Etzioni, Galtung, Vester stb. írásait.)

A káosz kreatív és dinamikus. Ebben a megállapításban rejlik a káoszelmélet varázsa. A káosz, mint a rendszerek környezete magas fokon komplex és lehetővé teszi a legeredményesebb szelekciót. A rend és a káosz kölcsönössége, a véletlen és a tervezés utat találnak a szociális rendszerekben is. Az emberi kreativitás, mint a realitás is - a konstruktivizmus értelmében - a gondolkodásban gyökerezik és a gondolkodás először kaotikus, csak a megkülönböztetés művelete, amely megteremti a komplexitások lecsökkentését, hozza a rendet a gondolkodásba és coevolutívan ezzel rendet a kommunikációba. A régiórendszer állandó oszcillálásával, káosz-periféria és rend-központ között (globális és lokális között?) új kreatív rendet teremt a közvetítő kommunikációba. Hasonlóan látja ezt Mittelstaedt, amikor káoszelméletből kiindulva a kíváncsú jövő alakulását elemzi. „Komplex rendszerek csak akkor életképesek, ha egy kiegyensúlyozottságot találunk náluk a káosz és a rend között” (Mittelstaedt 1993, 175). Egy másik helyen ugyanez a szerző az önszerveződéssel összefüggésben lándzsát tör az emberi kíváncsú jövő érdekében a központok leépítéséért. „...közpointi struk-

túrák a gazdaságban, a politikában a társadalomban általában és a technikában leépítendő és a decentralizáltakat, önszerveződőket kell kiépíteni” (Mittelstaedt 1993, 170).

Ha a társadalom evolúciós lehetőségeit a káoszra és a rendre vonatkoztatva elemezni próbáljuk, akkor állíthatjuk, hogy a központ a káoszból rendet csinál, a periféria a rendből káoszt, és a régió mint közvetítő és szintetizáló rendszer a rendből új rendet teremti. Az új rend, amely a régió közvetítőfunkciója által alakul ki, egy emergens és autopoietikusan lezárt rend.

Hiányzik még a negyedik változat, ha a káoszból újra káosz lesz. Milyen művelet és milyen operátor teszi itt a kezdeményezést? Az első pillanatban az jut az eszünkbe, hogy ezek a sikertelen megkülönböztetések, a nemsikerült kísérletek a komplexitások redukciójára vonatkozva. Közelebbről vizsgálva talán belátható lesz, hogy ez a művelet a többértékű logika szempontjából lehetséges, ha a dolgoknak több mint két oldaluk van. Se igen, se nem, hanem egy így is, úgy is, egy talán. Fellép tehát egy különböztetési bizonytalanság - a posztmodern tudományosság egyik jellemzője Lyotard szerint - és ez egy új logikát követel, amelyben még nincs gyakorlatunk (Günther 1979).

Talán túlzott azt állítani, hogy a káoszkutatás „a tudományos világképet megváltoztatja” (Mittelstaedt 1993, 19), de az igaz, hogy a káoszelmélet a szociális rendszereket illetően eddig még alig lett átvizsgálva. Az új szociális mozgalmak nem szállították még a bizonyítékát annak, hogy a globális krízis, vagy konfliktus lokális cselekvéssel elhárítható lenne. Pillangó-effektusokat társadalmi viszonyokban nehéz felmutatni. Rövidéletű helyi iniciatívák esetenként sikerrel koronázottak lehetnek, de nem garantálnak egy folyamatosságot és egy elterjedést - még a világméretű elektronikus hálózat ellenére sem. Az a gyanúnk, hogy a krízisjelenségek és konfliktusok inkább regionális, szolidáris cselekvés és akciók révén lehetnek megoldhatók.

### **Káoszkutatás és rendszerelmélet**

A káoszkutatás kijózanít minket a tökéletes rend illúziójából, és a nem elkészült projektek mezejére vezet. „A rendért folytatott harc nem más mint harc a determináció és az ambiguitás, a szemantikus pontosság és az ambivalencia, a transzparencia és az obskuritás, a világosság és a ködösítés között” (Bauman 1991, 45).

Nem könnyű elhessegetni azt a gondolatot, hogy a káoszelmélet a bizonytalanság, ellenőrizhetetlenség és előrejelezhetetlenség állításaival mintegy alibit keres a tudomány kríziséhez. Túl kényelmes lenne elfogadni azt, hogy az évszázadok óta megszerzett tudáshalmaz, a világ növekvő komplexitása folytán használhatatlanná vált. A nemtudás a tudományban mint egyfajta pontosabb tudás lesz ünnepeelve. Egyesek ezért az ezoterikába menekülnek, az elmélkedésbe, a transzcendenciába vagy a meggondolatlan akcionizmusba. Ott azonban továbbra is csak kaotikus állapotokat találnak, amelyekkel nem tudnak megbirkózni. Ismét mások a káoszelméletnek egy etikai tulajdonságot kölcsönöznek ki, és megkövetelik az emberek gondolati átváltását a technikáról és a linearitásról a biológiára és a cirkularitásra. Úgy tűnik, hogy ez egy rejtett tendencia a modern konstruktivizmus és a „kibernetika” számára.

Konstruálni és szabályozni nem lehet a semmiből. Az önkonstrukció (autopoiesis) és az önszabályozás egy igazi realitásból kell, hogy kiinduljon, különben elkerülhetetlenül a szolipszizmus hálójába kerülünk. Ez a realitás lenne az öskáosz? Talán a káosz egy rejtett energiaszolgáltató a realitás konstruálásához? Tudjuk, hogy az autopoietikus rendszerek, tehát az élet, a tudat és a társadalom műveletileg zártak, de van egy nyitásuk a táplálkozásra és az energiafelvételre a környezetből. Ha ezt a gondolatot tovább követjük, nem jutunk-e el az

újplatonizmusig vagy az újhegeliánizmusig? Avagy ismét nem lenne-e túl egyszerű egy „káosztartalékból” egyszerűen lehívni a rendet? Nem ezt tesszük-e a megkülönböztetés episztemológiai eljárásával? A megfigyelő különböztet és megfigyeli a megfigyeléseit mint realitáskonstrukciókat, amelyeket aztán mint rendszereket jegyez meg, amelyeken belül újra csak különböztetni tud a részek (rendszerelemek), határok (ezt egy esetleges másod-megkülönböztetéssel mint központ/periféria), külső és belső környezetek között. Ezáltal növeli a konstrukciói komplexitását.

Bekövetkezhet az az eset, amikor a komplexitás, amelyet a megfigyelő és a megkülönböztető konstruált olyan hatalmasan megnövekedik, hogy ezt a rendszer már nem tudja elviselni. A komplexitás (külső és belső, rendszeri és környezeti) végül is megteremti ugyanazt a káoszt, amelyből a megkülönböztetések műveletei által kiszelektálódott. Már jelenleg is hiperkomplex rendszerekkel van dolgunk - embercsoportok és társulási formák olyan komplexek, hogy rendszeri egyensúlyukat már alig tudjuk biztosítani. A szociális rendszerek rendkívül instabil rendje (ehhez tartoznak a gazdasági és a kulturális rendszerek) már manapság is kaotikus állapotokat mutatnak. Közel vannak ahhoz, hogy felrobbanjanak. Az a valószínűtlen, hogy mégsem robbannak szét és mégis, mindezek ellenére működnek. A modern egyik jellegzetessége, hogy a szociális rendszerek egy „quasi-kaotikus” rendszerállapotban vannak. Burnet „hyperchange”-nak nevezi a kölcsönös áthatolás és alapozódás lineáris, exponenciális, diszkontinuitásos és kaotikus változási folyamatait, amelyek az információs technológiák gyors szétágazódása folytán az információk (és dezinformációk) felgyorsuló termelése és elosztása folytán, és a „kulturális fantáziák globális adás-vevése” folytán előállnak (Burnet 1995, 228). Rendszerek akkor működnek jól, ha nem „rend-szerűen”, rendalapon működnek. Az elviselhetetlen állandósodó állapot lett, a határokat állandóan túllépjük.

Ha egy nagyvárosban minden autóvezető mindenkor betartaná a közlekedési előírásokat, akkor megállna a forgalom. Már hatvan évvel ezelőtt gondoltak arra, hogy a nagyvárosok közlekedési dugói olyan mértéket értek el Londonban, Párizsban és New Yorkban, hogy ez már elviselhetetlen. Közlekedési káoszt emlegettek. Manapság minden autóvezető megtanult élni ezzel a káossal, és ahogyan csak tud, alkalmazkodik hozzá. Mindenki talál valamiféle személyes megoldást, hogy autóját mégis parkolja és idejében érjen a munkahelyére. Ez lenne a példa arra, hogy a kis korrektúrák a káoszban talán kioldanak egy pillangó-effektust? Állíthatjuk-e azt, hogy a káosz a jövő társadalom normális állapota lesz?

A természet a káossal szimbiózisban él, és nem megy abba tönkre. El tudná-e fogadni az emberiség a káosz törvényét, a lineáris kauzalitás törvénye helyett, és nem mindig a rendcsinálásra törekedne, amely - ahogy a komplexitás-növekedés példáin is láttuk - káoszhoz vezet? Ha a káosz normális, akkor a rend a valószínűtlen, a kivétel. A káoszelmélet elfogadásával vissza fog térni az emberiség a normalitáshoz. Az új evolúciós szabály tehát nem a szelekció, variáció és a stabilizáció, hanem a káosz, a rend és a cirkularitás. Az igazi kezdet nélküli kezdet tehát a cirkularitás.

### **Káosz és cirkularitás**

Az új varázsszó a cirkularitás egyáltalán nem új. Az állandó visszatérés, a megújulás nem a távolkeleti vallások, filozófiák és etikák privilégiuma (buddhizmus, taoizmus), hanem mindenkor megfigyelhető a fizikális és biológiai környezetnél is. Gondoljunk csak a körforgalom iskolapéldájára, a víz cirkulálására: víz - felhő - eső - talajvíz - forrás - patak - folyó - tenger - elpárolgás, vagy az élelemláncra. A cirkularitás a megfigyelő szerszáma, aki önmagát is belevonja a megfigyelésébe. Mivel a megfigyelő egy „nem triviális rendszer”, vagyis szinte-



tikusan, de analitikusan is meghatározhatatlan, struktúrája és állapota szerint determinált, vagyis alapjában véve kiszámíthatatlan, ezért a cirkularitásra rá van utalva. Ez egy különös fajtája a cirkularitásnak, ahol káosz és rend kialakulhatnak. A megfigyelő rendszeri művelete nem egy ingamozgás káosz és rend között, hanem egy körmozgás, ahol a káosz és a rend szekvenciái, sorozatai egymást váltják.

„A cirkularitás itt a felismerés felismerése, az észlelés észlelése, a gondolkodás gondolkozása. Mindig a cirkuláris önmegalapozásról van szó: a műveleti összefüggések megteremtése specifikus műveleti összefüggésekkel, önmagukat előállító műveletekről” (Bardmann 1997/a, 8).

A szociológiai káoszfogalom nem használja a kozmológiai, filozófiai és teológiai káoszfogalmat. Pont a cirkularitás fogalmával lehet a szociológiai káoszfogalmat a legsikeresebben megmagyarázni. Az az ellentmondásos kijelentés, hogy a rendszerek akkor működnek a legjobban, amikor nem perfektnak, csak a káoszelmélet megvilágításában érthető igazán. A posztglobális társadalomban a pontatlanság és a határátlépés kultuszát ünnepljük. Ez az ünneplés azonban kockázatos és ezt csak egy kaotikus mentalitás tudja elviselni. A perfekcionista mindig megpróbál kiszámítható kockázatokkal dolgozni, de valamikor a kockázatok kiszámíthatatlanok lesznek, és akkor visszatérünk a „trial and error” elvéhez. Az első tudományos kísérletek ilyen értelemben kaotikusak voltak, mivel azok egy meglévő rendet akartak áttörni, hogy új, jobb rendet konstruáljanak. Ezeket azonban a kísérletezők csak a véletlen és a káosz kerülőútjain tudták elérni. A tökéletlenség a szabály - a tökéletesség a kivétel. Nincs káoszmentes tudomány. A tudományok értelmetlen felosztását ember- és természettudományokra - még rosszabb humán- és egzakt tudományokra - megcáfolja a káoszelmélet. Talán egyedül a tiszta elméleti matematikában találhatunk káoszmentes tudományt.

A káosz a rendszerben a zaj, a zizegés, a zörgés, ez a parazita, amely nélkül egy rendszer sem létezik (Serres 1987). A tökéletesen megtervezett technológiák, gépek, számítógépek nagyon pontosan és gyorsan működnek, de ezért nagy árat fizetnek. A biztosító és ellenőrző mechanizmusok nagyon érzékeny allopoietikus triviális rendszerek, amelyek nagyon könnyen ellenőrzés és biztosság helyett csak hibákat produkálnak. Valószínű egyik másik repülőgépuhanást el lehetett volna kerülni, ha a pilóta a többszörösen biztosított ellenőrző „biztos” rendszerek helyett egy „bizonytalan”, gyakorlatára és tapasztalatára alapuló gépirányítással váltotta volna fel. A szerkezetek tökéletesítése a mindennapi használatban használók részéről mindig maguk után vonják a bizonytalanságot. Gyakran a tökéletesedés csak a szakértő számára mond valamit, akinek állandóan hozzá kell tanulnia.

Ha a társadalom „káoszt” konstruálja és ezt cirkulárisan a renddel egyezteteti, amennyiben a rend és a káosz szintézisét önmagában megvalósítja, akkor elérkeztünk az úgy nevezett etikus pillanathoz. Az alkotó ugyanis felelős lesz alkotásáért. Ha az új rend felelőssége nem a globális/lokális megkülönböztetést veszi mértékül (globális felsőbbbségtudat - lokális egoizmus), hanem a globális/regionális dimenzióban gondolkodik, megkülönböztet (globális elérhetőség és regionális megélés) és cselekszik, akkor egy elkövetkezendő posztglobális társadalomban a felelősség, a globális tolerancia és a regionális szolidaritás szintézisét fogja magán viselni.

A „helynélküli” világtársadalom a kommunikációs rendszerek globális hálózatának következménye. Az elérhetőség nem egy bizonyos helyhez van kötve, hanem egy bizonyos technikai szerkezethez, amely a kommunikálók helyét meghatározza (GPS-rendszer), lokalizálja valahol egy meghatározott helyen és egy meghatározott időben. Később a kommunikálók már lehetnek máshol - de követi őket a kommunikáció. Így lehet mindenhol, mindenkor, mindenkit elérni. A „helynélküliség” ma már nemcsak a diplomáciában, az üzleti életben, a tudományos kutatásban és a katonaságnál érvényes, hanem a mindennapi életünkben is. A globalizmus (amit Beck (1997/b) elkülönít a globalizálástól és a globalitástól) a relatív helynélküliségből egy dogmát alkot, holott a piac és a kirekesztési területek világosan helyhez kötöttek.

Véleményünk szerint a „relatív helynéküliség” csak egy nem topográfiai régió-rendszerben valósítható meg - a globális és a lokális sikeres szintetizálása után.

Hely és tér a luhmanni rendszerelméletben meglehetősen elhanyagolt fogalmak. A luhmanni értelem-fogalomban - egy központi téma elméletében - három dimenzió fordul csak elő: a dologi, az időbeli és a szociális. Miért nem említi a tér vagy a hely dimenzióját, amelynek szoros kapcsolata van az idődimenzióval? Ezt a kérdést teszi fel Stichweh (1998). Még egy „helynékülivé” (atopikus) vált társadalomban is a közelség és a távolság, a térbeli elkülönülés releváns a kommunikáció számára, mert a tér „az észlelés és a szociális kommunikáció médiuma, amely a tárgyak és helyek, a közeli és távoli dolgok létezését feltételezi” (Stichweh 1998, 346). Káoszelméleti meggondolásaink ideális tere nem a központ és nem a periféria, hanem a régió. Ez a fogalom a globális (posztglobális) társadalom relatív helynéküliségének kontextusába helyezendő. Jelenleg a régiófogalom még túlzottan a tér felfogásában és a geopolitikai helyhez kötöttségben van lehorgonyozva. Nem könnyű a régióban egy komolyan gondolt alternatívát látni a központhoz és a perifériához. Szerintünk a konstruált káosz, mint az új rend feltétele a globális és kommunikatív elérhetőség által újrafogalmazott emberi együttélés, az új rend feltétele.

### **Káoszelmélet a pszichoanalitikus szociális munkában**

A rendszerelméleti és konstruktivista szociális munka tudománya, mely egyre inkább az ontológista felfogás ellen érvel, a káoszelméletet be tudja integrálni vonatkozási tudományaiba. Történetileg a „case work”-ra alapozódó pszichoanalitikus szociális munka új utakat keres, ahol a segítség a gyógyulás helyett elve érvényesül (Becker 1990). A káoszelméletben azt látja, hogy a segítség erői illetve az önsegítés, a rend és a káosz újrakombinálásával jótékonyan elszabadulnak. A terapizáló orvosi pszichiátria „definíciós hatalma” által betegnek deklarált páciensek itt a szociális munka kliensei lesznek, és ezáltal igazolódik Freud és Ferenczy tétele, miszerint a pszichoanalízis tulajdonképpen szociális tevékenység.

A szociális munka mintegy szövetségre lép a káosszal, hogy a klienseknél, akiket pszichoanalizálni kellene, agresszióik konstruktív használatát elérjék. Máskülönben ezek az agressziók vagy a társadalom, vagy a család ellen fordulnak, vagy az agresszív személyek önmaguk ellen fordítják.

A kliens által előállított (konstruált) káosz dinamikáját aztán a pszichoanalízis vagy a pszichoterápia felhasználja arra, hogy használható interakció valósuljon meg két ember (kliens-terapeuta) között. Ez a nemlineáris segítő-gyógyító gyakorlat a káosz és a rend kölcsönhatásaira épül. A káoszt itt ugyanis a rendből vezetjük le és a rendet a káoszból alkotjuk. „A káosz és a rend közötti kölcsönhatás egy segítő környezetben szükségszerű feltétele a gyógyulási folyamatnak” (Becker-Hermann-Stanek 1999, 9).

A szociális munka klasszikus módszere az egyéni segítség - pszichoanalitikus támogatással és a káoszelmélet felismeréseivel, tehát nem csupán a gyógyítás, hanem elsődlegesen a segítség aspektusaival - elér egy újraértékelést, vagyis egy olyan életképes viselkedési mintát, amellyel a kliens életvilágában (és nem a terapeuta elképzelésében!) számára használható gyakorlati megkülönböztetéseket tud tenni.

A modern pluralista és toleráns demokratikus társadalomban - amely szerintünk a szocioregión perspektívájában érhető el - a „másság” (pszichés egyén esetében tehát a káosz és a rend kölcsönhatásával előállított egyedi helyzet) elfogadása nem okozhat megoldhatatlan problémát.

## 10. A társadalom kettős struktúrája

Pokol Béla kidolgozott tíz tézist a luhmanni elmélet kritikájaként, azon kijelentései és érvelései alapján, amelyeket könyvének „Komplex társadalom. Egy a lehetséges luhmanni szociológiák közül” hatodik fejezetében találunk. (Pokol, Béla (2001): *Komplexe Gesellschaft. Eine der möglichen Luhmannschen Soziologien.* (Zweite, erweiterte Ausgabe), Berlin, Logos-Verlag.) A tíz tételt még kéziratban elsőként olvashattuk és megírtuk hozzá itt következő replikáinkat, abban a reményben, hogy ezt más replikák és kritikák is követni fogják. Megengedtük magunknak azt a szabadságot, hogy Pokol tézisei ürügyén mintegy „becsempésszük” (különösen az utolsó tézisbe) saját elképzeléseinket, elméletünket a „szociológiáról”, amit konfrontálunk Pokol „kettős társadalmi struktúra” elképzelésével. A tíz tézist és hozzáfűzött replikáinkat német eredetiből fordítottuk magyarra.

### Tézisek

1. „A pszichikai rendszerbe beágyazott embert Luhmann a szociális rendszerektől izolálta. Ennek következtében az olyan szociális struktúrák és mechanizmusok, amelyek az egész emberi személyiségre alapozódnának, el vannak vágva a szociális rendszerek felépítésének magyarázatától.”

Replika: Luhmann egyetlen könyve, amelyben az „ember egész személyiségét” bizonyos megszorításokkal elfogadja a szerelemről (szociológiai szempontból és nem mint érzelem) mint szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumról íródott (Luhmann 1982/b). Az intimitást mint rendszerfaktort tárgyalja, amellyel egy személy, azzal a ténnyel, hogy egy másik személy világképét fenntartás nélkül elfogadja, megteremti a pár-rendszer vagy a családrendszer alapjait. Azáltal, hogy az embert mint a szociális rendszerek környezetét tekinti, egyrészt egy bizonyos módszeres antihumanizmust művel, másrészt megszabadítja a szocialitást a nyomasztó szubjektivitástól, és felemeli az embert egy magasabb nívóra - a környezet ugyanis mindig komplexebb, mint a rendszer. Egy másik terület, ahol nála a teljes ember érvényesül, a szociális munkáról elejtett elég szórványos kijelentéseiben látszódik. Itt ugyanis az önsegítésről van szó, és ehhez személyes megértést kell alkalmazni. „Ha valaki egy személyt meg akar érteni, akkor arról van szó, hogy az ember látja: egy bizonyos kijelentés, amit a személy megtesz vagy egy bizonyos kommunikáció, amelyet a másiknak címzett mit is jelent számára... a szociális munkában kevésbé kell a technikai megértést, de annál inkább az emberi megértést szorgalmazni” (Bardmann 1997/a, 67). Luhmann különbséget tesz személy (mint címzett és közreműködő a kommunikációban) és ember (biológiai, neurofiziológiai, öntudatos organizmus) között. Az ember mint személy a kidifferenciált funkcionális alrendszerekben, mint például a „homo oeconomicus” a gazdasági rendszerben - körülhatárolt szerepet játszik, mert itt a kommunikációit a binaritás (fizet/nem fizet, kifizetendő/nem kifizetendő) rendezi és nem az erkölcs, a jog vagy a művészet. Az ember mint „pszichikai rendszer” a tudatra utal, ami nélkül a kommunikáció lehetetlen. Tudat és kommunikáció strukturális kapcsolatban állnak. Pokolnak igaza van abban, hogy a „pszichikai rendszer” elizolált a szociális rendszerektől, vagyis ezeknek nem része, hanem csak környezete, de éppen ez az izolálás enged meg számára autonómiát és egyben kiszámíthatatlanságot is. Az ember mint „pszichikai rendszer” nem egy triviális gépezet vagy egy manipulációs tömeg a szociális rendszerek számára. A luhmanni állítólagos antihumanizmus az embernek a lehető legnagyobb szabadságot akarja garantálni. Más kérdés azonban, hogy ez sikerül-e?

Hogy Pokol ezt a kettéosztást (megfelelést?): az emberben egyrészt személyt, másrészt élő organizmust látni, elfogadja-e, kérdéses, hiszen ismerjük kételkedéseit az autopoiezis fogalmával kapcsolatban. Mindenesetre Pokolnak a szerepfogalmat kell segítségül hívni (ez Luhmann-nál hiánycikk), és ezt a személyhez ragasztani, és még fel kell önmagának tennie a kérdést: milyen helyi értéket kapnak a szimbiotikus mechanizmusok, melyek az ember organikus képességeit szociális képességekké (itt szerepekre) fordítják át.

2. „Ennek egyik következménye, hogy a luhmanni elméletben az embercsoportok jelentőségét elhanyagolják a szociális történetekben. Az olyan szociális struktúrák, amelyekben az embercsoportok tartós elszakadása nemzeti, vallási, gazdasági és kulturális okok folytán alakul ki, nem találhatók a luhmanni elmélet analízisében. A tartós szolidaritások egy ilyen embercsoportban és a tartós ellentétek és harcok a belsőleg szolidáris, külsőleg azonban ellenséges embercsoportoknál nem tematizálódnak a luhmanni analízisben.”

Replika: Az „embercsoport” kifejezés nem teljesen világos. Nem világos, hogy a szerző mit céloz meg ezzel a szociológiai szakirodalomban szokatlan neologizmussal. Valóban igaz, hogy Luhmann a csoportfogalmat nem használta és emiatt már elég korán kritizálták (többek között Tyrell 1983, de maga Pokol is). Az embercsoport alatt érthetjük a tömeget, a publikumot, az aggregátumot, a szociális kategóriákat, mint a nemeket, a korokat, a jövedelmeket, amennyiben ezek helyzettől függően a megfelelő szerepet játsszák. Ha azonban a „szociális történet” a történelmi evolúció perspektívájából tekintjük, akkor az „embercsoport” fogalmáról egészen más magyarázatot kapunk. Az archaikus társadalomban ezek a szegmentált emberi közösségek, a rétegzett társadalmakban a rendek (kaszatok), később az osztályok, és a modernben a világtársadalom funkcionálisan kidifferenciált alrendszerei. Ezek a történeti-evolúciós különböztetések azonban nem kronologikusan, hanem diakronikusan értendők, vagyis koegzisztálnak, és nem tűntek el nyomtalanul a mai társadalomban. Luhmann olasz tanítványai - akik vették a fáradságot, hogy fogalmi labirintusában tájékozassanak - rámutatnak arra, hogy ezek a fent említett differenciálódások, mintegy a háttérben még ma is aktívak, és „tartós szolidaritásokat és szakadásokat” eredményezhetnek. „A funkcionálisan differenciált társadalomban a szegmentációs és rétegzett különböztetési minták nem tűnnek el. Azonban ezek többé már nem primer különböztetési minták, és ezért új jelentőséghez jutnak. Még ha a rétegződés többé már nem is a társadalom alappremisszája, annak ellenére a funkcionális differenciálódás hatásaként reprodukálva lesznek, és többé-kevésbé szemmel láthatólag mint társadalmi osztályok megerősödnek. A szegmentáció reprodukálja magát többé-kevésbé olyan formákban, amelyek függenek a funkcióktól: például különböztetések a nemzetállam síkján a politikában, vállalkozások síkján a gazdaságban, iskolák síkján a nevelési rendszerben” (Baraldi-Corsi-Esposito 1998, 70). Ezeknek az „embercsoportoknak” van helyük a luhmanni rendszerelméletben - ugyan a domináló funkciórendszerek szélárnyékában csupán. Pokol nem szeretné elismerni az alrendszerek dominanciáját, talán azért, mert fél attól, hogy ezzel a központ nélküli világtársadalomban egy új hierarchizálódás és egy új központ-periféria különböztetés generálódna. Hiányolja, hogy a „belsőleg szolidáris, külsőleg azonban ellenséges embercsoportok” Luhmann-nál nem tematizálódnak. Szeretnénk ezt az általánosítást egy gyakorlati példával megcáfolni. A modern jóléti társadalomban létezik egy meglehetősen nagy és homogén embercsoport, a munkanélküliek. Egyes országokban ezek az aktív, munkaképes lakosság 10-15%-át teszik ki. Mivel a munkanélküliek többsége helyzetüket nem struktúrától függőnek, hanem sorscsapásnak tekintik - minden logika ellenére - ezért nem alakul ki náluk szolidaritás. Ezen az embercsoporton belül úgy tekintik önmagukat mint ellenfelek és konkurensok. Külsőleg nem ellenségesek, de belsőleg sem szolidárisak. Kísérletek arra nézve, hogy szolidáris közösségeket vagy szakszervezeteket alapítsanak (rövidéletű próbálkozások Franciaországban) pont a szolidaritás hiánya miatt fiaskók voltak. Luhmann természetesen nem foglalkozik ezzel a problémával, beismeri

azonban, hogy sok ember van kirekesztve a funkcionális alrendszerekből (gazdaság, kultúra, nevelés stb.), és ez egy ellentmondás, mert a funkcionális befogadás (inklúzió) elvben mindenki számára érvényes. A téma kirekesztés/befogadás (inklúzió/exklúzió), utolsó írásaiban azonban felmerül, különösen az úgy nevezett „favella-sokk” után. Hartmut Esser kommentálja ezt meglehetősen szarkasztikusan. Niklas Luhmann „felfedezte” egy braziliai látogatásánál a favellák nyomorát, ahol nem személyek, hanem csak „testek” élnek a bűnözés és erőszak környezetében, akik a funkcionális alrendszerekből kirekesztettek. „A sokkot Luhmann feldolgozta egy tanulmányban és ezzel a fogalmi páros „kirekesztés/befogadás” véglegesen bevonult a Luhmann-Lexikonokba. Ebből következik a facit: nyilvánvalóan léteznek még a szociális rendszereken kívül eleven élő emberek, és a modernizálódó társadalom ölen masszív és tartós-rendszeres szociális egyenlőtlenségek, a kiáltó nyomor formájában” (Esser 2002, 4). Az esseri kritika ugyan az egyenlőtlenség-tézisre koncentrálódik, de leleplezi a luhmanni rendszerelmélet sebezhető pontját: az elvi egyenlőség posztulátumát, vagyis azt a tényt, hogy a társadalom az individuumoknak megengedi, hogy személyek legyenek és így minden kommunikációban részt vegyenek, de ennek strukturális feltételeit nem tudja megteremteni. Pokol helyesen sejtje meg, hogy embercsoportok de facto a funkcionális alrendszerekből kirekesztve vannak, illetve, hogy ezek a csoportok egy más mindennapi realitásban találhatók, mint a szervezett és intézményesített „professzionális” funkció-rendszerek tagjai.

3. „A luhmanni elméletben az egyes szociális eseményeket a funkcionális mechanizmusok döntik el. Az ellenséges vagy baráti embercsoportok harcainak és szolidaritásainak hatásait ezekre az eseményekre szűkíti le. Ezt megfeleztet strukturális analízisnek hívhatjuk.”

Replika: A szociális eseményeket Pokol nem luhmanni értelemben interpretálja - vagyis mint pillanatnyi kommunikációkat - hanem tartós jellegűeknek tekinti azokat. Pokol nyilvánvalóan a szociális struktúrákra gondol, mert hiszen csak azokban működnek funkcionális mechanizmusok (szelekció és csatlakozás). Márpedig, ha Luhmann szerint a modern társadalomban a szociális struktúrákat funkcionális differenciálódások termelik - legalább is Pokol így értelmezi - akkor helyénvaló azok „felezéséről” beszélni. Megpróbáltuk bizonyítani, hogy nem csak a funkcionális differenciálódást, hanem előbbi és még jelenleg is fennálló differenciálódásokat is elismer Luhmann, holott ezek analízise nem foglal primer helyet elméletében. Mi azonban „felezés” (Halbierung) helyett inkább a „láthatatlanná tételről” (Invisibilisierung) íránk strukturális analíziseit illetően, és ez elmélet-technikailag egy lehetőség, további analíziseket felfedezni és láthatóvá tenni. Ez a folyamat részben már megindult a Luhmann-elemzőknél az inklúzió/exklúzió konceptus alapos kibontakoztatásával. Hagyjuk ismét Essert szóhoz jutni: Ha Luhmann és mások inklúzióról és exklúzióról írnak, akkor feltűnő módon már nem pszichikai rendszerekről tesznek említést, hanem majdhogynem törés nélkül konkrétan „individuumokról”, „személyekről”, „emberekről” sőt egyenesen „népességről” (Esser 2002, 30). Létezik tehát egy társadalmi strukturáltság „alulról”, a kirekesztettek, a cselekvő-szenvedő individuumok, melyek a funkciós rendszereken kívül önmaguknak szocialitást teremtenek elő. Esser megad egy társadalomdefiníciót, amely szerintünk Pokol társadalom-felfogásával egybeesik: „A társadalmak reprodukálják magukat - így lehet ezt összefoglalni - a két faktor kölcsönös összejátszó konstituálásából: szociális rendszerekből és aktorokból” (Esser 2002, 31). Esser kombinálja és kibékíti itt a rendszerek önszerveződését és a módszeres individualizmust egymással. Pokol tézisében harcról ír (csak nem osztályharcról?) konfliktusok helyett. A társadalmi evolúció hajtó ereje, motorja ugyanis nem a harc, hanem a konfliktusok békés megoldása. Konfliktusok kommunikált ellentmondások, szabadságok, amelyek megengedik a „nem” kimondását is. A luhmanni rendszerelmélet nem ignorálja azokat, vagy nem is semmisíti meg, hanem csak kevésbé hangsúlyozza. Az új szociális mozgalmak például (a témában Luhmann is állást foglal) konfliktus-rendszerek és témájuk a

tiltakozás. „Ezek a mozgalmak csírájukban a társadalom radikális kritikáját tartalmazzák, amelyek sokkal nagyobb horderejűek, mint amit Marx megsejtett” (Luhmann 1996/a, 103). Luhmann látja, hogy a társadalmi differenciálódás olyan következményekkel és problémákkal viaskodik, amelyeket Pokol felvázolt (szolidaritások, harcok és konfliktusok), és ezeket a modern társadalom, mivel már nem rendelkezik ellenőrző és irányító központtal, nem veszi tudomásul. Ezért gondol egy új mechanizmusra, és ezt testesíti meg az új szociális mozgalmak.

4. „Ezzel a felezéssel Luhmann a szociális világ szerveződésének sok ilyen funkcionális és intézményes aspektusát tudta kiemelni és erősebben az analízis központjába helyezni, melyek a hagyományos társadalomelméletek által nem voltak megfigyelhetők, de ezért a heurisztikus előnyért nagy árat fizetett: Luhmann elmélete egy megfelezett társadalomelmélet maradt.”

Replika: A tézis első része világos és egyértelmű: ha a felezési tézist elfogadjuk, akkor az a luhmanni elmélet számára olyan szempontból előnyös, hogy az új szemantikákat és heurisztikákat ügyesen bevetetheti, és a régi „óeurópai” fogalmakat ignorálhatja. A társadalom második, nagyobbik felénél azonban alig lehetséges elméletileg ilyen fogalmakkal, mint autopoiesisz és konstruktivizmus operálni. Itt a funkcionális differenciálódás csak „diffúzan” észlelhető. A fenti fogalmak a professzionális intézményrendszerek számára vannak fenntartva, amelyek a kidifferenciált funkciókat professzionálisan gyakorolják. Az életvilág és a mindennapok világa az a nagyobbik társadalmi szelet, ahol a „testek” is találhatóak - ezeket továbbra is a hagyományos társadalomelméletekkel figyelhetjük meg. Ezt teszi a metodológiai individualizmus, Vester és Hradil milieu-elméletei, Bourdieu kultúrszociológiája, Beck rizikószociológiája, Hitzler fenomenológiai irányzata, a racionális választások elméletei és még sok másik. A szociális munka tudománya is a gyakorlati munkát a szociálisan hátrányos helyzetűekkel legtöbbször az életvilág konceptus elméleti talaján végzi. A Pokol által feltételezett „felezett társadalomelmélet” azonban már körvonalakat nyer a negyedik tézisben. Két következményt lehet levonni ebből: 1) A luhmanni elmélet a modern társadalom csak egy (kisebb) részét magyarázza meg. Ezt ugyancsak kétféle módon lehetne értelmezni: a) az elmélet nem rendelkezik univerzális karakterrel és cáfolható, vagy b) az elmélet kiterjeszthető, korrigálható - ahogyan ezt Pokol is gondolja. Ennek következtében a Luhmann által tervezett „szociológiai felvilágosítás” egy leszámolása vagy letisztázása az óeurópai szociológiának. Az a gyanú merül fel, hogy a luhmanni rendszerelméleti-fogalmi apparátussal nem lehet a modern társadalom univerzális (általános, globális) magyarázatát (mint felvilágosítást) megadni. Egyszerűen mondva: Luhmann-nal nem lehet mindent megmagyarázni - de nélküle csak egy „megfelezett magyarázat”-tal tudunk szolgálni. Albert Scherr a szociális munka tudományára vonatkoztatva így fogalmaz: „A Luhmann által koncipiált szociális rendszerek elmélete felajánlja a szociális munka elméleti alapozásához a szocialitásnak egy szükséges, de semmi esetre sem kielégítő változatát, mely magát a kommunikációelméletre korlátozza. Itt egy szociológiai, különösen a társadalom-, szervezet- és interakció-elméleti alapozásáról van szó, amely igényel egy pszichológiai és egy normatív kiterjesztést” (Scherr 2000, 82). Mi ebből az idézetből azt olvassuk ki, hogy a szociológiaelmélet és a társadalomelmélet számára is a luhmanni rendszerelmélet „szükséges, de nem kimerítő” alapul szolgál.

5. „Az a feladat, hogy a társadalomelméleti analíziseknél a társadalom kettős struktúrájának tényét mint kiindulópontot használjuk. A tartós struktúrák egyrészt az egyes alrendszerek és szervezetek funkcionális mechanizmusát és intézményes felépítését jelentik, másrészt azonban az embercsoportok stabil összetartozását és ellenségességét is, melyek legtöbbször nem az egyes alrendszerek keretében, hanem össztársadalmilag (több alrendszeren áthaladva) szerveződnek.”

Replika: A „kettős struktúra”, mint kiindulópont mögött megbúvik a dichotomizálás gyanúja. Dichotomikus felfogások mindig ideológiaizűek, és ez nem tesz jó szolgálatot egy elméletnek, ahogy ezt például az ismert geopolitikai dichotómiákból (kelet-nyugat, észak-dél) megállapíthatjuk. A világ és a társadalom éles elválasztása két félre és két részre empirikus szempontból is helytelen. Pokol letompítja a gyanú életét azáltal, hogy a strukturális szétválasztást a funkcionális alrendszerek és az embercsoportokon keresztül futtatja. Az „össztársadalmilag szervezett” stabil struktúrák - több alrendszerben - egy másik gyanút ébresztenek az olvasóban: az életvilág és a rendszer hibridizálása vagy egyfajta szinkretizmusa nem hat pozitívan az elmélet egységére. Ezt a két veszélyzónát még fel kell Pokol elméletének dolgozni. Azt állíthatjuk, hogy a kettős strukturális analízis elmélet-technikai kockázatokkal terhes, amelyeket azonban a tézisek pontosításával és precizálásával még elfogadhatunk. Posztmodern elméletek nem kockázatmentesek, lehetnek éppen ambivalensek és ellentmondók, nem egy dogmatikus-racionális harmóniára irányulnak, hanem a differenciákból merítenek: régebbi (életvilág-elmélet) és újabb (rendszerelmélet) tudástartalékokból (Lyotard 1979). Pokol a legjobb úton halad, hogy a társadalomanalízis posztmodern elméletét megalkossa.

6. „Parsonst és Marxot összehasonlítva David Lockwood megkülönböztet két integrációs formát: rendszer-integráció és szociális integráció. Szükséges, hogy ezt az összehasonlítást tovább szélesítsük, és úgy határozzuk meg, mint a modern társadalom két párhuzamos struktúráját, amely egyrészt az embercsoportok szétválásán alapul, másrészt struktúrákra, amelyek az intézményes mechanizmusokon és az egyes funkcionális cselekvési síkokon nyugodnak.”

Replika: Ehhez a tézishez további magyarázatok kellenek. Lockwood integrációfogalma természetesen a luhmanni rendszerelméletben nem használatos, és ezért hiányzik az összehasonlítás lehetősége. Ha ő rendszerről ír, akkor a szociális rendszereket mint autopoietikus rendszereket érti, ahol az integráció kérdése az integrációs formákon (interakció, szervezet, társadalom) keresztül értendő. Integráció lockwoodi értelmezésben csak irritáció révén lehetséges, vagyis akkor, ha a rendszer a környezete által arra kényszerül, hogy új elementumokat konstruáljon saját strukturális viszonyai keretében. Másrészt Luhmann-nál a szociális integrációt - ahogy arra már rámutattunk - a szociális inklúzió helyettesíti be. A modern társadalom párhuzamos struktúráinak feltételezése ezáltal távol áll a luhmanni rendszerelmélettől. Pokol következetesen követi programját, „elmélettechnikai” elszakadását Luhmanntól, és arra számít, hogy ezzel egy új érvelést indít be. A funkcionális alrendszerek síkján érvelése elfordul a kommunikációtól és figyelme a cselekvésre összpontosul - amelyben érezni lehet Talcott Parsons és Richard Münch befolyását. Ha „parallel struktúrákról” beszélünk, akkor egy pontosítás szükségszerű lenne: párhuzamosok tudvalevően nem érintik egymást. A társadalmi evolúció tehát különböző, és hol lehetségesek találkozási pontok? Luhmann azt kérdezné: hogyan figyeljük meg ezeket a párhuzamos struktúrákat? A hetedik tézis részben megválaszolja ezt a kérdést.

7. „Egy példa a társadalom kettős struktúrája heurisztikus kiindulópontjának előnyére vonatkozóan: A hierarchikus embercsoportok szintjén Középkelet-Európában 1998 után nem történt rendszerváltás, mivel a korábbi pártfunkcionáriusok és az „apparatchikok” nagyrészt a volt keleti blokk államainak vezető erői maradtak. De az intézményes struktúrák és a funkcionális szervezés síkján létezett egy alapvető rendszerváltás a piacgazdaság és a választásokra alapozott hatalomgyakorlás irányába. A társadalmi struktúrák kettős tematizálása nélkül Középkelet-Európa mai realitását nem lehet megérteni.”

Replika: Elméletének magyarázata egy kelet-európai példával történik - itt Pokol mint szakértő nyilatkozik és az első pillantásra példája plauzibilisnek tűnik. Az a tény, hogy ugyanazok a személyek, akik korábban a tervgazdaság és párhierarchia mezején vitézkedtek, hirtelen a piacgazdaság és a parlamentarizmus szócsöveivé váltak, különböző magyarázatokra ad

lehetőséget. Az egyik magyarázat kérdőformában így hangzik: A volt keleti blokk államaiban és főleg Magyarországon a „vezető rétegek” ugyanazok maradtak, vagy volt-e korábban már egy bizonyos fordulat ennek az embercsoportnak cselekedeteiben és tudatában? Ezzel kapcsolatban megkísérélünk egy tételt mint vitaadalékot a pokoli tézisekhez hozzáfűzni. Röviddel a fordulat után 1991-ben tíz tételt állítottunk fel a magyarországi posztoszocializmushoz (Bangó 1991, 210-229). A kilencedik tétel így hangzott:

„A „damaszkusz szindróma” Magyarországon a posztoszocializmus kollektív kísérőjelensége.” A damaszkuszi úton csoda folytán Saulusból Paulus lett. Kezdetben kérdezték az emberek: Nemde ő volt a keresztények üldözője? Pál megtért és apostol lett - ezt tanúsítja az újszövetség. A keresztény hagyomány számos ilyen csodálatos megtérést ismer - és megtérések még napjainkban is történnek. A magyar posztoszocializmus számára a megtérés kérdése másképp alakult. Itt ugyanis tömeges megtérés történt, 700.000 Saulusból egyik napról a másikra ugyanannyi Paulus lett, ugyanis ugyanannyi volt párttag vallja most magát hithű demokratának. Nem ironia nélkül jegyezte meg Esterházy Péter a rendszerváltás első évében: még sohasem volt ilyen csúcsgazdálkodás a damaszkuszi úton, mint most! Az ilyen politikai jellegű megtéréseknél a klasszikus személyes indoklás és önismeret három irányt vehet fel: a) én mindig a kommunizmus ellen (a demokrácia mellett) voltam, de nem tudtam semmit sem csinálni, b) tévedtem, de most már a helyes úton vagyok c) én nem tudtam semmit sem, hogy mi történt a színpad mögött. A párt önmaga feloszlásával és az új párt létrehozásával a régi romjaiból saját magát helyettesítette be (Selbstsubstitution, Luhmann is említi) és mindjárt szolgáltatott tagjai számára, akik „damaszkusz-szindrómában” szenvedtek, egy önismereti stratégiát, melyet nagyjából a következő három mondatban lehet összefoglalni: 1) kollektívan elítélni a sztálinista múltat, 2) egy új, igazi demokratikus szocializmusért kiállni, 3) keresni a nép kiengesztelését. A magyar rendszerváltozást nem kísérte forradalom, még tömegtüntetés sem. A rendszerváltás nem hirtelen történt, hanem lényegében már 1985-ben beindult és 1988 felgyorsult. Ezért a hatalmon lévőknek elegendő idő állt rendelkezésükre, hogy új, alkalmazkodó mechanizmusokat gondoljanak ki, és azokat ki is próbálják. Az ellenzéknek szinte aranytálcán szolgálták fel az ötleteket azért, hogy a politikailag tapasztalatlan embereket megzavarják és a népet becsapják. A sikeres magyar felülről irányított rendszerváltási stratégia egyik okát a már meglévő „lárvaszerű politikai pluralizmusban” kell keresni. Ezalatt azt kell érteni, hogy a másként gondolkozók egyrésze magában a pártban foglalt helyet. Másképp fogalmazva: a pártvezetés monolitikus struktúrája lépésről lépésre lett leépítve. Gombár Csaba már a hetvenes években a következő politikai csoportosulásokat vélte a magyar társadalomban felfedezni. „Kommunista szektás csoportok, kádáristák, progresszívak (vagyis a keleteurópai gazdasági reformok és integráció hívei), euro-kommunisták, a modern szindikalizmus követői, radikális új-balosok, agrárorientációjú populisták, technokraták, menedzserek, helyi lojális állampolgárok, állampolgárok politikai nézetek nélkül, politikai névtelenek és lumpen-csoportok” (Gombárt idézi Hankiss 1989, 151). Más okok is közrejátszottak azonban, hogy a „Damaszkusz-szindróma” Magyarországon sajátos vonásokat kapott. Ezek az okok a „társadalom hibridizálásában” keresendők, vagyis lényegében az 1988-tól a második társadalom fokozatos összeolvadásában az elsővel. Az első (hivatalos) társadalom nyilvánvalóan nem tudott létezni a második (nem hivatalos) társadalom nélkül és fordítva. Fejlődésükben különállva csak kölcsönösen akadályozták volna egymást. Családi szinten kitűnően elemezte Hankiss ezt az egybefonódást: „Ha a pártvezér felesége a budapesti belvárosban egy divatüzletet vezet, a fia egy nyugati cég magyarországi vezérképviselője és veje egy újonnan alapított holding vagy részvénytársaság igazgatója, és ha az unokája Oxfordban tanul, anyósa pedig a Balatonon panziót nyitott - akkor a „nagy koalíció” partnerei már összeülhetnek a terített karácsonyi asztalnál” (Hankiss 1989, 328). A megváltozott gazdasági és politikai funkcionális struktúrák és a változatlanul (?) maradt embercsoportok azonban indirekt bizonyítják Luhmann tézisé, miszerint a társadalom nem emberekből, hanem kommunikációkból



áll. Így érvel Karácsony is egy lábjegyzetben, tekintettel a megváltozott magyar társadalmi viszonyokkal kapcsolatban, mint Pokol. „Gondoljunk csak arra, hogy 1989/90 óta Magyarországon egy másik társadalom létezik, mint az előző évtizedben. Mindenekelőtt a politika, a jog, a tudomány és a vallás helyzete (funkciója) az össztársadalomban változott meg. Ezzel szemben az emberek döntően ugyanazok maradtak mint azelőtt. A társadalom és az individuumok nem alakítanak ki közös identitást” (Karácsony 2000/a, 88). Ez az érvelés helytálló lenne azzal a megszorítással, hogy az emberek nem teljesen „ugyanazok”, mint korábban, mert a biográfiák nem csak a generációk között változnak, hanem ugyanazon a generáción belül is. A strukturális kapcsolat kétség kívül fenn áll a pszichikai rendszerek és a kommunikáció között. Új kommunikációk új embereket követelnek, de ezek az új kommunikációk egyenlő mértékben érvényesek a régi és az új emberekre. Figyelemre méltó, hogy a Magyarországról vett példában, mind a luhmanni autopoietikus társadalomelmélettel (Karácsony ezt elfogadja), mind a „kettős társadalmi struktúra” elméletével (Pokol tézisei) érvelni lehet.

8. „Az egyes embercsoportok össztársadalmi szolidaritásai és ellenségeskedései alapján adódnak szisztematikus elszorvasztások az egyes funkcionális alrendszerek között, amelyeket Luhmann nem figyelt meg. Az ellenséges embercsoportok harcai sok össztársadalmi eseményt meghatároznak az egyes funkcionális alrendszerekben. Például a gazdaságilag előnyben lévő embercsoportok pénzzel tanszékeket, tudományos alapítványokat, folyóiratokat, ösztöndíjakat tudnak alapítani és ezáltal a tudományban az igaz/hamis bináris kódot más szelekciós szempontok javára a sülyesztőbe tolni. A gazdaságilag erős embercsoportok a média területén pénzzel hatalmi pozíciókat építenek ki és így a pénz hatalmával média-hatalmat, és annak segítségével politikai hatalmat is teremtenek.”

Replika: A rendszer és életvilág összeegyeztetése, egymásra utaltsága, keverése a témája a nyolcadik tézisnek. A két párhuzamosan futó struktúra irritálja egymást, kölcsönösen behatolnak egymásba. Ellenséges embercsoportok harcai meghatározzák az eseményeket a funkcionális rendszerekben. Luhmann autopoieízis tétele szerint ez lehetetlen. Pokol tehát kényszerítve van, hogy a funkcionális alrendszerek autopoieízisét vagy teljesen elvesse, vagy egy „puhább” autopoieízis irányába orientálódjon, ahogyan ezt Gunter Teubnernél olvashatjuk. Teubner megkísérli a luhmanni autopoieízis keménységét felpuhítani, amennyiben az autopoieízis által feltételezett és megkövetelt autonómiát fokozatos kifejlődésben gondolja el. Roth konceptusát követi, amennyiben kijelenti: a rendszer evolúciója folytán az autopoieízis növekedhet vagy csökkenhet. A részek visszacsatolása, a strukturális variabilitások és a belső ön-megkülönböztetések jelzik ezt az utat. Teubner fejtegetéseibe behozza a hiperciklus gondolatát, amely fejlődéseméletileg magában foglalja az önmegfigyelést, az önkialakítást és az autopoieízist (Teubner 1982). A gazdaság, tudomány, hatalom láncolata, egybefonódása Pokol példájában megfelel Münch kritikájának a luhmanni koncepciót illetően. Ezt a kritikát tehát Pokol magáévá teszi. Münch különbséget tesz az autopoietikus alrendszerek analitikus és empirikus differenciálódása között, mindezt teszi voluntarisztikus cselekvésemlélete holdárnyékában. Elismeri, hogy az autopoietikus rendszerek elmélete per definitionem igaz - amennyiben azt analitikusan és nem empirikusan interpretáljuk. A gazdaság példáján bizonyítja, hogy a rendszerek empirikus autonómiája olyan faktorok által konstituálódik, melyek a rendszeren kívül találhatók. A társadalmi alrendszerek egymásbefonódása (jog, gazdaság, politika) Münchnél nem egy „ideiglenes kiegészítő konstrukció” az elmélet igazolására (mint szerinte Luhmann-nál a strukturális kapcsolat, arra irányulván, hogy rendszerek zártságát feltörje!), hanem empirikusan megállapítható. Az autopoietikusan differenciált rendszereknél az a probléma: hogyan lehet a konnexiót (az összekötődést), az interdependenciát (kölcsönös függőséget) és rendszeri autonómiát egymással összeegyeztetni (Münch 1996). Meg kellene még vizsgálni, hogy vajon a pénz hatalom, média hatalom és politikai hatalom láncolatában nem interferenciáról van-e szó, vagyis arról az esetről, amikor egy rendszer (esetünkben a

gazdaság) abban a helyzetben van, hogy cselekedeteit mint a cselekvés premisszáit más rendszerekre (tömegkommunikáció és politika) átszármasztassa. Pokol látja, hogy a funkcionális alrendszerek interpenetrációja, pontosabban interferenciája olyan folyamat, amely (ha nem is determinálóan, de erősen befolyásolóan) az életvilág szempontú társadalmi struktúrák által generálódik. A domináns rendszer a gazdaság (kódja a pénz) és az értékduál (fizet/nem fizet) irányítja a tudomány értékduálját az igaz/hamisra. Leegyszerűsítve azt lehet mondani, hogy minél több pénzt invesztálnak a kutatásokba, annál jobb igazságok születnek meg. Ezt akár pozitívnak is lehet tekinteni. Pokolnál azonban nem erről a „pozitívumról” van szó, hanem inkább a befektetők negatív manipulációiról, akik a jelenlegi tudástársadalomban a tudást profitjuk érdekében „kolonizálják”.

9) „A pénz, szellemi hatalom, médiahatalom, politikai hatalom összefonódott láncolatát csak az emberek össztársadalmi csoportosulásai alapján lehet megfigyelni, és ezt a megfigyelési lehetőséget a luhmanni elmélet „megfeleltetett” elmélete megsemmisíti. Össztársadalmi szolidaritások és ellenségeskedések embercsoportok között átvágják az alrendszereket, és nagyon sok esetben meghatározzák az egyes „operációkat” (műveleteket) ezen alrendszereken belül.”

Replika: A kilencedik tézis tulajdonképpen megismétlése az előzőnek, azzal a különbséggel, hogy Pokol két tipikusan luhmanni fogalmat, a megfigyelést és a műveletet (Beobachtung und Operation) felemlíti. A megfigyelés egy megkülönböztető művelet, és mint ilyen, empirikus folyamat. Pokol a társadalmi struktúrákat elmélete mértéke szerint figyeli meg, vagyis mint a szociális struktúra és a rendszeri struktúra különbözőségének egységét. Az ismereti nyereség itt abban rejlene, hogy egy komplex társadalomkép áll elő, ami mutatja: funkciórendszereket és életvilág-struktúrákat nem lehet egymástól elválasztani. Feltételezünk a szerzőnél egy „suba alatti” cirkuláris lánc-kausalitást. A funkciórendszereket átszövi a cselekvők csoportjainak szolidaritási vagy ellenségeségi mechanizmusa és zavarja a bináris kódokba szervezett rendszeri operációkat. A kérdés - többek között -, hogyan védekeznek a funkciórendszerek ezek ellen a zavarások ellen? A funkcionális alrendszerek képviselői (vállalkozók a gazdaságban, politikusok a politikában, tudósok a tudományban) látják a függő és ellentmondó szociális realitást, amely egy kihívás a gazdasági, politikai és tudományos autonómiáról alkotott elképzelésük számára, és autonómiájukat meg akarják „kívülről érkező támadásoktól védeni” (Münch 1996, 356). Előállhat egy paradox helyzet: azáltal, hogy az egyes professzionális alrendszerek autonómiájukat az életvilág beáradása ellen védeni kényszerülnek, szövetségre lépnek egymással a gazdaság rendszerének vezérlete alatt. Így az „embercsoportok” - akik a fent vázolt rendszeri előnyökből (pénz, hatalom, tudás) diffúzan, laikus módon és csak marginálisan profitálnak - ezeket az új rendszerstruktúrákat mint privilegizáltakat és igazságtalanokat figyelik meg. A kilátásba helyezett inklúziós lehetőségek - amíg konkrét módon nem valósulnak meg - sovány vigaszok maradnak a tömeg számára. Inglehart elképzelése a „posztmaterialista” társadalomról, vagyis egy olyan társadalomról, ahol az anyagi értékek már nem az értékelképzelések előterében vannak, meglehetősen utópisztikusnak tűnik. Inglehart a posztmodernizmus folyamatában a gazdasági rendszer gyengülését látja és egyidőben az emberek személyes, életvilág-szerű opcióit.

„A posztmodernizálást lehet úgy tekinteni mint a túlélési stratégiák eltolódását, és pedig a gazdasági növekedés maximalizálásától az egzisztencia és a jóérzés maximalizálásáig a megváltozott életstílus segítségével” (Inglehart 1998, 155). Kölcsönhatás létezik a demokrácia és a posztmodernizáció között. A szubjektív jóérzés, hozzákapcsolva a posztmaterialis értékeket, mint a bizalmat és a toleranciát, elvezet a demokráciához. Másképp tekintve a jólét egyik feltétele a demokráciának. Inglehart ugyanis posztulálja elméletében, hogy a posztmaterialis értékváltozás azon nemzetek síkján következik be, amelyek gazdaságilag stabilak. Ki lehet olvasni elméletéből - profánul fogalmazva -, hogy a gazdaság egyenlő a demokráciával. Eltekintve attól, hogy ez így empirikusan sem bizonyítható, már önmagában is hamis: A

gazdag olajtermelő arab országok nem demokratikusak, és a „szegény” India a világ legnépesebb demokráciája.. A biztos gazdagság nem vezet automatikusan posztmateriális értékekhez. „Pazarló luxusárúk termelődhetnek, kult-tárgyak és giccs a gazdagoknak, akiknek már mindenük megvan, több presztízst és hivatkozást nyújthatnak. A demokratikus és posztmaterialista világtársadalom egyelőre csak az „első világban” elképzelhető, a nyugati amerikanizált világban” (Bangó 2003, 189). A posztmaterializmus első nyomait a nulla növekedés követelésében, és egyes alternatív, természet és állatbarát mozgalmakban tudjuk felfedezni. Rendszerszemléletileg azt látjuk, hogy a gazdaság és a hatalom alrendszerei összeölelkeznek és együttesen uralják a többi alrendszereket. Ettől tart Pokol is. Az általa említett alrendszerei „operációkat” olyan embercsoportok határozzák meg, amelyek a gazdasági és a politikai hatalmat egyaránt a kezükben tartják. Egy másik optimistább változat - amennyiben Pokolt helyesen olvassuk -, ha a polgári, civil társadalom kialakulóban lévő szociális struktúrái új intézményeikkel és a posztmateriális értékekkel, mint tolerancia, bizalom, szociális elkötelezettség a merev professzionális alrendszereket - Habermast aposztrofálva - „rekolonizálják”. A posztmateriális világképben nem a tőke többé a legfontosabb munkaadó, hanem a közösség. Itt nem a bérfizetéses munka, hanem az értelmet adó foglalatosság mértékadó, a „polgármunka” (Bürgerarbeit), ahogyan Ulrich Beck elképzei (Beck 1997/a). „Itt a munkaadók az iskolák, környezetvédelmi szolgáltatások, kórházak, szociális szervezetek azok, akik már ma a pedagógiai, ökológiai, egészségügyi és szociális foglalkozásokat fizetik. A „tevékenykedő társadalomban” (Tätigkeitsgesellschaft) ezek a munkaadók tovább differenciálódnak, helyi vagy regionális síkokra terjednek, ahol az önszervezett, adókból finanszírozott „polgármunka” (polgártevékenység) több eséllyel rendelkezik, és ahol a tevékenykedők egy bizonyos közösségi érdekű vállalkozást (Gemeinwohlunternehmen) alapítani tudnak anélkül, hogy a központi hivatalok és hatóságok zavaró központosító-hierarchikus struktúráit magukévá tennék” (Bangó 2001/b, 133).

10) „A szociális világ kettős struktúrájának megszervezése különböző súlypontokkal rendelkezik. Egyes funkcionális alrendszerek struktúrái erősebben a világtársadalom szintjén szerveződnek - mint ezt Luhmann kihangsúlyozta -, de más alrendszerek struktúrái erősebben a nemzeti társadalmak síkján határozódnak meg. Például a pénzgazdaság vagy a tudomány nagyrészt a világtársadalmi, míg a politikai struktúrák inkább az embercsoportok nemzeti síkján szerveződnek. Ezen a módon állandósulhatnak harcok olyan embercsoportok között, amelyek egyrészt világtársadalmi szempontból a pénz hatalom fölött rendelkeznek és másrészt olyanok között, akik erősen beágyazódtak a nemzeti síkba. Csaknem minden európai és észak-amerikai demokratikus politikai rendszerben fennáll a politikai erők ilyen szétszakadása, és ezzel nemcsak az embercsoportok harcát, hanem a különböző funkcionális struktúrák rivalizálását is jelezzük. A társadalom kettős struktúrájának tematizálásával jobban tudjuk megérteni egyrészt a világtársadalomban működő politikai erőket (és embercsoportokat), másrészt azokat, amelyek a nemzeti társadalmakban hatékonyak.”

Replika: A világtársadalom témája először jelenik meg Pokol téziseiben, és ezért szeretnénk itt egy kissé részletesebben időzni, és a témával szorosan egybefüggő fogalmakról, mint társadalomfogalom, nemzet és régió, is írni. A szociális világ kettős struktúrájáról szóló elmélet a világtársadalom realitásával is kell, hogy foglalkozzon. Luhmann szerint a modern társadalom világtársadalom - nincsenek már nemzeti társadalmak. Mivel a társadalom szerinte a kommunikációk globális elérhetőségét jelenti, ezért a föld felfedezése óta csak világtársadalom létezhet. Véleményem szerint nemzeti társadalomról csak akkor beszélhetünk, ha azt mint a világtársadalom integrális részét tekintjük. A megkülönböztetés világtársadalom/nemzeti társadalom között nem csak Luhmann, hanem még sok más szociológus számára is használhatatlan. Megéri tehát, hogy egy kissé körülnézzünk a társadalomfogalom környékén és legalább két véleményt megismerjünk, amelyek a fogalom komplexitását leleplezik. 1.

A társadalomfogalom eredetileg „harci fogalom” (Kampfbegriff), részben a felvilágosodás, részben a romantika idejéből származik. Fordulópont volt az 1789-es francia forradalom, amely a „szociális” és „társadalom” fogalmakat az emberi együttélés polgári, posztfeudális és reakciós felfogásaival, mint a „rendi” vagy „nemesi”, kicserélni akarta. Tenbruck felfedezte az ellentmondást: a társadalom, mint állam előtti képződmény és a társadalom, mint olyan nagyság (Ganzheit), amelyet az államon keresztül lehetett azonosítani. Ő inkább „társadalmasulásról” (Vergesellschaftung) beszélne, hogy ezt az ellentmondást feloldja, ahol „újra megtanuljuk, hogy megnevezhető államokról, nemzetekről, kultúrákról, törzsekről (miért nem régiókról? B. J.), népekről, pártokról, ideológiákról, gazdaságokról, vallásokról, egyesületekről, nyilvánosságról és még sok más hasonló társadalmasulásról beszéljünk” (Tenbruck 1986, 270). 2. Kérdéses, állítják egyesek, főleg Luhmann kritikusai, hogy a társadalomfogalom rendszerelméleti újrafogalmazása abban a helyzetben lenne, hogy egy társadalomelméletet alkosson. Ez egy nyilvánvaló kritikája kései munkájának a „Társadalom társadalmának”, amelyben társadalomelmélete végleges formulázását adja (Firsching 1998). Kommunikációs határok és társadalomhatárok azonosak - de ez csak a világtársadalom számára érvényes, itt ugyanis nincs már szociális környezet. Egy társadalom autopoietikusan csak önmagával kommunikál. Firsching mellett van, hogy társadalom helyett csak szociális rendszerekről és azok strukturális kapcsolatairól beszéljünk. A globális társadalom számára nem létezik „rational choice” kiválasztás a felkínálkozó cselekvési alternatívákból. A világtársadalom számára csak a világtársadalom az alternatíva. Ezzel szemben Pokol azt véli, hogy „vannak nemzeti területek, ahol a politika történik” - és mint politológus a nemzetállamra gondol, vagyis arra, hogy a nemzeti társadalom az állammal azonosul. A nemzetállam, bár sokan megjósolták már halálát, vidáman tovább él, és még nem láthatjuk a sokat emlegetett „poszt-westfáliai államrend” feloszlását, amint ezt különösen a világtársadalom teoretikusai hinni szeretnék, amikor „államokon keresztül mutató struktúrákról” (poststate structures), „denacionalizációról” és az új politikai térségről írnak (Albert 1998). A nemzet fogalma a szociológia számára tulajdonképp mindig gyanús, mert itt még a legélesebb szemű megfigyelő sem tudja a feltornyosuló komplexitásokat redukálni. Történelmi, pszichológiai (emocionális), néprajzi és kultúra-specifikus illetve kultúrantropológiai (lásd a nemzeti karakter vitatott kérdését) álláspontok keverednek hatalmi és politikai szempontokkal. Pokol is összekapcsolja a nemzetfogalmat (nemzeti társadalom) a politikai rendszerrel. Nemzet alatt Günther Hartfiel a következőket érti: „A nemzet emberek közössége, akik tudatosítják az azonos politikai és kulturális múltjukat és a közös akaratot a államalkotásra. Egy nép ennek következtében általa lesz nemzetté, hogy tudatosan benne történelmi és kulturális meghatározható és elhatárolható sajátos értéke, és magát úgy interpretálja mint a közös céloknak és értékeknek alanyát és hordozóját” (Hartfiel, 1976, 476).

Véleményünk szerint, a globalizált világtársadalom belső differenciálódását nem a nemzet síkján kell keresni, hanem a régiók síkján. Nemzetek keresztezik a „nemzetállamot” - alig létezik egy állam, amely csak egy nemzetből áll. Szükségszerűen adódnak a problémák (konfliktusok és harcok) a nemzeti kisebbségeknél, amelyek mint népek saját történelmük, territóriumuk, nyelvük és kultúrájuk ellenére, sohasem tudták saját nemzetállamukat megalakítani. A legeklatánsabb példa Európa határán a kurdok. Európában a tulajdon anyanemzettől államhatárokkal elválasztott etnikai kisebbségeket találjuk. Elsősorban a magyarokra kell gondolni, kik a határos, szomszédos utódállamokban több-kevesebb három milliós néptömeggel Európa legnagyobb etnikai kisebbségét teszik ki. Az egységes nemzetállam politikai álmódosítás, és a modernbe a kisebbségi kérdést csak regionalizálással és föderalizálással lehet megoldani. A differenciálódás jövőjének kulcsa a világtársadalomban nem a nemzetben, hanem a régióban található. A régiófogalom alkalmazása a mindennapi használatban nem meglepő, mindenki tud valamit kezdeni vele. Legtöbbször egy földrajzilag behatárolt területre gondolunk specifikus kultúrával, politikával, vallással, szokásokkal, hagyományokkal, nyelv-

vel és egyéb regionális specifikumokkal. Régió alatt általában több település bizonyos térbeli egységét értjük, melyek lakosait az össze- illetve egygyártartozás történelmileg kialakult tudata jellemzi (Bangó 1998/a). Az Európatanács 1978-ban így definiálta a régiót: „Egy régió mindenekelőtt egy emberi közösség, amely szorosan kötődik egy vidékhez és a történelem, földrajz és gazdaság egybecsengésével jellemezhető, amely által a lakosság közös céljai és érdekei megvalósításában egybeforrott” (Reimann 1992, 129). A társadalomtudomány szempontjából a régiófogalom sokkal problematikusabb. A Niklas Luhmann által sugallott rendszerelméleti szociológia - amennyiben ez egyáltalán a régió definíciójával foglalkozik - különböző, egymást kölcsönösen kizáró meghatározásokkal szolgál. Két ilyen meghatározást szeretnénk felemlíteni. Az egyik vélemény a régióban egy szociális rendszert és egy funkcionálisan kidifferenciálódott alrendszert lát, a másik állítja, hogy a régió a társadalom alrendszerének közelebbi környezete. Az első vélemény úgy tekinti a régiót, mint a globális és lokális szintézisét a világtársadalomban és szociológiai relevanciája miatt a „szociorégió” kifejezést kölcsönzi ki neki. A szociorégió úgy jelenik meg, mint a globalitás és a lokalitás szintézise a világtársadalomban. Magába egyesíti az emberi együttélés életvilági és rendszeri tulajdonságait. Analitikusan és empirikusan tekintve a szociorégió a) nem csak egy topográfiai, teret-határozó hely, hanem b) a kommunikáció új formája, amely csatlakozik a „klasszikus” szociális rendszerekhez, az interakcióhoz, az organizációhoz és a társadalomhoz, ugyanakkor c) egy új differenciált funkciórendszer (alrendszer), egyenrangú a gazdasággal, politikával, vallással, joggal stb. Értékdualja illetve bináris kódja kettős megosztani/megtartani illetve elválasztani/közvetíteni, amelyeket mint a „proto-szocialitás” jellegzetességeit lehet tekinteni. Ennek értelmében a kapcsolat szimbolikusan generalizált médiumával és a szolidaritás és inklúzió kettős programjával ellátott. Szerepe lényegében kommunikatív, és egy „szociális tér” funkcionális diverzitását és „szupra-territorialitását” jelzi, lefixált topográfiai határok nélkül. A világtársadalom jelenlegi fejlődési állapotában bizonyos szempontokból (történelmi, gazdasági, vallási) még funkcionálisan ekvivalens lehet egy allopoietikusan konstruált provinciával, várossal vagy országgal és csak a jövőben fogja a teljes autopoieziszt elnyerni (Bangó 2003, 205). A másik vélemény is hivatkozik a luhmanni rendszerelméletre és úgy határozza meg a régiót, mint a globális alrendszerek „intra-szocietális” környezetét. A régiót nem úgy kell kezelni mint elkülönített tárgyat vagy dolgot. A nemzettől és a társadalomtól pontosabban kell elhatárolni. A régiók nem rendszerek, csak a funkciórendszereket kondicionálják és regionális csatlakozó mechanizmusokat dolgoznak ki, kommunikációs formájuk teremthet az alrendszerek számára új információs lehetőségeket. Meg kell érteni a társadalom belsőleg konstruált beszámítási pontjait - minden régió, kivétel nélkül a világtársadalom belső környezete. A territorialitás, mint a szociális rendképződmény és az etnicitás, territorialitással kombinálva - ezek a régió funkciórendszerekkel való csatlakozó mechanizmusai. De maguk a régiók nem szociális rendszerek (Kuhm, 2000).

Visszatérünk e rövid szemantikai exkurzus után Pokol tizedik tézisének kritikájához. Funkcionális és életvilág-szempontú struktúrák különböző módon szerveződnek, attól függően, hogy ezek a struktúrák inkább a világtársadalmi kontextusokba ágyazódnak vagy csak a világtársadalom bizonyos szeletében (nevezzük ezeket még nemzeti társadalmaknak, „faute de mieux”) operálnak. A rivalitás jelei ebben a két szervezeti és operációs módozatban a globalizáció folyamatában jól megfigyelhetők. Robertson ezzel kapcsolatban kitalálta a „glokalizáció” szakfogalmat. A pénzgazdaság és a tudomány (börzeágensek és tudósok) globálisan cselekednek - ugyanúgy mint a multinacionális konszernek és az Egyesült Nemzetek Szervezete. Ami a politikát illeti már szkeptikusabbak vagyunk. Létezik világpolitika és regionális politika. Ha az ember az Egyesült Államok politikai és katonai túlsúlyát figyelembe veszi, akkor megállapíthatja, hogy egy hatalmas állam politikai alrendszere saját akaratát globális ellenállás ellenére is keresztül tudja vinni. Egy nemzetállam politikája világpolitika lesz, és itt nem csak rivalizálásról van szó (mert gyakorlatilag nincs egy másik hasonló súlyú

világhatalom), hanem egyértelműen hegemoniáról. Ha globalizáció egyértelműen amerikanizációt jelent, mint ezt már sok kordiagnoszta jelezte, akkor Pokolnak téziseit újra kell írni, legalább is revideálni.

Ha tehát a világtársadalom egyik szeletében a hatalmi rendszer és a gazdasági rendszer egy globális helyet foglal el, akkor ez a dominancia előbb vagy utóbb a többi (gyengébb) alrendszerekre is kihat. Egy macdonaldizált világban eltűnnek a kulturális identitások és differenciák egy kikényszerített egység javára. Hogy az emberiség ezt az árat a „pax americana” számára megfizeti kétséges. A kultúrák harca - Mcdzsihad kontra Mcworld - éppen elkezdődött. De ezzel már el is kell hagynunk az aktuális kordiagnózist és a prognózisok bizonytalan területén találjuk magunkat. Ezen a területen azonban az amerikai politológus, Joseph Nye (Nye 2003) biztosan érzi magát. Összehasonlítja az Egyesült Államokat korábbi hegemoniális hatalmakkal, mint Róma, Spanyolország, Franciaország, Nagy-Britannia. Tézise: A globalizáció korában az amerikai nagyhatalom csak a hasonzorúek szövetségében tud megmaradni. Nye nem hisz az úgy nevezett „hardpower” eredményességében, vagyis a katonai és gazdasági kényszerítésekben. Ezek helyett szót emel a „softpower”-ért, vagyis a többi nemzetek indirekt befolyásolásáért, és szerinte azok értékalkotásuk fejlesztését fel kell bátorítani, illetve erre azokat képessé kell tenni. Példaként említi a „harmadik ipari forradalmat”, a világszerte hozzáférhető információs technológiát. Ezen a területen kell a hegemon Amerikának egy nemzetközi közvetítő szerepet vállalni.

## 11. A német elméleti szociológia újabb trendjeiről

A tanulmányban áttekintést adunk a német elméleti szociológia néhány újabb trendjéről. Már maga a cím magyarázatra szorul, mivel feltehető a kérdés: létezik-e „német” elméleti szociológia? Bemutatjuk a Német Szociológiai Társaságot és folyóiratát a „Soziologie”-t. Az elméleti kutatás és tanítás helyzetét a bielefeldi Szociológiai Fakultás példáján röviden tárgyaljuk. Ezt követi a mai német elméleti szociológia néhány trendjének rövid analízise. Illusztrációként részletesebben kitérünk arra az irányzatra, amely a fenomenológiai szociológia hagyományait követi Ronald Hitzler tanulmánya alapján. A neoinstitucionalizmussal, Hartmut Esser és Niklas Luhmann műveinek ismertetésével és kritikájával zárjuk az írást.

### A cím magyarázata

A cím kihívónak tűnhet, mert a három fogalom (német, elméleti szociológia, néhány trendje) irritációkat tartalmaz, ambivalensen és talán ellentmondásosan is hat. Ámbár lehet, hogy éppen ezzel keltettük fel a magyar olvasók érdeklődését, és persze bosszankodást is okoztunk - mindezzel eleget téve a posztmodern tudományosság Lyotard óta egyik elismert követelményének.

Számos kultúrkritikai tanulmány foglalkozik a posztmodernitás kérdésével. Daniel Bell (1975) és Amitai Etzioni (1975) jelentkeztek először vele és Jean-François Lyotard (1979, 1983) munkái lettek végül is az idevonatkozó szakirodalom alapolvasmányai. Jóllehet a posztmodern a tudásoptimizmust és a határbontó haladás gondolatát tagadja, lényegében azonban nem pesszimista. A nagy ideológiai tervezetek irányában gyakorolt székszepe megengedi számára, hogy szabadon mérítsen régi és új tudásformákból, anélkül, hogy mindenáron törekedne a racionális harmóniára. Kiinduló pontja nem az egység, hanem a különbözőség. Az idő fogalma („mai”) maga is semlegesítve lett a posztmodernben, és csak úgy lép fel, mint az ellentmondások, tautológiák és paradoxonok kerete. A posztmodern keresi (és megtalálja) a differenciát - Lyotard szerint „megmenti” a differenciát -, és megengedi a globális egység helyett a lokális, regionális különbözőségeket. Az intelligencia meg kell, hogy szabadítsa magát a modernitás paranoiájától, az univerzalitás ideájától.

Az irritáció elsődlegesen abból adódik, hogy ez a téma megkövetel egy szükségszerűen szubjektív szelekciót és beállítottságot, hiszen lehetetlen egy tanulmány keretében mindent kielégítő és átfogó képet adni a mai német szociológiai elméletek gazdagságáról. A szelekció alapja a tanulmányban inkább intézményi, és csak részben tematikus. Ezért inkább illusztrálásként választottunk ki egyes szerzőket, vitákat, elméleti tendenciákat. A német szociológiai társaság működésének, szerepének felvillantása abból a szempontból érdekes, hogy az elméleti szociológia irányadó személyiségei itt intézményes formában dinamikus vitafórumokat alakítottak ki. A társaság sajtóorgánuma, a „Soziologie” rendszeresen közli írásaikat. A németországi elméleti szociológia jelentősebb „állomáshelyeinek” (Standorte), az egyetemeknek és intézeteknek a bemutatása meghaladná a tanulmány kereteit, ezért példaképpen az általunk (és több magyar kollégám által is) jól ismert bielefeldi Szociológiai Fakultás bemutatására összpontosítottunk.

Másodsorban megjegyzendő, hogy csak töredékesen ismerjük azokat a forrásokat, melyek ugyanezt a témát előttünk már magyarul feldolgozták. A német szociológia kiváló magyar ismerői és ismertetői: Pokol (1992), Némedi (2000/a, Huszár (2002), Balogh (2002) és Karácsony (1997) tanulmányaikkal természetesen kísérik ezt az írást - a többiektől elnézést kell

kérnünk. Csak futólagosan tudtuk követni például azt a vitát, amely Balogh és Karácsony (2000) könyvének ismertetése körül kialakult. A szerzők a könyv előszavában megjegyzik: „...mind ez ideig sem nálunk, sem Németországban nem állnak rendelkezésre a német társadalomelmélet legújabb korszakát részletesen tárgyaló összefoglaló munkák” (Balogh-Karácsony 2000, 10). Írásunkban már csak terjedelme miatt sem tudjuk ezt a hiányt pótolni, és csupán csak egy impulzust szeretnénk adni, mintegy tovább szőni a fonalat, de nem teljesen a Némedi által radikálisan fogalmazott irányba, hanem azzal a korrigáló megjegyzéssel, hogy a „nemzeti” jelző az elméleti szociológiában nem topográfiai és érzelmi-ideológiai töltéssel értelmezendő, hanem csak mint identifikáló tényező, melynek jelentősége a globális társadalomban egyre jobban csökken. Lehetnek-e „nemzeti” szociológiák? Valóban, ha a „világtársadalmat” (Weltgesellschaft) mint a kommunikációs rendszerek legátfogóbb keretét elfogadjuk, akkor természetesen nem lehetnek. Egy nemzetileg leszűkült szociológia csak valamilyen partikuláris, tudományosan vitatható tevékenység lehet, ha nem a világtudomány (világszociológia) részeként működik. Azonban a nagy - végső fokon tényleg a világ egészében szerveződő - tudományos kommunikáción belül vannak folyamatosan működő „sűrűbb” tudományos kommunikációs körök, és ezeknek belső történetük és bizonyos identitásuk van. Az elméleti szociológia mint a professzionális világtudomány specifikus kommunikációinak része valóban nehezen illeszthető bele egy nemzeti keretbe, és tendenciaszerűen tényleg egyre inkább „globális” kell, hogy váljon. Globalizáció, világtársadalom, modernizáció és individualizáció - olyan témák, amelyekben kontroverz szociológiai elméletek lépnek fel - a „nemzeti” szociológiában érvényesülnek, ezért a „német szociológia” kérdéses. Nem lenne-e helyesebb német akcentusú „globális elméleti” szociológiáról értekezni? Az elméleti szociológia mindenesetre nem tekintheti mérvadónak a nemzeti határokat, még az úgynevezett „middle range” elméletek sem. A német elméleti szociológia esetében először is azt állapíthatjuk meg, hogy ez alatt Európa német nyelvterületein publikált írásokat, kutatásokat és oktatásokat értjük. Tehát elvben ide tartozik a Német Szövetségi Köztársaság, Svájc és Ausztria mellett a peremvidék is: Liechtenstein, Dél-Tirol, Luxemburg és Kelet-Belgium. Helyesebb lenne olyan elméleti szociológiáról beszélni, amely elsődlegesen a német nyelvterületen honos.

Feltehetjük a kérdést, hogy vannak-e még egyáltalán „nemzeti szociológiák”? A kérdésre igennel kell válaszolnunk, ha az egyes országok szociológusainak évi, kétévi stb. közgyűléseit vesszük figyelembe. Egészen köznapian mondván: nem lehet olyanról komolyan napokig tanácskozni, ami nincs. Az már más kérdés, hogy például az osztrák szociológusok elméleti működésében mi a tipikusan osztrák. Felmerülhet a nyelvi-kulturális mentalitás kérdése is, de maga a mentalitás kifejezés, a gondolkodás és a felfogás normatív értékelő hangsúlya kevésbé egyeztethető össze az elmélet által megkövetelt ideológiamentes vizsgálattal. A dolog még komplikáltabb lesz akkor, ha az elméleti szociológus személyét vizsgáljuk. Ki a német elméleti szociológus? Aki német útlevelemmel rendelkezik? Vagy aki állampolgárságától függetlenül németül ír, tanít, kutat - és nem csak Németországban. A szerző belga állampolgár, Németországban tanított, Magyarországon volt vendégelőadó, németül, franciául és magyarul publikál, tagja a belga, a német és a magyar szociológiai társaságoknak. Ez a „patchwork-identity” eddig semmi esetre sem hatott károsan munkásságára. A kérdést nem akarjuk eldönteni. Megnyugtató azonban, hogy a szociológiatörténet tanúsága szerint a nemzeti szociológiák legjobb bemutatását idegenek írták, így elhárult az etnocentrizmus veszélye. Raymond Aron idestova hetven évvel ezelőtt megírt munkája a német szociológiáról (Aron, 1935), amely a szociológiatörténet klasszikus műve. Az amerikai szociológia németnyelvű ismertetése Hartmann (1967) és Böggenghold (2000) munkái alapos tájékoztatást nyújtanak. Különösen Böggenghold könyve mutat rá meggyőzően azokra az elméleti problémákra, melyek a globalizáció, a „mcdonaldizáció” és a tudományos világtársadalom kialakulása folytán mind az amerikai mind a német szociológiában adódnak. Amerikai részről



Nedelmann és Sztompka (1993) az európai nemzeti szociológiák elemzésénél bizonyítják, hogy minél kisebb az ország (Norvégia, Hollandia stb.), annál erősebben vesz részt ott a szociológia az amerikai publikációs- és vitaeseményekben.

Tanulmányunkban következetesen „elméleti szociológiát” fogunk említeni. Kérdéses tehát, hogy találó-e a cím? Balogh és Karácsony ugyanis társadalomelméletről írnak, és ezt mint a „különböző társadalomtudományi diszciplínák alapvető téziseinek összességét és egymáshoz kapcsolódását” (Balogh-Karácsony 2000, 13) határozzák meg, míg ebben az írásban az elméleti szociológia néhány németországi trendjéről készült beszámoló. Véleményünk szerint a társadalomról való tudást - posztmodern tudományos szempontból a nemtudást és az ambiguitásokat is - a szociológia tudománya megfelelően tudja képviselni. A szociológia mint másodfokú megfigyelő szintetizálja a többi társadalomtudományok társadalomelméleti konstrukcióit, például a jog (Karácsony) és a politika (Balogh) terén. Társadalomelmélettel foglalkozik ilyen értelemben a jogszociológia és a politikaszociológia is, de ezek is - mint a többi társadalomtudomány „szociológizált” speciális diszciplínái - csak az elméleti konstrukció egy-egy szeletét képviselik, míg az elméleti szociológia in toto foglalkozik a társadalomelméletekkel. Nem osztjuk Luhmann véleményét - melyet Balogh és Karácsony idéznek -, miszerint a társadalomelmélet a szociológián kívüli, a szociológián túli tudomány. Luhmann a szociológiát, mint a szociális rendszerek elméletét definiálja, nála az elméleti szociológia a szociális rendszerek szociológiája, és mivel a társadalom egyike a szociális rendszereknek az interakció és az organizáció mellett, logikus tehát, hogy az elméleti szociológia objektum formale-ja a társadalomelmélet is. Éppen a luhmanni szociológiai rendszerelméletnek a cselekvésről a kommunikációra való váltásával alakult ki az elméleti szociológiának olyan magas fokon elvonatkoztatott képlete, mely lehetővé teszi az egyetemesség igényének beváltását. Az elméleti szociológia a maga sokrétűségében a leghasználhatóbbnak tűnik a társadalom elemzésében. A társadalomelméletek nemhogy közel állnak az elméleti szociológiához, hanem, véleményünk szerint, az univerzalitás igényével fellépő modern elméleti szociológia - különösen annak rendszerelméleti változata - magába foglalja a többi társadalomtudomány társadalmi elméleteit, azokat kritikusan megfigyeli, „használhatóvá” teszi. Szerintünk minden társadalomelmélet az elméleti szociológia tárgyát képezheti - de nem minden szociológiaelmélet egyúttal társadalomelmélet is. Például hoznánk a szociális munka tudományának elméleti szociológiáját, ahol számos „középtávú elmélet” található. Az elméleti szociológia az emberi együttélés legátfogóbb kommunikációit és cselekvéseit analizáló tudomány. Ezt az analízist a posztmodern tudományosság természetesen önmagára vonatkoztatva, reflexíve hajtja végre. A szociológia hagyományos felosztása dichotomikus: empirikus és elméleti. Véleményünk szerint éppen a szociológiában nem lenne szabad éles választóvonalat húzni az elmélet és a gyakorlat között - pontosabban az empirikus kutatás és az elmélet között. A szociológiában és általában a társadalomtudományokban az elméletet és a gyakorlatot egymástól élesen elválasztani meglehetősen kockázatos vállalkozás, hiszen az elmélet gyakorlat nélkül üres, a gyakorlat elmélet nélkül esetleges, nem reprodukálható.

### **A szociológiai társaság és folyóirata**

Ha a szociológiát mint „sikertudományt” definiáljuk - miként ezt Némedi (2000/b) teszi, és nem firtatjuk tovább, hogy milyen más jelzőkkel láthatjuk még el, (csak jelzésként a következők jutnak eszünkbe: „vidám tudomány” (fröhliche Wissenschaft), „optimista tudomány”, „kritikus tudomány”, „krízis-tudomány”, vagy talán a legjobb a sorban „a szociológia az a tudomány, amit a szociológusok gyakorolnak” - ez a definíció természetesen egy amerikai szociológustól származik), akkor a Német Szociológiai Társaságról, mint központi, szakmai-

professzionális intézményről elmondhatjuk, hogy újraalapításától, 1964-től napjainkig valóban sikeres volt. A szociológia krízise természetesen a Társaságban is állandó téma - Hartmut Esser ír a szociológia állandósult „peremhelyzetéről” (Randposition) a pszichológia, történelem, jog, gazdaság és filozófia árnyékában (Esser 2002) - és az a véleményünk, hogy ez mindig is így lesz, ennek ellenére, mint professzionális intézményrendszer (Pokol 1992) képes volt Németországban megteremteni azt a szocializáló mechanizmust, amely a szociológusokat felvértette arra, hogy a kríziseket át tudják látni, és intézményesen fel tudják dolgozni (Lüschen 1979). Megalakulásakor ötven tagot számlált - ma ezerkétszázan vesznek részt aktívan munkájában. Ezt a számot persze relativizálni kell, hiszen a húszezer szociológus mellett (akiknek javarésze nem kimondottan szociológiai pályán dolgozik) sajnos 2.400 munkanélküli illetve munkát kereső végzett szociológus is van. A fő munkaadó továbbra is az egyetem, az aktív szociológusok egynegyede itt kutat vagy tanít. A Társaság sikerének titka a minimális adminisztráció és a minimális központi vezérlet, valamint az a tény, hogy tagjai szakmai szekciókba sorolódnak (egy tag több szekcióba is beléphet), továbbá, hogy a szekciók többsége igen eredményesen dolgozik. A gondolatok, ötletek körforgalma az adott szekció kollégái között optimális, a publikációk egészséges konkurenciája biztosítja a nívót, a plagizálás esetleges vádjait a deontológiai bizottság mintegy házon belül vizsgálja ki. Az évente általában kétszer megtartott szekciógyűlésen kívül a 24 szekció tagjai regionális összejöveteleken is találkoznak. Írásunkban a szociológiai társaság elméleti szekciójának véletlenszerűen kiválasztott négy év fejleményeivel foglalkozom. A Társaság számol azzal a ténnyel, hogy az egyetemen kívüli szociológia jelentősége megnőtt, ezért nem csak „professzorok klubjának” tekinti magát, hanem figyel a nem egyetemi szociológiai elméleti alap kutatások (Grundlagenforschung) jelentőségére is. A központi német tudományos akadémia hiányát pótolják a tartományi akadémiák, valamint azok a Max Planck Intézetek (Köln, Berlin és Rostock), amelyek kimondottan társadalomtudományi, szociológiai alap kutatásokat végeznek. A Német Kutatási Közösség (Deutsche Forschungsgemeinschaft) igen hatékonyan segíti a fiatal kutatókat publikációik kiadásában, a nagy alapítványok (Thyssen, Volkswagen, Shell) sem sajnálják a pénzt az elméleti szociológia támogatására. A Német Szociológiai Társaság ügyesen és eredményesen közvetít a szponzorok és a kutatók között. A feminista elméleti szociológia nem-egyetemhez kötött központjaként tartják számon az oerlingshauseni Marianne Weber Intézetet. Max Weber felesége harcolt a nők jogaiért, sőt maga is kitűnő társadalomtudós, továbbá a Weber hagyaték kezelője volt. Az intézet érdekessége nemcsak az, hogy archiválja és kiadja Marianne Weber műveit, hanem az is, hogy fiatal kelet-európai szociológusnőket is támogat.

Áttekintésünk fő forrása a Német Szociológiai Társaság évente négyszer megjelenő közleményei (1999-től 2002-ig) szolgáltak. Vizsgálódásunkban különösképp az elméleti kérdésekre fordítunk figyelmet. A nagy tekintélynek örvendő folyóirat, amely az egyszerű Soziologie címet viseli - a németországi, pontosabban az európai német nyelvterületen (tehát Ausztriát és Svájcot is ideértve) működő szociológus szakma mind személyi, mind tárgyi (jelen tanulmány keretében elméleti) eredményeinek rendszeres tájékoztatója. A folyóirat felépítése egyszerű. Egy alig egy oldalas editoriál ismerteti a tárgyalt témákat, majd a szociológiai társaság szervezeti kérdései (pl. választások stb.) következnek. Ezt követi öt, hat tanulmány, melyek főleg a német szociológia helyzetével foglalkoznak kritikusan. A 1997/98-as kötetben a szociológusnők (női témák a szociológiában) helyzete volt az egyik súlypont. Erre több tanulmány is kitért. Dicsérendő, hogy a rövid, de alaposan dokumentált tanulmányokra általában replikák reagálnak, és ebből a szempontból a „Soziologie” iránymutató lehet a többi szaklapnak. Így történt ez a másik kiemelt téma esetében is, amikor a német szociológiatörténet egyik kritikus korszakát, az 1933-1945-ig tartó időszakot elemző tanulmányokat jelentettek meg. Felmerült az egyik hozzászólónál az igény, hogy elméletileg vázolni kellene a harmadik birodalomban létező szociológiát. Erre a témára a kötetben még visszatérünk. Ezenkívül

minden folyóiratszám bemutat egy vagy több németországi egyetemet, abból a szempontból, hogy ott milyen fokon, színvonalon áll a szociológiai kutatás és oktatás (Soziologie vor Ort). Betekintést ad a folyóirat a társaság szekcióiban folyó munkába egy külön rubrikában (Aus den Sektionen und Arbeitsgruppen). A szociológiai szakterületek iránt érdeklődőknek fontos útmutatást jelent ez, mert közvetlen, naprakészen értesülhetnek arról, hogy kollégáik mivel foglalkoznak, miről vitatkoznak, publikálnak. A folyóirat utolsó oldalai (Nachrichten aus der Soziologie) nemcsak személyi híreket, vagy megemlékezéseket, hanem a tervezett kongresszusokat, üléseket, ösztöndíjakat, pályázatküldéseket, „call for papers”-eket is közölnek.

A folyóirat úgy nevezett olvasólistát (Leseliste) közöl, ahol a szociológiai társaság húsz szekciója ajánl mind a tanításhoz, mind pedig a kutatáshoz hasznos, aktuális könyveket. Különösen az elméleti szociológia szekciójának válogatását figyeltük meg. Magyar szempontból örömdetes, hogy az elméleti szociológia tanításához ajánlott bevezető alapolvasmányok, illetve tankönyvek között két magyar szerző is fellelhető: az insbrucki Morel Gyula (Szociológiai elméletek. 1997, 5. kiadás) és a bochumi Kiss Gábor (Bevezetés a szociológiai elméletekbe. 3. javított kiadás, 1977) több kiadásban megjelent művei. Német szerzők közül Abels, Berger-Luckmann, Endruweit, Esser, Reiman és Treibel műveivel sorakoznak a listán, a külföldieket Turner és Giddens képviselik.

Az elméleti szociológiai szekció haladók számára ajánlott könyvlistája négy részre tagolódik: 1. A szociális elméletek klasszikus szövegei. Itt találjuk Durkheim, Horkheimer, Mannheim, Marx, Schütz, Luckmann, Simmel, Tönnies és Max Weber írásait. 2. A modern társadalomelmélet (Sozialtheorie) központi szövegei cím alatt Axelrod, Bourdieu, Coleman, Elias, Elster, Foucault, Garfinkel, Giddens, Goffman, valamint Habermas, Luhmann, Parsons és Schelsky művei állnak. Érdemes megjegyezni, hogy itt a szerzők között csak négy németet találunk, a többi angol, amerikai és francia. 3. A szociológia tudományelméleti alapozása, és bevezetés a szociális elméletekbe. Túlnyomóan amerikai szerzők szerepelnek. Hans Albert öt kiadást megért műve a „Traktat über kritische Vernunft”, Habermas „Logik der Sozialwissenschaften” című könyve képviseli a német szerzőket: a többi mű szerzője angol vagy amerikai: Outhwaite, Bottomore, Bohmann, Popper, Rabinow, Ritzer és Turner. 4. A jelenkor szociológia diagnózisa (soziologische Zeitdiagnose) kiválasztott szövegeiben az amerikai Daniel Bell „The Coming of post-industrial Society” és Bourdieu „La distinction critique sociale du jugement” (Die feinen Unterschiede der gesellschaftlichen Urteilskraft) mellett Ulrich Beck rizikótársadalma, Luhmann ökológiai kommunikációja és Schulze élménycivilizációja (Erlebnisgesellschaft) szerepelnek még.

Külön szekcióval rendelkezik a kelet- és közép-európai szociológia, melyet 2000-ig a berlini Balla Bálint vezetett. Itt elméleti szempontból a kelet-európai rendszerváltások idején főként a megkésett, „szocialista” típusú modernizációról és az úgy nevezett transzformációs elméletről folytak viták. A kilencvenes évek végén azonban már a demokratikus átalakulás kritikája került előtérbe. A szociális indikátorok szekció ajánlott könyvlistáján magyar szerzők műve is megtalálható. Andorka, Kolosi és Vukovich: Social Report, Budapest: Társaság, 1992. A gazdaságsszociológiai szekció természetesen szerepelteti többek között Polányi Károlyt is.

A szociológiai elmélet szekciója a német szociológiai társaság évi plenáris gyűlésein igen hatékonyan dolgozik. 1996-ban a bizalom a modern társadalomban témakörét valamint az inklúzió-exklúzió problematikáját tárgyalták. 1997 őszi gyűlésén Alfred Schütz életvilág elméletét vizsgálták. A hozzászólásokon és vitákon összehasonlították Schütz elméletét a rational choice-szal, mely a metodológiai individualizmus értelmében az értelem fogalmát a cselekvés fogalmához kapcsolja. A hageni Uwe Schimank párhuzamot vont Niklas Luhmann konstruktivistikus rendszerelmélete és Schütz között. Az 1998-as tavaszi gyűlés a „Fundamentalizmus, kommunitarizmus, universalizmus - a normatív orientáció jelentősége a modern

társadalomban” témakörrel foglalkozott. Az 1998 őszi tervezett konferencia témája a „Hatalom és Szervezet” volt. A szociológiai elmélet szekciója 1999-ben nemzetközi konferenciát szervezett „Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft” címmel, amely a szociológiaelmélet és a filozófia közötti kapcsolatok iránti egyre fokozódóbb érdeklődés bizonyítéka. A konferencia egyik előadása érdekes párhuzamot vont Niklas Luhmann rendszerelmélete és Martin Heidegger filozófiája között.

Az 1998-as német szociológus kongresszusnak (svájci, és osztrák résztvevőkkel) a freiburgi egyetem adott otthont. A tanulmányok a szószerinti (vándorlások, kommunikációk, nemzeti határok leomlása) és átvitt értelemben vett (nem fizikai) határok különbözőségét olyan értelemben emelték ki, hogy a határok elválasztó szerepe helyett, inkább összekötő minőségére helyezték a hangsúlyt. A határok kockázatos áthágása, mint ez a biotechnológia és a gén-technológia terén ma történik, a nyilvánosság és a magánélet határainak folyamatos egybemosódása, határok és „terek” jelentősége az egyének számára, a jóléti állam határai, a nemi kapcsolatok és a munkapiacok határai, a természeti, értelmi és szociális határok egybemosódása, végül a növekedés határai (global cities - global villages) mind az empirikus, mind pedig az elméleti szociológia számára olyan témák, melyeket a posztmodern társadalomban nem lehet tovább figyelmen kívül hagyni.

A 2000-es kölni német szociológus kongresszuson az elméleti szekció plenáris gyűlésen vitatta meg a „Die gesellschaftliche Konstruktion der „guten” Gesellschaft” valamint a „Formen der schlechten Gesellschaft” témaköröket.

Érdekességeket is találunk a folyóiratban: megtudhatjuk, hogy Ferdinand Tönnies (1855-1936) agyát - hagyatéki vizsgálat céljából - Oskar Vogt neurológusra hagyta. A düsseldorfi Vogt-Intézetben a paraffinban tartósított agyszeleteket őrzik - a nem preparált agyrészeket Oldenswort-ban a családi kriptában helyezték örök nyugalomba. Ehhez a szociológiában egyedülálló esethez nem fűzhetünk kommentárt - nem tudjuk, milyen eredménnyel járt a vizsgálat, ahogy Lenin agyának, vagy legújabban a terrorista Ulrike Meinhof vizsgálatának esetében sem. Fontosabb az a tény, hogy a német szociológia alapítói közül Max Weber és Georg Simmel után a berlini Walter de Gruyter kiadó megjelenteti a nagy szociológus összes műveit 24 kötetben.

### **Elméleti szociológia a bielefeldi fakultáson**

A folyóirat minden számában közöl jelentéseket a szociológia helyzetéről az egyes német egyetemeken (Soziologie vor Ort). A jelentések tartalma, minősége információgazdagsága különböző. Az információhiányokat természetesen mindenki pótolhatja az illető egyetemek honlapján a szociológia címszó alatt. Az általunk kiválasztott bielefeldi egyetem Szociológiai Fakultása véleményem szerint a legjobban illusztrálja a német elméleti szociológia változottságát, és azt az egyre jobban eluralkodó tendenciát, hogy a szociológiaelmélet kutatásait mindjobban hozzáigazítsák az empirikus kutatásokhoz.

Az 1994-es szociológiai világkongresszus több mint 4000 résztvevővel a német elméleti szociológia fellegrárában lett megtartva. A provinciális jellegű kisvárosban több mint 20.000 diák tanul. Maga az egyetem épülete sokak számára ijesztő, elrettentően modern, szuper-funkcionális. A hatalmas főbejárat, ahonnan fedett járda vezet a földalatti végállomáshoz és a parkolóházakhoz, egy óriási csarnokba nyílik. Itt a három futballpálya nagyságú fedett területen egy mini diákvároshoz találunk, postahivatallal, pizzériával, vendéglővel, menzával, uszodával, könyvüzlettel, bankkal, auditorium maximummal. A csarnokot - amelyet sokan egy repülőgép-anyahajóhoz hasonlítanak, mások futurisztikus diákgyárnak, vagy „gondolat-

gyárnak” (Denkfabrik) írnak le - épületszárnyak kötik össze a fakultásokkal. Az egyik szélső hatalmas épületben (U-épület) a földszint és az első emelet a könyvtárnak ad helyet. Itt 240.000 szociológiai szakkönyv és 411 szakfolyóirat áll a diákok, kutatók és tanárok rendelkezésére.

A második emeleten 56 kisebb-nagyobb szemináriumi terem található. A harmadik emeleten kapott helyet a fakultás adminisztrációja, a dékáni hivatal és a vizsgahivatal (10 helységben) és ugyancsak itt van 41 professzor szobája. A negyedik és a hatodik emeleteken (61 helységben) a tudományos munkatársak és a különböző titkárságok irodái vannak. Maga a fakultás nyolc úgy nevezett „tudományos egységre” (a szociológia elmélete és története, az empirikus kutatás módszerei, gazdaság és szociálstruktúra, politológia, munka és szervezés, tudomány és technika, szociális problémák, egészség- és szociálpolitika, szociálintropológia és fejlődésszociológia (Entwicklungssoziologie)) osztdik, ahol a tematikus súlypontokat hatvan docens dolgozza fel. A szociológia tanítási programja az úgy nevezett „aktív professzionalizálásra” épül fel, amely azt jelenti, hogy a diákok egyrészt már a tanulmányok alatt elméleti ismereteiket a gyakorlatra alkalmazzák, másrészt kezdettől fogva részt vesznek a kutatásban mind az egyetemi, mind az egyetemen kívüli területeken. Ezt a célt szolgálja a nemrég bevezetett „Praktikum-szemeszter” is, ahol nem csak a szakmai mindennapokban megtanult tudásra való reflektálás, hanem az aktív hivatásbéli orientáció is előtérben áll. A szociológia elmélete és története az első egység, amivel itt részletesen foglalkozunk. Az egyetemet 1969-ben hívták életre. A szociológia oktatását és kutatását Helmut Schelsky indította be, aki főleg a praxisra irányultságot szorgalmazta, míg Niklas Luhmann (1927-1998) elsősorban a modern társadalom elméleti megalapozásáról lett híres. Mindkét alappillér - a gyakorlatra irányultság és az elméleti alapozás - ma már a bielefeldi szociológia országhatárokon túli hírnevét is öregbíti. Az elméleti kutatómunka nagymestere természetesen Niklas Luhmann volt, akit sokan az úgy nevezett bielefeldi rendszerelméleti iskola megalapítójának tartanak. Reputációja a mai napig támadhatatlan bár nem mindegyik bielefeldi szociológiai professzor vallja magát követőjének. Az elméleti kutatás nem öncél, amit bizonyít a tudomány-, szervezés-, rizikó- és tervezéskutatás empirikus eredményeinek elméleti reflexiója. A Német Kutatási Közösség (Deutsche Forschungsgemeinschaft) a bielefeldi szociológusokat igen eredményesen támogatja anyagilag. Eredményességük további indikátora az igen magas „citation-index”, a számtalan nemzetközi kongresszus és szimpózium szervezése, illetve az azokon való részvétel. Két jelentős szociológiai szakfolyóirat jelenik meg a fakultás gondozásában a „Zeitschrift für Soziologie” és a „Soziale Systeme”. Ez utóbbi Niklas Luhmann elméleti örökségét ápolja. Georg Krücken a Fakultás három jellegzetességét emeli ki: a gyakorlatra irányultságot (lásd „Praktikum-szemeszter”), az elméleti munkákat a tudomány-, kockázat, szervezet-, és tervezéskutatás területein, és azt a „nemzetköziséget”, amelyet számos kooperációs projektum bizonyít. A középkelet-európai egyetemekkel és intézetekkel (lengyel, bulgár, orosz, magyar) ápoltt kapcsolatok különösen kiemelendők (Krücken 1998).

A bielefeldi egyetem szociológiai fakultásához kapcsolódó „Világtársadalom Intézet” (Institut für Weltgesellschaft) céljául tűzte ki a globalitás és a regionalitás problémáinak elméleti kutatását. Előadássorozatokban jeles külföldi szakértőket meghívva dolgozzák fel az idevágó témákat (pl. a tartós fejlesztés, a nacionalizmus és a globalizáció, az európai integráció és a médiatársadalom), ahogyan ezt a 2002-es programból olvashatjuk. A határokat döntő globalizáció leépíti a nemzetállamok régebbi „egymáshoz fűződését”, amely a korai huszadik században egyrészt a nemzeti integráció keretében (nemzeti kisebbségek iránti intolerancia), másrészt a nemzeti expanzió keretében (kolonizáció) nyilvánult meg. Ez az internacionalizáció nem egyenlő a mai posztmodern globalizációval. A globalizáció mai analizálásában fontos helyet kap a világtársadalom és a nemzetállam kapcsolata. A nemzetállamok ma túl

kicsik a nagy problémák (AIDS, globális környezetszennyezés stb.) és túl nagyok a kisebb, regionális (például a munkanélküliség, a szociális biztonság) problémák megoldásához. Ez utóbbiak megoldása olyan stratégiákat követel, melyek csak regionális szinten valósíthatók meg. Szociológiai szempontból tehát megfigyelhető a makro-, mikro- és mezosztruktúrák kialakulása, és ez utóbbi alatt nagy számú hálózatok és piacok fejlődése értendő anélkül, hogy egy irányító központ kimutatható lenne. Az Intézet munkájában azt vizsgálja, hogy a globalizációs folyamat nem csak egyszerűen azt jelenti, hogy a sok kis nemzetállami egységekből nagyobb izomorf szupranacionális struktúrák képződjenek (pl. Egyesült Európa), hanem azt is, hogy a hagyományos területiális konvergencia helyet adjon a divergenciának is. Az új globális horizont kialakul, ahol olyan politikai, gazdasági, tudományos, kulturális stb. aktivitások futnak egybe, amelyeket már nem egy kiterjedt konszenzus határoz meg. A globalizációban nem a kis egységek beintegrálódásáról egy nagy globális egységbe van szó, hanem arról, hogy semmilyen egységet nem lehet kizárni a globálisból. Szociológiailag tehát az integráció/izoláció dilemmáját átveszi az exklúzió/inklúzió dilemmája. Ahogy az integráció terminusa jellemző volt a rétegzett társadalomra, úgy az inklúzió lényeges jellemzője a funkcionálisan differenciált társadalomnak. A globalizáció ilyen értelemben lesz mentalitáskérdés, vagyis az, hogy a globális világtársadalom az izolációt megszüntetendő integráció gondolata helyett a kisebb egységek autonómiáját teljes mértékben elfogadó inklúzió gondolata lesz mérvadó.

### **Trendek bemutatása**

Lássuk először az elméleti trendek alakulásának megfigyeléseit, ahogyan ezt egy hazai szerzőpáros és németországi szociológusok véleménye mutatja. Karácsony és Balogh már említett művükben három főfolyamot figyelnek meg a német társadalomelméletek közelebbi elemzésénél. A három tendencia egymást sokszor átfedi és a határokat húzni nem lehet és nem is szükséges. 1. Eltávolodás a radikális társadalom-átalakítás kritikai irányzatától a reformrealizmus kifejtéséig. 2. A cselekvésemélet és a rendszerelmélet vitája illetve dialógusa. 3. A szubjektumfelfogás és a szubjektumfilozófia felbomlása. „A modern ember világa ugyanis immár nem valamiféle magától az embertől független, kívülről szemlélhető kemény, tárgyi univerzum, hanem az értelem és a cselekvés által struktúrákba rendezett életvilág” (Balogh-Karácsony 2000, 26). Ami a német elméleti szociológiát illeti - Baecker professzor a witten-herdecke-i első német magánegyetem szociológiatanára szerint - az elmúlt években mindenekelőtt két trend kristályozódott ki: Ulrich Beck politika és gazdaság tanácsolása a kockázat-kommunikáció terén, valamint Hartmut Esser kísérlete a rational-choice elmélet szociológiai alkalmazására. A szociológiai tanácsadás (counseling) a személyzeti, szervezeti és vállalati szektorokban egyre jelentősebb. A német szociológusok hivatásszervezete (Berufsverband Deutscher Soziologen) számtalan szemináriumot rendez, ahol főleg a gazdaság felé történő társadalomtudományi tudás-trensfer a központi téma.

Egy harmadik párhuzamosan futó trend Niklas Luhmann elméletének kritikai feldolgozása és továbbvezetése. A továbbiakban a német szociológia még mindig azzal van elfoglalva, hogy az amerikai szociológiát, és az utóbbi időkben a szociológiai hálózatelméletet és a neo-institutionalizmust recipiálja. Az aacheni Szociológiai Intézet vezetője Hammerich professzor szerint az elméleti szociológia trendjeit vizsgálendő, legjobb, ha kiemelkedő személyek publikációit vizsgáljuk. Ulrich Becket ő is említi. „A rizikótársadalom” című könyve még jelenleg is „kasszasiker” - bár a bennfentesek Beck szociológiáját kissé bőbeszédűnek és elméletileg felvizezettnek találják. Különösen vonatkozik ez a globális társadalom elméletére. Egybevág véleménye Baeckerével, ami Hartmut Esser jelentőségét, a rational choice szo-

ciológiai beültetését illeti. Hitzler fenomenológiai irányzata szintén figyelemre méltó, ugyan-csak a voluntarista parsoniánus Richard Münch. Hill és Schimank elméleti munkái még nem értelmezhetők „trendsetter”-ként. Az amerikai szociológia recepcióját a hálózatelmélet és a neoinstitutionalizmus témáin túl, főleg a kultúrszociológiában látja. A mai német elméleti szociológia fontosabb trendjei a dortmundi szociológiaprofesszor, Hitzler szerint a struktur-funkcionalizmus illetve a rendszerelmélet, a kritikus illetve dialektikus álláspont, a megértő illetve interpretatív paradigma, valamint a redukcionális-magyarázó illetve a „rational choice” feltételezés (Hitzler 1997, 10).

Még nem általános trend, de a tudástársadalom fejlődése irányába mutató irányzat a számítógépes és multimédiás technikák szerves beépülése az elméleti szociológiába. Az elméleti szociológia szövegtudomány (Textwissenschaft), a hermeneutika, a szövegértelmezések és olvasatok tehát központi szerephez jutnak művelőinél. A számítógépes szövegfeldolgozások ma már érintik a szociológiát is. Elsősorban a klasszikusnak taxált szövegek jönnek „számításba” a szó legszorosabb értelmében. Fiatal kutatók (Klüver - Stoica - Schmidt, 2001) az ezekben a szövegekben fellelhető tudásbázisokat táplálják be a számítógépbe és a program az ott előforduló fogalmakat és mondatokat (tudományos állításokat) kombinálja. Így a tanítás és az elméleti kutatás számára olyan eszközt állít elő, melyet nagy időmegtakarítással lehet érvényesíteni a publikációkban, a tanterveknél vagy a szöveg-összehasonlításoknál. Egyelőre Marx, Weber, Schütz, Habermas és Luhmann műveit dolgozták fel ily módon.

Luhmannál például 1000 fogalmat lehet 2000 mondattal összevetni. „Megérteni a rendszerelméletet” címen Bardmann és Lamprecht (1999) összeállításában CD-lemezen mint „hiperszöveg” (Hypertext) tizenhárom oktatási egységben 47 grafikával, 12 animációval és 137 gyakorlattal bevezeti az olvasót (nézőt, hallgatót) Niklas Luhmann rendszerelméletébe. Ugyanezen a lemezen 207 fogalom egymással hálózatosan kapcsolva segíti a megértést, valamint 34 videoklip-szekvencián a rendszerelméleti gondolkozás szakértői jelentkeznek véleményeikkel. A könyv, mint klasszikus médium, mivel lineáris felépítésű, nem tudja jelezni, hogy mennyire kontingens vagyis mindig másképp is lehetséges egy elmélet. Az audio-vizuális, multimédiás és cirkuláris út azonban lehetségessé teszi - és ezt pont a luhmanni rendszerelmélet példáján -, hogy a posztmodern elméletalkotás műhelyébe bepillantsunk, ahol a kontingenciák és komplexitások a le-nem-zártság és az állandó önreflektáló újraindulás értelmet adó másságát és sokféleségét mint egységet tekintsük.

### **Egy székfoglaló: Hitzler és a szociológia háza**

A Soziologie 1997-es évfolyamának negyedik száma Ronald Hitzler dortmundi szociológiai professzori székfoglaló előadásának szövegét közli (Hitzler 1997). Az előadás tanulmányá átdolgozott szövege felveti azt a minden szociológus által ismert problémát, hogy a szociológiát magát minduntalan újra kell alapozni, mintegy önmagát, jelentőségét és létjogosultságát igazolni. Hitzler témája jelez egy kíváncs perspektíaváltást, melyet szerinte kísér az életvilág-analízis által is megerősített „mesterséges tudatlanság” (balgaság, oktalanság) (künstliche Dummheit). Bardmann (1997/b) ugyanezt a gondolatot más összefüggésben, más megfigyelésben fejti ki: az „okos” illetve „hasznos” butaságról beszél. Tanulmányában Hitzler Alfred Schütz fenomenológiai szociológiájának hagyományát követve a szociológiát más megvilágításba óhajtja helyezni, azonban ezt a megvilágítást az első részben még nem fenomenológiailag, hanem inkább strukturfunkcionalista módon hajtja végre. Felépíti a modern szociológia házáat és ez nem előzmény nélküli a szakirodalomban. Szabad legyen emlékeztetnünk Jürgen Ritsert könyvére (Ritsert 1988), amelyben a parsonsi szimbolikusan általánosított médiumokat (a híres AGIL-séma!) és a megfelelő négy funkciórendszert

didaktikusan ábrázolva, az úgy nevezett „Harvard torony” metaforája, mint a modern szociológia elméleti házának szimbóluma jelenik meg. Ugyancsak „ház” metaforát alkalmaz (Luhmann-kritikusok szerint helyesebben talán labirintust kellene írni?) Detlef Krause, amikor Niklas Luhmann elméletét ismerteti (Krause 1998). Hitzler házának két tartóoszlopa az elméleti szociológia és az empirikus kutatás, a ház fundamentuma az antropológia - melyet az utóbbi időkben a genetika legújabb felismerései erősen megingattak. Pincéjében találjuk az alapfogalmakat a sematizált szakterminológiát, melyek nélkül nem lehet ezt a tudományt gyakorolni. A ház földszintjén az egyik oldalszobában (az elmélet oldalán) találjuk a szociál-filozófiát, melynek episztemológiai jellege egyre szembetűnőbb. Ugyancsak a földszinten az empirikus kutatás tartóoszlopán nyugszik a metodológia, felölelve az eszközöket, eljárásokat és technikákat, melyek segítségével a társadalomkutatásban érvényes adatokat találunk, és megbízható kijelentéseket tehetünk. Az emeleten mintegy közvetítőként az empirikus kutatás és az elméleti munka között, találjuk a speciális szociológiákat (németül sokszor kötőjel-szociológiának (Bindestrichsoziologie) is hívják őket). Hitzler megjegyzi, hogy jelenleg a szociológiai szakmában nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy vajon az elméleteket az empiriával kell vizsgálni, vagy fordítva az empiria hivatott-e arra, hogy az elméletek alapozását elősegítse. (Hitzler 1997, 7) A háztetőt a történelem alkotja, az a történelem, mely a mindennapos emberi együttélés problémáit akkor tudja csak többé kevésbé megérteni és magyarázni, ha ennek geneziséét megfigyeli.

Ami a szociológia elméletét illeti Hitzler megjegyzi, hogy nincs „az elmélet”, hanem csak „elméletek” vannak, melyeket bizonyos elmélet hagyományok és paradigmák mentén lehet csoportosítani. A szociológia mint hivatás a konvenció és a megbotrántoztatás között lavírozik. A mindennapok konvenciói a „józan ész”, a rutin, éppúgy vizsgálata tárgya, mint a rendkívüli, a szokatlan és a valószerűtlen. Az életvilág-elmélet és a konstruktivizmus szellemében születik meg az a megállapítása, hogy a valóság elvileg szociális konstrukció. Szerinte a szociológus alapálláspontja a mesterséges (tetetett, „megjátszott”) butaság („künstliche Dummheit”), a módszeres kételkedés afelől, hogy a dolgok tényleg olyanok-e, mint ahogyan kinéznek, és hogy ezt felismerjük, ahhoz egy bizonyos „szociológiai látásmód” szükséges, melyet meg lehet tanulni.

A társadalom megjelenési formái, a társadalom kialakulásának összefüggései és a társadalmi élet következményei azok a pontok, ahol a szociológus - akár gyakorlati akár elméleti síkon dolgozik - élesíti a szociológiai látásmódot. Az általános szociológiából az elméleti szociológiára történő átmenetet Hitzler a fenomenológiai életvilág-analízisben látja. Tudásszociológia és életvilág-analízis alkotják elméleti krédóját. Hatással van rá Luckmann, Weber és Schütz „megértő” szociológiája, irritálja Esser „rational choice” variánsa, tanul Goffmantól és Plessnertől is. Elméleti munkáját nem empirikusan megalapozottnak, hanem empirikusan ösztönözöttnek tartja.

Tudományos pályafutását olyan kiválóságok fémjelezték, mint Luckmann Konstanzban, Neidhardt Kölnben és Beck (akinek asszisztens volt) Münchenben. A kultúrszociológia elmélete, Gehlen, Tenbruck és főleg Luckmann írásai nyújtották számára az első orientációkat, így érthető, hogy frappáns kultúra definíciója életvilági, cselekvésszociológiai és tudásszociológiai háttérrel fogalmazódott meg. „A kultúra egy tágabb értelemben vett tudás arról, hogy mit, mikor, hogyan és miért cselekszik (vagy nem cselekszik) valaki” (Hitzler 1988, 17). Münchenben, Ulrich Beck hatására, kutatásaiban foglalkozik a pluralizációs és individualizációs körülmények mindennapi megbirkózásával a rizikótársadalomban. Itt az egyén életét már nem tudja a hagyományos szociális és erkölcsi miliő keretében rendezni, ennek következtében úrrá lesz rajta az egzisztenciális bizonytalanság, amelyet megkísérel a „közösség iránti vágyódással” kompenzálni. Keresi azokat a közösségeket, például vallási csoportokat, alterna-



tív lakóközösségeket, kommunitarizmust stb., ahol nem kötelezik egy megszabott gondolkozási és viselkedési módra, hanem egy új életvilágnak engedheti át magát.

### Neoinstitutionalizmus

A nemzetközi szervezetek jelentősége a második világháború után hatalmas mértékben növekedett és tudományos vizsgálatukra elsősorban a neoliberais-neoinstitucionalista elméleti irányzat vállalkozott. A nemzetközi kapcsolatok nemzetállam-központiságú vizsgálata azonban nem hozott eredményt, mert a szervezetek analízise elméletileg kimerült a bürokrácia weberi tanában. A csak racionális szervezeti elképzelés felettébb kérdéses, amennyiben a kérdést a rendszerelméleti szervezet (Organisation) konceptusában tekintjük. A döntést igénylő szervezet nem mindig jelenti a racionalitás alkalmazását a döntésekre magára. A szervezetelmélet és a nemzetközi szervezetek tanulmányozása külön vált egymástól. Fő kérdés: a nemzetközi szervezetek valóban szervezetek-e? Továbbkérdezve látnunk kell, hogy mi a szerepük a társadalomban és a társadalom számára. Ezt nem lehet a nemzeti határookra visszavezetni.

Modern társadalmak struktúráját lényegében a formális szervezetek adják. A neoinstitucionalizmus forrásának a hálózati elméletek (Granovetter, White), a strukturálási elméletek (Giddens, Bourdieu), és a rendszerelmélet (Luhmann) tekinthetők.

A klasszikus institucionalizmus (Dahrendorf) az előre megadott szükségletekre alapozódik. Intézményeknek az életvitel szükségleteire (házasság, egyház, állam) a társadalom által felkínált megoldási módozatok számítanak - elvben lehet nélkülük is megenni, de ha elfogadjuk őket, akkor megkönnyítik a társadalmi együttélést. Mivel a klasszikus intézményszemlélet statikus - holott folyamatok is lejátszódnak benne, ezért sokszor változás- és haladásellenes. A szociológiai neoinstitucionalizmus annyiban a változás elmélete, hogy radikalizálja a processzualis perspektívákat. A régi institucionalizmus az adott szükségleteket (Bedürfnisse), míg az új institucionalizmus az elvárási struktúrákat (Erwartungsstrukturen) veszi figyelembe. Ennek két formális előnye lehet: a) minden társadalmi aktorral alkalmazható, a pszichológiai szükséglet nélküli szervezetek, államok is kialakíthatnak elvárási struktúrákat, b) az elvárások, ellentétben a szükségletekkel nincsenek előre adva, hanem társadalmi folyamatok eredményei.

A német szervezetszociológiában jelenleg két elmélet mérvado: 1) a szociológiai neoinstitucionalizmus, az úgy nevezett Stanford Iskola és a 2) modern luhmanni rendszerelmélet. Mindkettőben azonos, hogy a szervezetet mint a társadalomba beágyazottat vizsgálja, és magát a társadalmat mint világtársadalmat tekinti. A rendszerelmélet endogén dimenziója azt vizsgálja, hogyan alakulnak és reprodukálódnak a szervezetek mint szociális rendszerek, amelyeket a döntés és a tagság jegyei dominálnak. Az úgy nevezett exogén dimenzió a neoinstitucionalizmus elképzelése szerint vizsgálja azt, hogy a szervezetek hogyan ágyazódnak be környezetükbe és hogyan zajlik az interakció velük. A neoinstitucionalizmus különös figyelemmel követi a nemzetközi nem kormány szervezetek (INGO) fejlődését, és azok befolyását a világpolitikára. Míg a neoinstitucionalizmus inkább empirikus érveket sorakoztat fel, de nem rendelkezik társadalomelmélettel - addig a modern rendszerelmélet a társadalom elméletét dolgozza ki, de elhanyagolja az empiriát.

A neoinstitucionalizmusban két irányzatot figyelhetünk meg a) az egyikben a szervezetet mint intézményt tekintik, b) a másodikban az intézményeket a szervezeten kívülieknek állítják be. A szervezet és intézmény közötti különbségtétel sokszor elmosódik. Meyer és Rowan (1977)

egyenesen „intézményesített szervezetekről” (institutionalized organizations) írnak, kihangsúlyozván ebben a normáknak, értékeknek, szimbólumoknak és mítoszoknak a szerepét.

A neoinstitucionalizmus az intézményekben nem az alapvető emberi (szociális) igények kielégítését látja, mint ezt a klasszikus intézményszociológiánál látjuk, hanem az intézményt mint szociális elvárást építi be elméletébe.

A világtársadalom a szociális rendszerek lehető legmagasabb szintje. Minden kommunikációt magába foglal. Nincs szó integrált világtársadalomról, egységét a belső funkcionális differenciálódással biztosítja. A politikai rendszeren kívül a területiális-regionális differenciálódás is fellép mint egy másodlagos differenciálódás, és a funkcionális differenciálódáshoz csatlakozik.

A világtársadalom a neoinstitucionalizmusnál a világ kulturális modelljeinek összessége, amelyben különböző aktorok játszanak szerepet. Megfigyeli az izomorfiát, a külsődleges hasonlóságokat - az a gyenge pontja, hogy nincs pontosan körvonalazott elmélete.

A német elméleti szociológia neoinstitucionalista irányzatát a legjobban Hasse és Krücken könyve (1999) foglalja össze. Eredetileg az amerikai organizációkutatás alapjain áll, és nem a német kultúrantropológia (Gehlen, Scheler, Plesner) hagyományaira támaszkodik. Az említett szerzők öt pontban summázzák a neoinstitucionalizmus lényegét: 1. A viselkedések magyarázatához nem csak a formális és előírt adottságok fontosak, hanem a hagyományok, ideálok és alapvető meggyőződések is. 2. A gyakorlati cselekvések mezején kialakulnak „szabad terek” (Freiräume), melyek használata azonban nem önkényes, és nem vezethető sem a preferenciákra, sem a hasznossági számításokra vissza, hanem a rutin és a megfelelés kritériumainak engedelmeskednek. 3. A normák nem állnak mindig összhangban az aktorok orientációival, és az elvárási struktúrák sokszor egymással összeférhetetlenek. 4. Az intézményi adottságok sokszor szemben állnak a gyakorlati cselekvéssel és nem mindig pozitívan funkcionálnak. 5. Az intézményesülési folyamat különféle fokozatokat érhet el és ennyiben kontingens.

### **Hartmut Esser**

Az utóbbi években - különösen az Egyesült Államokban - az utilitarista elmélet a „racionális választások elmélete” alakjában nyert nagy befolyást a különböző társadalomtudományokban. Ennek az irányzatnak egyik legjelentősebb németországi képviselője, pontosabban az irányzat Coleman által kiszabott útjának reformátora Hartmut Esser. Monumentális műve a hatkötetes „Soziologie - Spezielle Grundlagen” (1999-2000) mintegy háromezer oldalon a luhmanni és müncheni opuszokkal hasonlítható össze. Az eredetileg tankönyvnek készült könyvsorozat azzal az igénnyel lép fel, hogy a szociológia elméletét megalapozza, az eddigi modern elméleteket (rendszerelmélet, cselekvésemélet, racionális választás stb.) egybefoglalja és ezáltal a szociológiát egységesítse. „Nem többről és nem kevesebből van nála szó, mint a szociológia egységének helyreállításáról!” (Schimank-Kron-Greshof, 2002, 252.) Ez nem csak könyve ismertetőinek a véleménye, hanem maga Esser is így nyilatkozik egy kisebb tanulmányában: „Megfontolandó, hogy nem létezhetne-e egy perspektíva, amely legalább is a szociológia egységére törekedne...” (Esser 2002, 27). A félő csak az, hogy egy ilyen elméleteiben egységesített szociológia a tudományos szünkretizmus jegyeit hordozná - az egymással összeférhetetlen elméletek keveredését. Esser nem fél a szünkretizmus veszélyétől és Max Weber híres szociológia-definíciójával érvel, ahol - szerinte - a definíció minden egyes kifejezése egy egységes szociológiaelmélet lényegi vonatkozásait tükrözi vissza: megmagyarázni és megérteni, értelem és kauzalitás, cselekvés és struktúra, ember és társadalom, mikro- és makro-

perspektíva, életvilág és rendszer. „Max Webernél a cselekvésemélet és a rendszerelmélet nem választódnak el egymástól, hanem egyetlen elméleti érvelésben kötődnek össze” (Esser, 2002, 22).

Esser tágasan értelmezett racionális választás elmélete a szociológiai felvilágosítás mintáját a hármas logika útján (helyzetlogika, szelekciólogika, aggregáció-logika) egy úgy nevezett „makro-mikro-makro összefüggésben” látja megvalósulni, amit gyakorlatilag három metodológiai lépésben lehet tetten érni: 1. először azon a makro-szinten kell a szociális helyzetet rekonstruálni, ahol a cselekvők (Akteure) találhatóak. 2. Az aktorok cselekvését megmagyarázandó váltani kell a mikro-szintre. Ehhez szolgál a „híd-hipotézis” (Brückenhypothese), ahol leírjuk, hogy a szociális helyzet objektív adottságai hogyan ágyazódnak be a cselekvők által a helyzet szubjektív definíciójába. Esser ezzel kapcsolatban „érték-elvárás-elmélet”-ről ír. 3. A mikroszinten történő cselekvésekről újabb váltással eljutunk a kollektív jelenségek magyarázatára. Esser nyilvánvalóan a szociális „egész”(ségek) (Ganzheiten) emergenciájára gondol, mint például a szociális képződményekre, a rendszerekre. Szerintünk ezzel az elméleti konstrukciójával a formális szociológia (Simmel, von Wiese) és a Gurvitch-féle „totalitás-elmélet” (phénomène social total) veszélyes közelségébe kerül, holott szándéka az, hogy a szociális történéseket nem egyedül a makroszint figyelembevételével, vagy fordítva a mikroszint hangsúlyozásával, hanem a kettő szoros egybekapcsolásával magyarázza. A szociális rendszerek kialakulását, fenntartását illetve változásait az individuális cselekvők helyzetétől, az arra felépülő cselekvésektől és végül az ebből eredendő következményektől teszi függővé.

A „jó szociológiai elmélet” nem veti el a metodológiai individualizmus Popper-i elveit és még a szubjektumot tagadó Luhmann-i rendszerelmélet is - szerinte - elfogadja a mikro-egységeket. Példának hozza fel ezzel kapcsolatban az „inklúzió” fogalmat (mely a régebbi integráció-fogalmat helyettesíti), ahol újra megjelenik a konkrét individuum, a személy: a rendszerek és kommunikációk által kolonizált társadalmat újra benépesítik az emberek. Konklúziója: szociális rendszerek és cselekvők (aktorok) közösen alkotják a társadalmat.

### **Niklas Luhmann**

Elkerülhetetlen, hogy nagyon röviden ne írjunk Niklas Luhmann rendszerelméletéről, az elmélethez vezető útról, mielőtt a fontosabb trendeket említenénk, amelyek művét kritikusan vizsgálják és értelmezik.

Luhmannál egy elvont és az első pillantásra meglehetősen „technikai” rendszer-koncepciót találunk (Barten, 1996). A szocialitás általánosan elfogadott formája nála három rendszer-típusban jelentkezik: interakció, szervezet és társadalom. Ezzel a hármas felosztással megdönti azokat az eddigi elméleti hagyományokat, amelyek beszűkítve csak egy bizonyos szinten vezetik vizsgálódásukat. A csak interakcionista szempontot (metodológiai individualizmus) elveti, a csupán szervezetekre alapuló társadalmi strukturálódást (neoinstitutionalizmus, „rational choice”) nem tartja elegendőnek és végül a szocialitás csupán társadalmi makrostrukturákból történő magyarázatát (pl. marxizmus) nem fogadja el. Az interakciós rendszereket a jelenlévők alkotják, akik egymást kölcsönösen észlelik. Az ilyen rendszerek gyorsan keletkeznek, és rövid ideig tartanak. A szervezeti rendszerek a tagsági kritérium alapján keletkeznek, amely kívülről meghatározza a szervezet határait, belülről pedig szabályozza a tagok felé a viselkedési elvárásokat. Végül a társadalom egésze, mint funkcionálisan differenciált rendszertípus kel életre, ami azt jelenti, hogy specializált alrendszerek képződnek a társadalmi funkciók betöltésére. A kollektív kötelező döntések előállítása így a

politikai alrendszer, az ellátás a gazdasági rendszer és az elvárások biztosítása a jogrendszer funkciója lesz.

A modern luhmanni rendszerelméletet három pontban lehet vizsgálni: 1) A társadalmat a kommunikáció és csak a kommunikáció alkotja, nem a klasszikus minta szerint, hanem az információ, közlés és megértés hármas egységével. Maga a társadalom garantálja a kommunikáció folytatólagosságát és elfogadhatóságát. 2) A társadalom funkcionálisan differenciált. A kettős kódolás útján a saját szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok és a funkcionális rendszerek specifikus programjának köszönhetően alakul ki a társadalom. A parsonsi társadalomintegráció helyett a luhmanni rendszerelmélet leginkább azzal foglalkozik, hogy hogyan zajlik a kommunikáció. Radikális változás Luhmannnál az autopoiesisz koncepciójának elfogadása: a szociális rendszer minden elementuma - vagyis minden kommunikációja - magában a szociális rendszeren belül, saját elementumaiból jön létre. Nincs közvetlen interakció a rendszer és környezet között. A rendszerek operatív zártsága, de energetikai nyitottsága a környezetet belsőleg tudja csak saját struktúrában rekonstruálni. 3) A szocialitás interakciós, szervezeti és a társadalmi (világtársadalmi) rendszerekből áll. Az interakció a jelenlévők között jön létre, a szervezeti rendszer a tagságra és a döntésre épül. A funkcionális rendszerek is szociális rendszerek - tulajdonképpen a világtársadalom rendszeréből levezethetők - de az interakció, a szervezet és funkciós rendszerek nem zárják ki egymást. A világtársadalom két okból létezhet: először a világ egy fenomenológiai horizonttal szolgál és mint utolsó referencia immanens, másodszor történeti és empirikus szempontból tekintve, ha a társadalom kommunikációkból áll össze, akkor a glóbusz teljes felfedezése folytán minden kommunikáció kapcsolódik egymáshoz és nem lehet természetes különбözőség a társadalmak között. Különösen a nemzeti társadalmak nem lehetnek mások, mint belső differenciálódások. „Az állam ebben a kontextusban az a mód ahogyan a politikai (kidifferenciálódott) rendszer leírja önmagát” (Luhmann 2002, 189).

Időközben a nagy német szociológus rendszerelméletéről csaknem annyi könyvet írtak - legtöbbször introdukció, bevezetés formájában -, mint amennyit a szerző maga is írt, és ez nem csekélység, hiszen könyveinek száma meghaladja a hatvanat. Megemlítendő Luhmann „Einführung in die Systemtheorie” legújabb kiadása Baecker előszavával, amelyben tanárának a bielefeldi egyetemen 1991-ben tartott előadásainak magnószalagról átírt szövegét rendezte nyomda alá, és látta el kiegészítő lábjegyzetekkel (Luhmann, 2002).

Luhmann magyarországi recepciójáról itt csak röviden annyit, hogy 2000-ig szórványosan írnak műveiről. Munkásságának szisztematikus áttekintése 2000-ben történt az első Niklas Luhmann Emlékkonferencia budapesti megrendezésével. A konferenciáról először 2001-ben német nyelven, (Bangó-Karácsony, 2001/a) majd 2002-ben magyarul „Luhmann-könyv” címmel látott a publikáció napvilágot. „Ebben a könyvben, a konferencia anyag mellett, található egy a luhmanni életmű magyarországi hatástörténetét bemutató rész is, melybe felvett írások öt témakört érintenek: - recenziók Luhmann könyvekről - összehasonlító tanulmányok hazai szerzőktől, amelyek Luhmann elméletét Bourdieu társadalomelméletével illetve Polányi Károly gazdaságfelfogásával vetik össze - a Luhmannról szóló gazdag szekunderirodalom néhány művének ismertetése, emlékezések a luhmanni életműre - bibliográfiai adatok: Luhmann könyvek és a hazai Luhmann recepció.” (Bangó-Karácsony, 2002, 9.)

A legfontosabb kérdés lenne a kezdet - hogyan fogjunk hozzá Luhmann tanulmányozásához? Szerinte minden kezdet már megkezdődött, és ha az általa többször hangoztatott cirkularitás és önszerveződés paradigmáját komolyan vesszük, akkor ez a „legfontosabb kérdés” mellékes lesz, paradoxonná válik, vagyis bárhol elkezdhetjük, hiszen a kommunikációban is a pillanat újrakezdését, a körkörös visszaterő, de minden újabb sikeres kommunikációval gazdagodó megismerést csak így tudjuk elérni. Számos Luhmannról írt könyv megpróbálkozik avval,

hogy alapfogalmait, az új, sokak számára szokatlan terminológiáját glosszáriumban (Cs. Kiss-Karácsony, 1994, 28-30) sőt lexikonban (Krause, 1996) foglalja össze. Ezek a kísérletek annyiban sikeresek, hogy az olvasóban felkeltenek egy beidegződést, megismertetik a szak kifejezésekkel, illetve fogalmakkal, annyiban azonban nem lehetnek sikeresek, hogy a luhmanni elmélet komplexitásának redukálását jelentik, amelyek a cirkularitás elvének megfelelően nem oldják fel a bizonytalanságot, hanem újabb komplexitásokat okoznak. Tisztán gyakorlati szempontból azt lehet mondani, hogy a szótárak és glosszáriumok vagy a tautológia hibájába esnek, vagy ellenkezőleg a paradoxont élezzik ki, amennyiben egy szakmailag közismert fogalom luhmanni értelmezését háttérelmezés nélkül prezentálják. Nem lehet tehát a luhmanni művet glosszárium olvasásával kezdeni, mert rengeteg összefüggés hiányos marad, és az út a „labirintusban” ettől nem lesz járhatóbb. Ezért az ilyen értelmű „szótárakat”, adattárakat és útbaigazító műveket semmiképpen nem ajánlhatjuk olyanoknak, akik most ismerkednek elméletével. Kivételt képez szerintünk olasz tanítványainak Baraldi, Cordi és Espositonak (1996) munkája. Maga Luhmann már megpróbálta 1981-ben a „Szociológiai felvilágosítás” harmadik kötetében egy lábjegyzetben tématervét 12 fogalom segítségével egy ábrában felvázolni, ahol a fogalmak cirkuláris egybekapcsolódását és vonatkozásait nyilak segítségével ábrázolta. Ezt a tématervet értelmezői nem, vagy alig említik - ismét kivételt képez Dollhausen tanulmánya (1997) -, és maga Luhmann is megjegyzi, hogy elméleti architektúrája nem ábrázolható kétdimenzionálisan, ezért ez az ábra, amely egy terv lehetett volna a szociális rendszerekről írandó könyvéhez, optikusan azt jeleníti meg, hogy miért nem tudta ezt a könyvet eddig megírni (Luhmann, 1986/b, 174). Azt gondoljuk, hogy ezen túlmenően kell értelmezni a luhmanni elméletet a másodfokú megfigyelő szempontjából, mint olyan elméletet, amely, különös tekintettel az alapfogalmaira, mint cirkulárisan és önreferenciálisan leírható elméletet, önmagát is csak rekurzív látja. Az elmélet tehát állandóan vonatkoztat önmagára, ezért nem kezdődik valahol és fejeződik be valahol, hanem mintegy menetközben alakul ki. Így volt ez Luhmannnál, mikor írta és így kell, hogy legyen olvasóinál is, mikor könyveit olvassák. Majdnem minden könyvében újra és újra megfogalmazza a modern társadalom funkcionális differenciálódásának tételét, hol rövidebben, hol hosszabban, de ezt soha sem tekinthetjük egy ismert szöveg megismétlésének, hanem mindig egy új fogalmazványnak, ahol eddig még figyelembe nem vett szempontok tárulnak fel, és így gazdagítják a tételt tovább.

Niklas Luhmannt a hatvanas években még csak egynéhány kiválasztott fedezi fel és értékeli. A hetvenes években tűnik fel a tudományos közösségnek, hogy szövegei provokálnak, miután a Habermassal közösen írt könyve *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - was leistet die Systemforschung?* (1971) az olvasókat két táborra osztotta. A hatalomról és a vallásról szóló publikációi már megtalálják kritikusaikat a vallástudomány és a politikatudomány terén. A nyolcvanas években a „Soziale Systeme” egyszerre vált ki lelkesedést és elutasítást. Támadják „radikális” (illetve operatív) konstruktivizmusát, és az önreferencia problémájának kiélezését a neurobiológiából kikölszönzött autopoiesisz fogalmát. A „Szerelem - szenvedély” (1982, magyarul 1997/a) ismertté teszi a szélesebb akadémiai körökben is, bár ebben a művében még az „óeurópai” szemantikus tradíció ápolása konfrontálódik a rendszerelméleti fogalmi apparátussal.

Detlef Krause (mint Hitzler és Ritzer) keresi a luhmanni rendszerelmélet házát, de helyette csak egy labirintus jellegű építményt talál. A kölni dóm helyett a barcelonai Sagrada-famíliát, vagy ha úgy tetszik Bauhaus helyett Hundertwassert. „Luhmann elkezdte egyszerűen az építkezési munkálatokat, hol ezen, hol azon a helyen, megszakítva, újrakezdve...” (Krause 1998, 95). Az építkezés köveit a többszáz újraértelmezett fogalom adja, melyek Krausenél és sokan másoknál megtalálhatók ABC sorrendben a glosszáriumokban, és amelyeket állandóan variál, kreatívan összevon, majd újra szétválaszt, hogy provokatívan ellentmondó tartalommal

egy újabb megkülönböztetést ejtsen meg. Csak alapos megfigyelés után alakulnak ki az építmény körvonalai, „rendszerelméleti szemüveggel” felismerhetők lesznek az átépítések, az alapozások és a tetőszerkezet. Az építmény fundamentuma az egység és különbözőség differenciája - a tetőt a paradoxonok cserepei borítják.

A jelenlegi Luhmann-kritikában négy főbb trendet állapíthatunk meg. A négy ponthoz csak szelektáltan említhetünk szerzőket:

1) Tovább tart az autopoiezis konceptus megkérdőjelezése és radikális konstruktivizmusának kipellengérezése. Scherr megállapítja, hogy a szociális munka elméletében Luhmann szociális rendszerek elmélete nem szolgáltat elegendő alapot, hiszen a normatív szempontokat elhanyagolja (Scherr 2000). Staub-Bernasconi kritizálja a konstruktivizmus luhmanni konceptusát és megjegyzi, hogy a konstruktivizmusnak több variációja is van (Staub-Bernasconi, 1998).

2) Az inklúzió fogalma többek véleménye szerint a rendszerelmélet utólagos korrektúrája, mivel a funkcionális alrendszerek nem magyarázzák meg a társadalmi egyenlőtlenséget és igazságtalanságokat. A „kizártakat” mint „biomasszát” nem lehet ignorálni (Esser, 2002). Pokol például a komplex modern társadalmat egy lehetséges (továbbgondolt) luhmanni szociológia fényében mutatja be, amennyiben a funkcionális alrendszerek határait a professzionalításra szűkíti le, és a mindennapi élet kategóriáját (életvilág-elmélet) a luhmanni elméletbe bevezeti (Pokol, 2001).

3) Több kritikusa hiányolja a „negyedik dimenziót”, az idő, a dologi és a szociális dimenzió mellett a tér illetve a térség (régión) felemlítését. Esposito az elmélet „vakfoltjáról” ír, (Esposito, 2002), Stichweh szerint hiányzik ez az alapkő az elméletből (Stichweh, 1998), Filippov szerint a tér logikája hiányos és a társadalmat tér és territórium nélkül elképzelni lehetetlen (Filippov, 2000). Bangó „szociorégión” elmélete feltételezi a globalitás és a lokalitás szintézisét a világtársadalomban (Bangó 2003).

4) Luhmann filozófiáját többen támadják. Útja az ontológia kezdőfogalmától a paradoxia zárófogalmához nem tükrözi a modern filozófiát, hanem nagyon is „óeurópai”. A világtársadalom nála a Hegeli „Weltgeist”-el egyenlő (Merz-Benz, Wagner, 2000).

Mindezek a példák tanúsítják, hogy a luhmanni rendszerelmélet további javításokra és kiegészítésekre szorul. Eldönthetjük, hogy ez a tény az elmélet meghaladottságát, vagy inkább tanulóképességét jelenti-e? Az érvek és ellenérvek vitája mindenesetre korántsem tekinthető lezártnak.

## **12. Két vita Németországban: történészek és szociológusok a náciizmus értékeléséről**

A történész- és a szociológusvita összehasonlítása csak annyiban reális, amennyiben a két társadalomtudomány képviselői a múlt feldolgozására tesznek kísérletet. A historikusok egy része a történelemírás revízióját feszegeti az 1933-45 közötti korszakban a német birodalomban, a szociológusok egy része pedig önvizsgálatot tart. Mind az önvizsgálat, mind a revízió kérdésénél természetesen központi probléma a holokauszt-, illetve a zsidóüldözés. Mindkét tudományban felvetődik a kérdés: hogyan lehetséges a múltat feldolgozni, hogyan lehet „normális” történelmet és szociológiát művelni abban az országban, ahol a társadalom egy részét, faji és vallási gyűlölet tárgyává tette egy totalitárius ideológia? (Diner, 1987.)

### **A népiítés relativizálása**

A német történészek vitája 1986-ban indult Ernst Nolte hírhedt cikkével a Frankfurter Allgemeine Zeitung hasábjain (Henning Rosen 1998). Nolte a cikk megjelenéséig a totalitarizmus-kutatók táborában tudományos hírnevet és tekintélyt szerzett - csakúgy mint a szociológiában Hannah Arendt és a frankfurti iskola neves képviselői. Ebben az írásában („Múlt, ami nem akar elmúlni” (Vergangenheit die nicht vergehen will) azonban a „revizionista”, vagyis a holokausztot tagadó történetírókat úgy tekintette, mint akik „eltérő véleményt” alkottak a témáról. Nolte szerint az a rendkívüli, hogy a nemzetiszocialista múlt még mindig erőteljesen és élően marad az emlékezetben - és nem felejtődik, mint a történelemben elkövetett egyéb számos „normális bűntett” (Nolte, 1986).

Téziseit más történészek, mindenekelőtt Jürgen Habermas úgy tekintették, mint a nemzetiszocializmus tisztára mosását, a zsidókon elkövetett népiítés relativizálását, de mindenesetre mint egy kísérletet a múlttal való végleges leszámolásra. Az úgynevezett történészvita nem maradt meg tisztán akadémikus szinten, ugyanis nem csupán a szakfolyóiratok kereteiben folyt, hanem a jelentős heti- és napilapokban is, mégpedig a nyilvánosság aktív részvételével. Habermason kívül jelentős személyiségek nyilatkoztak meg: Rudolf Augstein, Karl Dietrich Bracher, Martin Broszat, Micha Brumlik, Walter Euchner, Joachim Fest, Helmut Fleischer, Imanuel Geiss, Hanno Helbling, Klaus Hildebrand, Andreas Hillgruber, Eberhard Jäckel, Jürgen Kocka, Robert Leicht, Richard Löwenthal, Christian Meier, Horst Möller, Hans Mommsen, Wolfgang J. Mommsen, Thomas Nipperdey, Joachim Perels, Hagen Schulze, Kurt Sontheimer, Michael Stürmer, Heinrich August Winkler. De más neves publicisták, történészek és filozófusok mellett szociológusok is szerepelnek a névsorban.

Erich Priebke ítéletét, amit 1997-ben egy római bíróság mondott ki, Nolte így kommentálta a La Repubblica-ban: „Hogy abban az időben öt tüsszal többet lőttek agyon, mint ahogyan a parancs szólt, véleményem szerint még nem meríti ki a háborús bűnös fogalmát.” Ebben az interjúban Nolte amellet van, hogy a nagyon magas korú háborús bűnösöket már egyáltalán nem kell bíróság elé állítani (Nolte, 1997).

A „Propyläen Németország Története” kilencedik kötetét egy másik „revizionista” történész, Weißmann írta anélkül, hogy megfelelő tudományos publikációkkal rendelkezett volna. Ez a kötet a nemzetiszocializmus történetével foglalkozott. Weißmann ebben az írásában nem tagadta a holokausztot és a német háborús bűnöket - ám ennek ellenére jelentősen hozzásegített a nemzetiszocializmus fehérre mosásához. A nemzetiszocialista államot mint „szociá-

lis államot” (Sozialstaat) írja le, a koncentrációs táborok beépülését a nemzetiszocialista bürokráciába úgy látja, hogy ezzel a jogbiztonságot erősítették meg. Weißmann szóhasználatában az elmebetegek és a fogyatékosok meggyilkolása „intézkedések” voltak. Az ötszáz oldalas kitévő kilencedik kötetben a holokauszt mindössze 11 oldalon keresztül kerül megemlítésre, s elmarad a náci megsemmisítő apparátus elemzése is, miközben a náci rendszer ellenzőit „a népközösség ellenségeinek” titulálja. Az egyoldalú forráshasználat és a meg rövidítések segítségével a németeket úgy állítja be, mint a náci rendszer tulajdonképpeni áldozatait. Azt Ullstein kiadóház végül is törölte a könyvet a kiadói programból, hiszen azt heves kritika érte a szakemberek részéről. A kéziratért járó honoráriumot azonban kifizette.

Fiatal revizionista történészek azonban még ma is hivatkoznak Noltéra, mint kezdeményezőre és a nemzeti konzervativizmus, az új jobboldal ideológiai bázisa lett. Sőt a történészvita még ma is begyűrűzik a politikába és az igazságszolgáltatásba. Nemrégiben egy tartományi jobboldali politikus, Paul Latussek, a befolyásos „Elűldözöttek Szövetségének” (Bund der Vertriebenen) alelnöke egy beszédében a holokausztot és az Auschwitz-hazugságot egy mérsékelt formájában bagatellizálta, jámbor színekben tüntette fel. A tartományi bíróságon vádat emeltek ellene, de felmentették, mert a tanúvallomások szerint beszéde szövegének azt a diszkrimináló mondatát, amely a vádat megalapozta volna, élszóban nem mondta el, habár későbbi kijelentéseiben tartotta magát hozzá. A Szövetségi Bíróság a felmentő ítéletet megsemmisítette és újfent vádat emelt ellene „Volksverhetzung” (népbujtogatás) címén.

### **Volt-e birodalmi szociológia?**

A német szociológiában - bár más értelemben és a médiában kevésbé látványosan, mint a történészeknél - szintén folyik egy vita arról, hogy milyen hatással volt a náciizmus a szociológusokra és általában a szociológiára.

A szociológiai társaság hivatalos folyóirata a „Soziologie” nyitott teret ennek a vitának, amely két évig tartott, anélkül persze, hogy végérvényesen lezáródott volna. A vita - kiváltképp a „birodalmi szociológia” (Reichssoziologie) létezéséről avagy nem létezéséről - különösen heves volt. A „Soziologie” 1997 és 1998-as évfolyamaiban egymást követték a magyarázó, elemző szociológiatörténeti írások, ahol minden generáció a maga érveivel jelentkezett. Függetlenül attól a ténytől, hogy mindez a generációk vitája is volt (hiszen kortársak már alig élnek), már maguk a hozzászólások címei is a heveségről árulkodnak: „Szociológia Hitler alatt és után”, „Völkische vagy Birodalmi Szociológia?”, „Mennyi „barna vér” folyik a német szociológusok ereiben?” és hasonlóak. A csatát Carsten Klingemann (1996) könyve „Szociológia a Harmadik Birodalomban” provokálta, melyhez olyan neves szociológusok, mint Kaesler, Rammstedt - később Albrecht és még sokan mások szóltak hozzá, pro vagy kontra. Vitájuk végső fokon két ellentétes pólus között folyik. Az egyik vélemény azt állítja, hogy Németországban ebben az időben nem volt szociológia, mert az csak demokratikus, szabad körülmények között létezhet, diktatúrában nem. Mások viszont az idézőjelbe tett „szociológia” létezése mellett érvelnek, mondván, hogy ezt a társadalomtudományt a hatalmon lévők manipulálták, különösen empirikus vetületét használták fel az antiszemita, rasszista nézetek tendenciózus alátámasztására.

A két ellentétes pólus között persze vannak olyanok is, akik azt vallják, hogy a szociológia amolyan megtűrt tudományként létezett. Max Weber például szabad volt idézni, de óvakodni kellett a nem árja szerzőktől. Tiltott volt a zsidó származású szociológusok idézése, megtűrték a semlegesnek látszó elméletek oktatását és az ilyen értelmű publikációkat, támogatták viszont az olyan szociográfiai kutatásokat, amelyek megfeleltek az ideológiai célkitűzéseik-



nek. (A három T - tiltás, túrés, támogatás - tehát, úgy tetszik, a diktatúrák makacs jellegzetessége.) Vagyis a szociológia nem oszlott föl, mint a sztálini diktatúra idején, és nem volt „imperialisztikus áltudomány”-nak deklarálva. A szociológusok megpróbálták túlélési taktikát folytatni, azaz nem feltűnni és nem provokálni. Sokan ezt a taktikát természetesen egybevetik a „gleichschaltolás”-sal, amit finoman öncenzúrának, belső emigrációnak is lehetne nevezni.

Alfred Weber esetét említik, aki Heidelbergben először megtiltotta a horogkeresztes zászló kifüggesztését az egyetem épületére, kiállva zsidó származású kollégáiért, majd később nyugdíjazását kérte, s amikor magas nyugdíjat kapott, köszönőlevelet írt a tartományi kultusz-minisztériumnak.

Tipikus és nem egyedi eset Leopold von Wiese (1876-1969) története. Egy interjúban 1963-ban kijelentette, hogy a náci korszakot tudományos működése „holt idejének” tekinti. Megkérnyékezték, hogy lépjen be a nemzetiszocialista pártba, s mikor ezt visszautasította, taníthatott ugyan, könyveinek kiadását azonban nem engedélyezték. Mégis rávették arra, hogy a háború alatt Aristide Briand volt francia miniszterelnökkel tárgyalásokat folytasson a német-francia kibékülés lehetőségeiről (Bangó, 1963). Felfogását, amely érdekes bepillantást enged a korszak megtúrt szociológiaelméleti gondolkodásmódjába, legalaposabban az 1950-ben megjelent könyvében, a „Társadalmi rendek és osztályok”-ban fejt ki (Von Wiese, 1950). Az idézett könyv alapgondolata Tuka Béla szlovák jogszociológus könyvére (Tuka, 1941) épül. (Tuka Béla a háború alatt a szlovák kormány minisztere volt, és 1946-ben kollaboráció vádjá miatt kivégezték.) Von Wiese felteszi a kérdést: milyen mozgató erők hozzák létre a társadalmi rétegződést? Válasza - Tuka könyve alapján - a következő. A társadalomtörténetben ki lehet mutatni négy ilyen „dimenziót”, illetve rendszert: 1) a vér-rendszert (karnine), ahol dominál a faji vérközösség, 2) a föld-rendszert (domine), amit a feudalizmus birtok elve jellemez, 3) a munkamegosztás-rendszerét (merzine), ahol a rendiséget követve a polgárság megjelenik és végül a 4) az osztály-rendszert (vizine), amelyben mérvadó a jövedelemre (tőkére illetve bérre) alapozott tulajdon. Az itt leírt négy rendszer, bár kronologikusan általában ebben a sorrendben lép fel a történelem színpadán, természetesen diakronikusan, egymással keveredve is elképzelhető. Von Wiese mindjárt könyvének elején el akar kerülni minden félreértést, vagyis egy bizonyos vér-ideológia és fajelmélet gyanúját. Ezt írja: „A nemzetiszocializmusban az volt a reakció, hogy a vér-faktort a társadalomban újra uralkodó elvvé akarta tenni” (Von Wiese 1950, 12).

### **A múltat be kell vallani**

De annál a kérdésnél, hogy nemzetiszocialista ideológia fogalmi apparátusai milyen mértékben befolyásolták a szociológia elméleti alakulását, sokkal fontosabb az a kérdés, amely a náci uralom alatti szociológia elméleti feldolgozását veti fel. Erre a feladatra legelőször Clemens Albrecht (1988) vállalkozott, azt a véleményt vallva, hogy a német szociológiai önfelvilágosítás folyamata megköveteli a náci múlt megmagyarázásának, feldolgozásának elméletét. A szociológusoknak nem a történészek munkáját kell átvenni, hanem egy értelmező-magyarázó elméletet kell kidolgozniuk a barna múlt tisztázásához. A náci múlt feldolgozása a Német Birodalom három utódállamában háromféle elméleti keretben történt: A Szövetségi Németországban internalizálásról beszéltek, a múlt teljes felvállalásáról jóvátételek, meg- és bevallások gyakorlatával, a Német Demokratikus Köztársaságban a nácizmus univerzalizálása volt téma, míg az Osztrák Szövetségi Köztársaságban az externalizálás elméleti konstrukta volt alkalmazva.

Véleményünk szerint önmagában egyik elmélet sem kielégítő. A nyugatnémet náciatlanítás katarzis-kísérlet volt a tudomány és a jog területén. Tudósok és jogászok (bírák) felelősségre vonása - mely az utóbbiak esetében igen hiányos volt (Fielbinger-eset) -, nem egyszer bűnbak keresés és személyes leszámolás jellegét öltötte. Az internacionalizálás, az európai nemzeti-szocializmus és fasizmus leszűkítése a három nyugati hatalmak által megszállt zónákra, később a Szövetségi Köztársaságra, objektíven hibás volt, mert elfeledtette a francia és közép-kelet-európai szélsőjobboldal szerepét, de ugyanakkor jótékony mellékhatásként a német demokráciát erősítette. A keletnémet univerzalizálás elmélete elismerte ugyan a nemzeti-szocialista ideológia általános európai hatását és felelősségét, de a hidegháború szellemében a revansizmusban és a nyugati kapitalista imperializmusban ennek továbbélését próbálta bizonyítani.

Az NDK-ban - mint állították - gyökerében kiirtották a nácizmust. Ezt a tényt csaknem ötven évvel később az új német tartományokban igen csak erős neonácista csoportok megcáfolják. A szociológia nem születhetett újra a szovjet zónában, a későbbi NDK-ban, mert a dialektikus és történelmi materializmus és a marxizmus-leninizmus szupertudománya ezt az „imperialista áltudományt” feleslegesnek, túlhaladottnak tartotta. Az enyhülés és a békés koegzisztencia idején azonban már megszületett a szociológiai elméletek és kutatások igénye. Például már 1956-ban Jürgen Kuczynski (1904-1997) fontos impulzusokat adott a szociológia intézményesítéséhez mind az NDK-ban, mind a Szovjetunióban. Walter Ulbricht még nem akarta és egészen 1960-ig még ellenzi a marxista szociológiát, csak a hatvanas évek közepén ismerik el fontosságát és természetesen a rendszert igazoló ideológia szolgálatába állítják.

Az osztrák externalizációs elmélet a legkényelmesebb megoldás volt, mivel a nácizmus, mint „nemkívánatos importáru” az Anschluss után tört be az országba, bár a történelmi tények ezt nem látszottak igazolni. A tettes és áldozat csere-mechanizmusa jól működött. A nácizmus szociológiai elméletének konstruálásában tovább kell haladni Albrecht hármas felosztásán, és azt kell vizsgálni, hogy egy ilyen szociológiaelmélet meg tudja-e válaszolni azt a kérdést, hogy általában ideológiák bizonyos történelmi és társadalmi kontextusban tudnak-e egyáltalán alapot szolgáltatni az elméleti szociológia kutatásainak. Az „értékmentes” (wertfrei) szociológia illúzióját elvetve, van-e reális alternatíva erre nézve?

Egy figyelemreméltó első lépés ebben az elméletkonstrukcióban olvasható Stefan Breuer írásában (Breuer 2002), ahol a „közösség” (Gemeinschaft) tönniesi fogalmának újraértelmezését vizsgálja a „német szociológia” 1933-1945 évei között. Megállapítja, hogy eme alapfogalom körül egy olyan elméleti irányzat alakult ki, mely az „antiliberalis közösségfogalom alapján” újrászerveződő szociológia mércéje lett. Az új közösségfogalom a szociológia primer tárgyának lett kikiáltva, később maga a szociológia is mint „közösségtudomány” értelmeződött. A kritikusok, Plessner és Geiger már 1933-ban, Dahrendorf, Adorno és König 1945 után a tönniesi fogalom átértelmezésében a modern differenciálódott társadalom elvetését, ideológiai obskurantizmust és civilizációs pesszimizmust láttak. Summázva azt is lehet mondani, hogy a közösségfogalom - Tönnies gondolatát céltudatosan elferdítve - a náci ideológiának megfelelően inkább egy „véd- és dacsövetség” formáját öltötte.

### 13. Niklas Luhmann emlékszimpozium Budapesten

Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karának Filozófiai Tanszéke rendezte meg 2000. szeptember 15-én és 16-án az első magyarországi Niklas Luhmann emlékszimpoziumot német vendégprofesszorok közreműködésével. A rendezvény fővédnökségét a Német Szövetségi Köztársaság budapesti kultúrattaséja vállalta, sponzor a kölni Fritz Thyssen Alapítvány volt. A nem túl ideális időpont ellenére (az akadémiai év kezdete) mintegy harminc németül is értő szociológus, jogász és diák jött el (a szimpózium nyelve német volt), többségükben az ELTE Jogi Karáról, - amely úgy is tekinthető mint a magyarországi Luhmann-kutatás központja - és a Pázmány Péter Egyetemről. Sajnálatos, hogy a meghívások és hirdetések ellenére sem a szociológiai társaság, sem a szakfolyóiratok képviselői nem voltak jelen. Úgy tűnik, hogy a magyar szociológia még nem mérte fel Niklas Luhmann rendszerelméletének jelentőségét. Elméleti síkon a francia posztmodernnek (Lyotard, Derrida, Foucault), vagy az angolszász „globalisták” (Wallerstein, Giddens, Granovetter) nagyobb érdeklődést váltanak ki, mint az a Luhmann, aki a modernség, a globalitás és a világtársadalom autopoietikus és konstruktivista elméletével új perspektívákat nyitott meg a társadalomelméletben.

A szimpózium programja a luhmanni életmű magyarországi fogadtatását, és fő alkotóelemeit: világtársadalom-elmélet, a jogfelfogás, a gazdaságelmélet, és a rendszerelmélet alkalmazásának lehetőségét, a szociális munka tudományban való megjelenését, valamint Richard Münch kritikáját tartalmazta. A cél az volt, hogy a magyar társadalomkutatók szakmai közössége bepillantást nyerjen a hihetetlen gazdag életműbe. Ezt az előadók úgy kísérelték meg, hogy témájukhoz alapul vették egy-egy könyvét, a hatkötetes „Szociológiai felvilágosítás”-t, utolsó főművét a „Társadalom társadalmá”-t, a jogi és a gazdasági funkció-rendszereket elemző műveket, és a szociális munka tudományának elméleti alapozásául szolgáló írásait.

Von Wagner követségi kultúrreferens megnyitó szavaiban hangsúlyozta a német és magyar tudományos kapcsolatok gazdagodását ezzel a szimpóziummal. A rendszerváltás óta az akadémiai cserekapcsolatok egyre növekedtek, a németországi magyar ösztöndíjasok száma megnégyszereződött, a jelenlévők közül sokan Humboldt-ösztöndíjjal Németországban tartózkodtak. Luhmannt aposztrofálva kijelentette, hogy reméli: ez a szimpózium „pozitív irritációt” fog kiváltani a magyar tudományos életben.

Karácsony András, a vendéglátó Filozófiai Tanszék vezetője, üdvözlésében nem tartotta véletlennek, hogy egy magyar jogi fakultás rendezte meg az első Luhmann-konferenciát Magyarországon. A jogászként induló, jogszociológiát gyakorló Luhmann a normatív és a kognitív elvárások egyszerre stabilitást és változást generáló jogrendszerének példáját vetítette a szociális rendszerek elméletére. A luhmanni elmélet magyarországi recepciójában az ELTE professzorai - legelőször Kulcsár Kálmán - jelentős szerepet vittek. Az elmúlt évtizedben Luhmannt szisztematikusan a miskolci egyetem szociológiai fakultásán és az ELTE jogi fakultásán tanították.

Ezt követően Bangó Jenő, az aacheni Katolikus Szociális Szakfőiskola nyugalmazott szociológia professzora és a Johann Gottfried Herder alapítvány magyarországi „senior lecturer”-je mutatta be az előadókat, röviden ismertette tudományos pályafutásukat és fontosabb publikációjukat. A három magyar és a négy német előadót az a tény köti össze, hogy Luhmannt személyesen ismerték, tanultak nála, interjúra kérték fel, vagy kongresszusokon találkoztak vele.

Az első előadást Karácsony András tartotta. Előadásának témája Niklas Luhmann magyarországi recepciója volt. A felvázolt kép inkább mozaik volt, és ez a szimpózium talán segítette a hiányzó köveket beilleszteni. A magyar társadalomtudományi viták központi kérdése a modernizáció volt a nyolcvanas években. Nem annyira az amerikai modernizációs elméletek analízise állt az előtérben, hanem a modernizáció politikai relevanciája. A luhmanni rendszerelmélet „veszélytelennek” tűnt, mert egyrészt absztrakciója csak kevés kutató számára volt hozzáférhető, másrészt ideológiakritikája nem érintette a marxizmus területét. A magyar szociológiát jobban érdekelte Habermas kapitalizmus- és társadalomkritikája - ezt tanúsítják a fordítások -, mint a rendszerelmélet luhmanni fogalmazása. A magyar tudományosság német orientációja a rendszerváltás után átadta helyét az angol-amerikai és francia orientációnak. Rorty és Derrida könyvek jelentek meg magyarul, mialatt Luhmannról csak időnként fordítottak rövidebb szövegeket. Az első Luhmann-könyv fordítására a „Szerelem - szenvedély”-re 1997-ig várni kellett. A jeget az 1999-es szöveggyűjtemény (Látom azt, amit te nem látsz) Karácsony András szerkesztésében törte meg.

Rudolf Stichweh, a bielefeldi egyetem szociológia professzora Luhmann „A társadalom társadalma” című utolsó, még életében megjelent művét elemezte előadásában. A funkcionálisan differenciált társadalom csak világtársadalom lehet, ahol a globális kommunikatív elérhetőség a nemzetállam határait hézagossá teszi. Az elemzés kimutatta, hogy Luhmann a szociológiában először koherens társadalomelméletet épített fel három elméleti alapzatra: a) a differenciálódás elméletére - ebben lényegében követte a klasszikus szociológia hagyományait, de ugyanakkor a szegmentáris, stratifikált és a funkcionálisan differenciált társadalomtípusokkal gazdagította azt, b) a kommunikációelméletre, ahol a szimbolikus kommunikációs médiumok jelentőségét a modern társadalomban dolgozta ki és c) az evolúcióelméletre, amelyben a darwini és spenceri megfontolásokon túllépve a társadalomfejlődés autopoietikus összetevőit vizsgálta.

Két előadás foglalkozott egy figyelemreméltó témával: a szociális munka tudományának Luhmann rendszerelmélete alapján történő megfigyelésével. Bangó Jenő előadásában megkísérelt egy „Luhmannról a szociális munka tudománya számára” felfedezni. A szociális munka a legjobb úton van ahhoz, hogy a valláshoz, a művészethez, a politikához hasonlóan differenciált társadalmi funkciós rendszerré váljék. A bináris kód itt a szociális segítség/nemsegítés, program pedig a szociális problémák megoldása illetve átértelmezése lenne. Az idevonatkozó Luhmann-szövegek még nem egyértelműen sorolják a társadalmi funkciórendszerek közé a szociális munkát, de az ilyen irányú fejlődést sem zárják ki. A szociális munka nemcsak gyakorlat, hanem tudomány is. Bangó ezt a tételt a jelenleg Németországban folyó viták és a luhmanni tudányszociológia alapján vizsgálta előadásában.

A berlini Alice Salomon Szociális Főiskola docense, Dr. Heiko Kleve, a luhmanni rendszerelmélet posztmodern jellegét és annak jelentőségét a szociális munkára nézve hangsúlyozta ki. A szociális munka tudománya posztmodern tudomány amennyiben a transzdiszciplináris és multireferenciális követelményeknek eleget tesz és a szociális segítség paradoxonját a heterogenitásra, az ambivalenciára és a differenciára irányultsággal egyezteteti össze.

A szeptember 16-i program három témakörben mozgott. Elsőként Manfred Lauermann, a bielefeldi egyetem filozófia professzora határozta meg előadásában a mai modern gazdaság jellegzetességeit. Bebizonyította, hogy mint autopoietikus funkciórendszer a gazdaság a fizet/nemfizet értékduál igénybevételel a társadalmat mint külső, a piacot mint belső környezetét tekinti. A gazdasági globalizáció témáját saját brazil tapasztalataival és megfigyelésével bizonyította a hallgatóság számára.

Ezt követőleg Pokol Béla professzor, aki Luhmannról magyarul számos értekezést írt, jogi és politológiai szempontokból vizsgálta a differenciálódás problémáját. Pokol a nyolcvanas

években több írásában foglalkozott a modernizáció és a differenciálódás luhmanni problémáival nemcsak a jog, hanem a szociológia és a politológia területén is. Példái az amerikai jog és politika (bíróági gyakorlat és politikai „decision making”) aktuális érintkezési pontjait vették figyelembe, és így a modern társadalomban a jog és a politika egymástól való függésének problémáira hívták fel a figyelmet.

Az utolsó előadásban Balogh István professzor Richard Münch legújabb Luhmann-kritikáját vázolta. Münch a legkövetkezetesebb kritikusa Luhmann-nak, már a hetvenes évek vége felé állította, hogy a funkcionális differenciálódás elmélete nem hagy teret az alrendszer interpenetrációjának, holott ez a modern világtársadalom egyik alapköve. A müncheni interpenetráció-fogalom érték- és morális dimenziókat rejt magában. Etika és gazdaság mint kidifferenciált rendszerek a fizet/nemfizet illetve a tisztel/nemtisztel binaritása síkján helyezkednek el, de nem egymástól függetlenül. A liberális, a jóléti és az ökológikus gazdaság napjainkban feltételezi a gazdasági etika környezetetiekai struktúraváltását.

Az előadásokat élénk vita követte. A luhmanni modernizációs tézisek a magyarországi modernizációs vitával lettek összehasonlítva, a jog és az erkölcs szerepe Luhmann írásaiban kritizálva lett, és itt, Budapesten is feltették a kérdést: létezett-e „két Luhmann”, vagyis történt-e autopoietikus fordulat elméletében. Mint a számos németországi Luhmann-konferencián, ez a kérdés itt is eldöntetlen maradt. Autopoiesis-elméletét megkérdőjelezi és benne egy biologizmus gyanújában álló irányváltozást látnak például Pokol, Kiss, Reese-Schäfer - más szakértők szerint nincs elméleti törés, hanem logikus folytatás, így látják ezt például Karácsony, Bangó, Stichweh.

Mindenestre ez a vita is bizonyította a magyar Luhmann-szakértők elméleti felkészültségét és azt, hogy német kollégáikkal méltán felvehetik a versenyt. A szimpózium résztvevői számára a rendezők egy füzetet osztottak ki, amely Luhmann életrajzát, publikációs listáját és írásai magyar fordításának bibliográfiáját tartalmazta.

A szimpózium sikerét nemcsak azzal lehet lemérni, hogy a Kossuth Rádió tudományos adásában megemlékezett róla, német és magyar szaklapok beszámolókat írtak, hanem abban is, hogy a résztvevők elhatározták, hogy a szimpózium előadásait könyv formában megjelentetik. Kétezer-egy tavaszán jelenik meg Németországban „Luhmanns Funktionssysteme in Diskussion. Erste Niklas Luhmann Gedächtnistagung in Budapest” címmel - majd a nyár folyamán ugyanez a könyv (megfelelő bibliográfiai kiegészítésekkel és újabb Luhmann szövegek fordításával) Budapesten magyar nyelven.

A magyar nyelvű könyv a lassan beinduló Luhmann-kutatásnak ad lendületet azzal a reménnyel, hogy életműve nem csak egy maroknyi szakértő csemegéje marad, hanem társadalomelmélete a magyar szociológia közkincsévé válik. Talán nem volt véletlen, hogy első magyarra fordított könyve a „Szerelem - szenvedély” címet kapta. Kíváncos lenne, ha a luhmanni elmélet „szenvedélye” (ahogy a 60. születésnapjára készült könyv címe „Passion der Theorie” ezt már előre jelezte) elterjedne a magyar szociológus-körökben is.

## **14. Niklas Luhmann rendszerelmélete és a konstruktivista nevelés**

Legelőször Luhmann magyarországi fogadását említjük meg. Az autopoiesisz elméletének elfogadásával szükségszerűen a konstruktivizmust is a szociális rendszerek meghatározó tényezőjévé tette. A konstruktivizmus magyarországi recepciója a pedagógia területén már megtörtént. A luhmanni rendszerelmélet a pedagógiához úgy találta meg az utat, hogy a szocializáció és a nevelés rendszerelméleti összehasonlításával foglalkozott.

### **Luhmann recepciója Magyarországon**

Niklas Luhmann német szociológus életműve, a szociológiai rendszerelmélet kidolgozása ma már nem ismeretlen a magyar pedagógusoknak, hiszen az elmúlt négy évben egyre több tanulmány idéz műveiből. Művének magyar recepciója Habermas hatalmas árnyékában sokáig váratott magára. Pokol Béla (1997) és Karácsony András (1998) tanulmányait megelőzve a dortmundi Kiss Gábor (1987) értelmezte művét (németül), majd végre - japán, olasz, spanyol, angol, horvát és lengyel fordítások után - megjelent a „Liebe als Passion” magyarul is „Szerelem - szenvedély” (1997/a) címmel. Ezt követte Karácsony András szerkesztésében válogatott tanulmányainak gyűjteménye „Látom azt, amit te nem látsz” (1999/a). 2000 szeptemberében rendezték meg magyar Luhmann-szakértők - német kollégák részvételével az első Niklas Luhmann emlékkonferenciát az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Jogi karán. Erről a konferenciáról először német nyelven 2001-ben, majd egy év múlva tanulmányokkal kiegészítve magyarul is megjelent a „Luhmann-könyv” (2002). Ezután jelent meg a „Luhmanni életmű panorámája” (2004) - ebben a kis könyvben különösen a luhmanni rendszerelmélet iránt érdeklődő diákok találnak eligazítást.

### **A konstruktivizmusról**

Aki nem fogadja el a konstruktivizmust, az nem tud mit kezdeni Luhmann társadalomelméletével. A kérdés szerintünk az, milyen konstruktivizmusról van szó nála, mivel annak több fajta változatát ismerjük. A tudományos konstruktivizmusban beszélhetünk matematikai, filozófiai, természettudományi és szociológiai irányzatokról. Az összes említett diszciplínánál az alapprobléma ugyanaz: hogyan keletkezik elképzelésünk a realitásról? Nincs megfigyelőtől független valóság, és mindazt, amit mondunk, az egy megfigyelő mondása. A megfigyelés egy szelektív művelet, a különböztetés művelete, és nem létezik objektív megfigyelő - csak a strukturális kapcsolat enged meg egy konszenzuális mezőt, ahol hasonló szelekciók merülnek fel és az objektivitás látszatát keltik. Minden ember individuálisan konstruálja meg saját világát, amelynek felhasználhatóságát más individuumokkal történő interakciókban biztosítja. Egy rendszer saját valóságát a megfigyelés megfigyelésével konstruálja. Az egyénileg konstruált valóság elvezet végül is az egyéni felelősséghez és szabadsághoz. Ha lemondok egy tőlem független realitás elképzeléséről, azzal cselekedeteim teljes felelősségét vállalom és ezáltal a teljes szabadságot is.

Mi magunk konstruáljuk a realitásokat - a valóság konstruáló felismeréseink által keletkezik. „A társadalmilag releváns konstruktivizmusban a megfigyelés lett felismerve, mely a valóságot „kiszámítja”. A szociális valóság megalkotása a második rendű megfigyelő műve” (Bangó 1999/c, 186).

„A konstruktivisták számos, neves „előfutárral” büszkélkedhetnek, közöttük filozófusokkal, mint Hume, Kant és Nietzsche, pszichológusokkal, mint Metzger és Köhler, „konstruktivista” pszichológusokkal, mint Piaget, Neisser és Dörner, szociológusokkal, mint Simmel és Schütz, szimbolikus interakcionistaikkal, mint Mead és Goffmann, fenomenológikus tudásszociológusokkal mint Berger és Luckmann, etnometodológussal, mint Garfinkel” (Bardmann 1992, 11). Ernst von Glasersfeld az előfutárok közé sorolja még Vico-t, Cusanus-t, Berkeley-t, és megemlíti, hogy Piagettől származik a következő mondat: „Az értelem szervezi meg a világot, amennyiben önmagát megszervezi” (von Glasersfeld 1992, 25).

A konstruktivizmus megjelenési formái szerint felosztható radikálisra, mérsékeltre és operatívra. Baecker úgy gondolja, hogy a modern konstruktivizmust három szerző jellemzi a legjobban: az angol matematikus Spencer-Brown különböztetési elméletével (re-entry), von Foerster, aki a másodfokú kibernetikát fedezte fel és Maturana, aki autopoézis-tételében az élőlények önkonstruálását bizonyította (Baecker 1993, 19).

A konstruktivizmus az, amikor a „felfedezés” (Entdeckung) fogalmát a „feltalálás” (Erfindung) fogalmával behelyettesítjük. A huszadik század második felétől, számos rendszerteoretikus, számítógép-szakértő, filozófus, pedagógus, pszichológus, családterápiás, szupervízor, szervezet-tanácsadó, médiateoretikus, és agykutató sereglett a konstruktivizmus zászlaja alá.

Karácsony és Cs. Kiss különbséget tesznek a konstruktivizmus több áramlata között. A társadalmi (fenomenológiai) konstruktivizmust Berger és Luckmann (1970) közös műve, a valóság társadalmi konstruálása fémjelzi. Őket a társadalmi rend kérdése foglalkoztatta, és ebben az irányban kutatták az intézményesülést, a tárgyasodást és a legitimációs folyamatot. „A társadalmi konstruktivizmust az különbözteti meg az egyéb konstruktivizmusoktól, hogy a társadalmi rend megszilárdulását (objektíválódását) kutatva a társadalmi valóság lételméleti státusának magyarázatára törekszik” (Karácsony-Cs. Kiss 1994, 14).

Az episztemológiai (ismeretelméleti) konstruktivizmus a neuróbiológiára, a kognitív pszichológiára és az autopoiezisre támaszkodik. Radikális konstruktivizmusnak is nevezik - és Luhmann is sok kritikusa ide sorolja be. Egyik főtétele a kognitív zártság és az energetikai nyitottság. Az agy nem képes a valóságot reprezentálni, csak konstruálni. Csak a reflexrendszereknek van egyenes kapcsolatuk a materiális világhoz. A látás nem a szemben, hanem az agyban történik. Ennek megfelelően a megfigyelés mindig egy megkülönböztetés, amelyet annak leírása által artikulálunk.

Az empirikus konstruktivizmus a tudásszociológia és az etnometodológia kontextusában keletkezik, és megkísérli a kérdést megválaszolni: hogyan keletkezik a valóság? Az analizálható világ és a valóság keresése áll érdeklődésének középpontjában.

A Luhmann által is gyakorlott konstruktivista irányzatot műveletinek, „operatív”-nak nevezzük. Rokonságban áll az empirikus és az episztemológiai konstruktivizmussal, de nem igényli a „radikális” jelzőt. A megfigyelést állítja a középpontba. „A megfigyelés nem más, mint megkülönböztetés operatív alkalmazása információnyerés céljából” (Karácsony-Cs. Kiss 1994, 21).

A műveleti konstruktivizmusban három posztulátum fedezhető fel: a) a felelősség posztulátuma - nem másokat, hanem elsősorban önmagunkat illetően. A konstruktivista nevelés pont ezt a felelősségérzetet kell, hogy kifejllessze. b) A kontingencia vagy a komplexitás posztulátuma - ez megfelel von Foerster etikai imperatívuszának és c) a dekonstrukció posztulátuma - posztmodern értelemben az alternatív látásmód. Így azt lehet mondani, hogy a konstruktivizmus nagyon modern, sőt posztmodern gondolkodás, amely a sokféleségre és a különbözőségekre szavaz, ezekkel ellentmondásokat, konfliktusokat és ambivalenciákat is elfogad. A

konstruktivista gondolkodás jelentősége különösen a modern társadalom funkcionális kidifferenciálódása folytán növekszik.

A radikális konstruktivizmus kijelenti: a valóságot az agyban konstruáljuk. Von Foerster a „nem differenciált kódolás” neurobiológiai tételével akar bizonyítani. Idegsejtjeink izgalmi állapota csak az intenzitást kódolja, nem az izgatás okának természetét. Kódolva „csak ennyi és ennyi” lesz testem egy bizonyos részén, de nem az, hogy mi. A szenzorikus receptorok, azt mondhatjuk, hogy vakok: a minőségre és csak a mennyiségre reagálnak. A minőség, tehát a fény, a meleg, a hang, agyunk kognitív részéhez tartoznak. Az agy kiszámolja (konstruálja) saját valóságát. „Akkor is, ha mi ezt meglepőnek tartjuk, nem szabad ezen csodálkozni: „ott kinn” nincs sem fény, sem színek csak elektromágneses hullámok, nincs sem hang, sem zene, csak a levegő periodikus nyomáshullámai, sem meleg, sem hideg, hanem csak mozgásban lévő molekulák, nagyobb vagy kisebb átlagos kinetikai energiával” (Foerster, von 1994, 31).

Nem tudunk egy tőlünk független valóságot felismerni. A világot, amiben élünk magunk nemzzük - szavakban és tettekben -, vagyis konstruáljuk. Luhmann azonban elismer egy tőlünk függetlenül létező fizikai valóságot, és a konstruktivizmust csak a szociális vonatkozásokban érvényesíti. Nem egyezne mindenben véleménye jó barátjának, a filozófus és fizikus Heinz von Foersternek állításaival, melyeket halála előtt négy évvel egy interjúban kifejtett. Röviden összefoglalva von Foerster kijelenti: elveti az abszolút igazság és valóság állítását. Nála a két fogalom fedi egymást, korrelatív. Ha az igazság fogalma nem fordulna elő többé, akkor valószínű mindnyáján békében tudnánk élni. Nem hisz egy hipotézis végleges verifikálásában. A modern időben az igazság (valóság) gondolatát el kell tüntetni és nem kell említeni. Ha ez nem lenne lehetséges, akkor ezt a bizalom gondolatára kell kicserélni. Mert minél nagyobb a szabadság, annál nagyobbak a választási lehetőségek, és annál nagyobb az esély arra nézve, hogy a saját cselekedetünkért a felelősséget átvegyük. Szabadság és felelősség összetartoznak. „Nem létezik valamiféle abszolút igazság, ami kényszerítené az embert arra, hogy a dolgokat úgy és ne máshogy nézze, úgy és ne máshogy cselekedjen. Az etikai imperatívusz szerinte így hangzik: cselekedj úgy, hogy a lehetőségeid növekedjenek” (Pörsken 1998, 41).

A radikális konstruktivizmus általános kritikája a következőkben foglalható össze. Az emberek birtokolják azt a képességet, hogy a jelenlegi realitásról, de a múltbeli és a jövőbeli, kíváncsi és nem kíváncsi realitásokról is elképzeléseket alkossanak. Ezek az elképzelések valóban konstruáltak - mondja az ismeretelméleti konstruktivizmus. Ha abból indulunk ki, hogy a tények is konstruálva vannak - valóságelméleti konstruktivizmus -, akkor ezeket a konstrukciókat nem az előfordulthoz való referencia alapján, hanem egy bizonyos konstrukciós cél referenciájának vonatkozásában kell vizsgálni. Minden konstrukció annyiban igaz, amennyiben a konstruált valóságok lehetőségi terén egy bizonyos variációt ábrázol. Ha minden konstrukció lehetséges és egyik sem alantasabb a másiknál, akkor megegyezés forog fenn - vagyis egy szociális konvenció. Azt is mondhatjuk, hogy a konstruktivizmus az idealisztikus racionalizmus és az instrumentális pragmatizmus vagy funkcionalizmus kombinációja. Továbbra is fennáll az idealizmus, a szubjektivizmus és még a szolipszizmus gyanúja is a radikális konstruktivizmus tárgyalásánál. A gorgiászi kétely nem áll messze a radikális konstruktivizmus kritikájától. Az ókori görög filozófus azt mondta: 1) nem tudom, hogy van-e valóság, 2) ha van, nem biztos, hogy meg tudom érteni, 3) ha meg tudom érteni nem biztos, hogy közölni tudnám másokkal (Lendvai-Nyíri, 1995, 44).

Általános probléma marad az emberi felismerés és annak megfelelése az igazsággal, vagyis más szóval az érzékszerveinkkel észlelt jelenségek és a között, amit fogalmak és kijelentések formájában tartalmilag kifejezhetünk. A luhmanni „műveleti” konstruktivizmus állítja, hogy a megfigyelőnek mindig csak a saját maga által teremtetett tapasztalási valósággal és nem a való-



sággal önmagával van dolga. A tapasztalások az emberek által elért megállapítások a valóságról, melyeket nem lehet ellenőrizni. „A tapasztalások ilyen konstruktivista értelmű magyarázata kötve van az egyéni élethez (hivatás, szabadidő, család, politika). Egyszeriségükben az emberi individualitáshoz járulnak hozzá - az egyedi tapasztalások (kommunikált B. J.) gyakorisága egész népcsoportok mentalitását befolyásolhatja. A tudományos felismerések és a művészeti teljesítmények mellett a mindennapi tapasztalás a társadalom harmadik megismerési oszlopa (Erkenntnisssäule). Egyik „oszlopot” sem lehet egy másikkal helyettesíteni” (Wittich 1991, 73).

Pedro Graf hivatkozik a radikális konstruktivizmus elleni érvelésében a popperi kritikai racionalizmusra és realizmusra. Megenged egy mérsékelt és a szociális valóságra korlátozott konstruktivizmust, elsődlegesen a terápiában és a tanácsadásban. A logikus körforgalom a felismerés kérdésében áttörhetetlen, miután magához a felismeréshez már felismerés szükséges és így a felismerés igaz, illetve hamis voltát eldönteni nem tudjuk. A felismerő rendszerek operatív zártsága (autopoietikus rendszerek) még nem garantálja a kiutat ebből a körforgásból. „Ha az én észlelő apparátusom operatíván zárt és önmagán kívül más realitást nem tud felismerni, hogyan képes akkor a többi apparátus zártságát felismerni?” (Graf 1994, 46).

Hasonló érveléssel támadja a „radikális” konstruktivizmust, Staub-Bernasconi, amit szerinte a luhmanni rendszerelmélet képvisel. Abból indul ki, hogy a tárgyi állítások átvitele az ismeretelmélet síkjára nem megengedhető. „Hogyha nincs hozzáférés a környezetünkhöz, akkor azt sem tudjuk megállapítani, hogy az van-e vagy nincs. Ha minden csak konstrukció, kitalálás, akkor nincs semmi alapunk azt állítani, hogy ez az elképzelés - mint egyetlen - nem kitalálás” (Staub-Bernasconi 1994, 271). A megoldást a rendszerelméleti ontologizmus (Bunge, 1959) keretében látja, ahol egy mérsékelt társadalmi konstruktivizmusnak helye lenne.

### **Konstruktivizmus a magyar pedagógiában**

A konstruktivizmus magyarországi recepciója a pedagógia területén már megtörtént. Feketéné Szakos Éva (2002) a kérdést különösen a felnőttoktatásban vizsgálta. Karácsony Sándort (1942) a magyar felnőttoktatás területén a konstruktivizmus „előfutárának” tekinti. „A hazai pedagógiában elsőként Nahalka István (1997) publikálta a konstruktivizmus neveléstudományi alkalmazására vonatkozó eredményeit” (Feketéné 2002, 18). Durkó (1998) és Maróti (1997) írásai is ebben az irányban tesznek vizsgálódásokat. A konstruktivista nevelést az a vád érheti, hogy bár a személyiségfejlesztő és a társadalompolitikai témákat feldolgozó felnőtt-nevelésben jól alkalmazható - de a funkcionális technikák (például számítógép programkezelés) elsajátítása terén kevésbé sikeres. Szakos Éva szerint, azonban ezzel szemben ma a konstruktivista oktatás egyik legkiterjedtebb alkalmazási területe a gyermekek körében a számítógépes technikák oktatása. Az öntevékeny, játékos (konstruktivista) módon segített és előkészített tanulás nyilván időigényesebb, mint a strukturált szakismeretek közlése „intenzív” képzés keretében, például egy szoftver használatáról. Az iskolás tudást, az iskolás oktatási módszert az életközeli szituációkban „viábilis” módon kell kezelni. A viabilitás kérdése még mindig vitatott. Siebert (1999) szerint a viabilitás elsősorban hasznossági pragmatikus orientáció, jövőképes és ésszerű.

## Niklas Luhmann és a pedagógia

A luhmanni rendszerelmélet a pedagógiához lassan találta meg az utat, holott a német szociológia, sokkal erősebben, mint más európai szociológiák, nagyon élénken érdeklődött a nevelési problémák iránt. A pedagógiai szociológia feladatául tekinti, hogy kritikusan szemlélje a nevelést, és a két vezérfogalmat: a szocialitást és a pedagógikumot kölcsönhatásukban vizsgálja. Példa erre egyik meghatározása a mai modern ifjúságról: „iskolaifjúságnak” nevezi, ami mutatja, hogy a szocialitás egyik alapvető intézményét, az iskolát, a mai fiatalok életében döntő hatásúnak tartja, ahol a nevelés és a szocializáció a tudásközléssel egyenrangúan lépnek fel (Bönisch, 1996, 9-26).

Az első rendszerelméleti impulzusokat a pedagógiának a hírhedt Luhmann-Habermas (1971) vita generálta: Társadalomelmélet vagy szociáltechnológia. Mit nyújt a rendszerkutatás? Pedagógiai szakkörök ekkor még egyértelműen Habermas mellett szavaztak, a frankfurti iskola cselekvéseméleti irányzatára. Három évvel később híres tanulmányát a „Segítés formái”-t (1973) is még csak a beavatottak recipiálták. A szociálpedagógusok ezt a szociális munka számára oly jelentős tanulmányt provokálónak tartották, mert a szociális segítség problémáit Luhmann szerintük leredukálta egy pátosz nélküli és túl elméleti elosztási problémára. Habermas elméleti ajánlatát az életvilág-konceptust és a kommunikatív cselekvés elméletét viszont tárt karokkal fogadták. A nyolcvanas évek közepe táján fedezték fel elméleti ajánlatát, az önreferencia és az önreflektálás jelentőségét, a pedagógia professzionális stratégiáiban. A kilencvenes években már az elméleti pedagógiában úgy kezelik Luhmant mint az autopoietikus és konstruktivista nevelési irányzat egyik legfontosabb képviselőjét. Természetesen egyidőben hallhatók lesznek a kritikai hangok is a „zürichi” iskolától - az úgynevezett „ontológiai konstruktivizmus” Mario Bunge elméletén alapuló megfontolásaitól - a „bielefeldi” iskola irányában.

Niklas Luhmann Karl-Eberhard Schorr közreműködésével öt olyan kötetet szerkesztett (neves társszerzőkkel), amelyekben kérdéseket tett fel a pedagógiának. A nevelési rendszer reflexiós problémáit (1979), a nevelés helyzetét a technológia és az önreferencia között kutatta (1982/a), majd a megértés és az átláthatatlanság kérdéseit boncolgatta (1986/a). A negyedik kötet címe már tipikusan luhmanni fogalmazás: A pedagógia a kezdet és a vég között (1990/a). Végül „Szándék és személy között” címmel (1992/c) zárja le a sorozatot.

Luhmann szerint a nevelés a személy (gyermek vagy felnőtt) megváltoztatása az arra specializált kommunikációkkal, a nevelési rendszerrel. A nevelés egy nagyon erősen interaktív folyamat, szükséges a nevelő jelenléte, különösen az oktatásban. A nevelő cselekvését olyan módon választja ki, hogy lehetőleg a növendék átélését és elvárását anticipálja.

A szociológiából ismert klasszikus megkülönböztetés állítja, hogy a szocializáció bevezetés a társadalomba, hogy az egyén ott életképes (konstruktivisták szerint viábilis) legyen, míg a nevelés szándékolt befolyásolás. A nevelés Luhmann szerint kidifferenciált funkcionális alrendszer, és így mint autopoietikus rendszer azon kommunikációk összességéből tevődik össze, amelyeknek közül van a karrieres kiszelektálásához mind a rendszeren belül, mind más kidifferenciált társadalmi alrendszerekben. A kiválasztás médiuma a gyermek. A kiválasztás irányítása a következő értékuált veszi számításba: a viselkedés kondicionálása és kiválasztása (dicséret és dorgálás). Az iskolában, mely a nevelés intézménye, a vizsgák restriktíve szervezett interakciók a jelenlévők között. A jegyek adása elkerülhetetlen. A jegyek és cenzúrák a két határérték között mozognak: megfelel/nem felel meg, felsőbb osztályba léphet/nem léphet, jó jegy /rossz jegy. A bináris kód egysége maga az iskolai nevelés. A kód pozitív értéke (jó jegy) megengedi az iskolán kívüli egyéb szociális alrendszerekhez való csatlakozásról történő reflexiót. A rendszer kontingenciája a tanulóképesség. A

programozás az oktatási tervek végrehajtása. A pedagógia a nevelési rendszer reflexiós elmélete.

Niklas Luhmannt úgy tartják számon, mint a nevelési rendszernek és e rendszer keretében történő önleírásoknak egyik legjelentősebb szociológiai megfigyelőjét. A pedagógiai szociológia rendszerelméleti válfajának művelője minden írásával „irritálja” a pedagógiát - még a poszthumusz megjelent „A társadalom nevelési rendszere” (Das Erziehungssystem der Gesellschaft) művében is. Ezzel záródik az a monográfiásorozat, amely a „Szociális rendszerek” című kötettel kezdődött 1987-ben, és amely egymásután tárgyalta még életében a társadalom kidifferenciált funkciórendszereit, kezdve a társadalom gazdaságán (1988) folytatva a társadalom tudományán (1990) a társadalom jogán (1993), művészetén (1995), a társadalom társadalmán (1997), majd a halála után publikált társadalom vallásán (2000), politikáján (2000) keresztül egészen legutoljára a társadalom nevelési rendszeréig (2002). Ennél az utolsó szöveggyűjteménynél annyi változás történt, hogy az nem a társadalom pedagógiája vagy nevelése címet viseli, hanem hangsúlyozottan a társadalom nevelési rendszerére utal, mintegy jelezve, hogy csak mint külső megfigyelő és nem mint nevelő kíván szerepelni. „A társadalom nevelési rendszerében sem a nevelés neveléséről, mint a pedagógiai elméletekben, sem a társadalom neveléséről, mint Emil Durkheim morálszociológiai művében, nincs szó” (Kurtz 2004, 85). A pedagógia ugyanis Luhmann szerint „tárgya és nem címzettje” a rendszerelméleti elemzésnek, nem ad utasításokat pedagógiai reformoknak, hanem egy szociológiai felvilágosítással „perturbálja” a pedagógiai magátólértetődést.

Az új poszthumusz mű betetőzi a „Kérdések a pedagógiához” sorozatot és felmutat teljesen új szempontokat is. Az egyik közülük a világtársadalom luhmanni elméletének (nincsenek társadalmak, mint az „óeurópai” szociológia gondolta, hanem csak egyetlen kommunikációs elérhetőségű globális világtársadalom) alkalmazása a pedagógiára. A pedagógia kidifferenciált funkciórendszere a világtársadalomnak, teljesen a kommunikációra alapozódik, és természetesen a funkciórendszerek minden jellegzetességével rendelkezik. Tehát ismételjük meg: médiuma a gyermek, bináris kódja a dicséret/dorgálás, funkciója a karrierszelekció, teljesítménye az iskolai pedagógiai kommunikáció, programja a tanterv és intézménye az iskola. Luhmann csak szórványosan említi a felnőttoktatást és az andragógiát, ahol természetesen a rendszer médiuma nem a gyermek, hanem egy általános médiumként az életpályát (egyéni biográfiát) jelöli meg. Elmélete szempontjából fontos a bináris kód revíziója, mely ebben a változott formában már a felnőttoktatásra is alkalmazható. Ugyanis a dicséret/dorgálás helyett - mely a nevelési rendszerben tulajdonképpen nem kommunikációs kód, hanem szelekciós kód (Kurtz 2004) és megkülönbözteti a jó és a rossz iskolai teljesítményt - most egy valódi bináris kommunikációs kódot javasol, a különböztetést a közölhető és a nem-közölhető (vermittelbar/nicht-vermittelbar) között. Szerintünk ezt a bináris kódot lefordíthatjuk a konstruktivizmus nyelvére és „viábilis” használható/nem használható tudásról írhatunk. „A nevelési rendszerben az történik, hogy tudást és értékeket közlünk (kódolás), és azok elsajátítását értékeljük, osztályozzuk (másodkódolás)” (Kurtz, 2004, 187). A nevelés célja a személy megváltoztatása és annak előkészítése az életpályára.

### **Szocializáció és nevelés**

A szocializáció az a folyamat, amelyben az ember csoportjának normáit, értékeit és szerepeit megtanulja. Nem egy passzív alkalmazkodás társadalmi mintákhoz, hanem aktív tanulási folyamat, amelyben az egyén magáévá teszi (internalizálja) a társadalmilag érvényes normákat, feladatokat és szerepeket, és ezekkel kritikusán jár el. A klasszikus szociológia különbséget tesz primer, szekunder és terciér szocializáció között. Primer szocializáció a családban

történik, a szekunder az intézményesített nevelés kereteiben. Időskorúaknál beszélünk tercier szocializációról. Nevelés alatt egy bizonyos célra irányuló szándékolt befolyásolást értünk - míg a szocializációnál a mindig újabb szerepek elsajátításáról a változó élethelyzetekben. Kiss Gábor így határozza meg a rendszerelméleti szocializáció fogalmát: „A szocializáció először egy esélyt jelent arra nézve, hogy a szociális életben részt vehessünk, amelyet a személyek a társadalom által előírt követelmények értelmében saját lehetőségeik és eszközeik szerint teljesítenek. E szerint a szocializációt csak mint önszocializációt értelmezhetjük” (Kiss 1987, 25).

A szociológiai felvilágosítás negyedik kötetében található egy alapvető tanulmány a nevelésről és a szocializációról (Luhmann 1994, 172-183). Ebben a szövegben a szocializáció és a nevelés klasszikus definíciói a luhmanni rendszerelmélet szemüvegén keresztül nézve meglepő és provokatív satírozásokkal gazdagodnak. Nála a szocializáció csak mint „önszocializáció” képzelhető el, és a nevelés több mint „tervszerű és célirányuló befolyásolás”. Előlegezett konklúzióként azt olvashatjuk ki a szövegből, hogy a pedagógiában minél több a szocializációs kommunikáció, annál eredményesebb a nevelés.

Tanulmánya először Wilhelm Rottkaus: Nevelés és terápia rendszerelméleti szempontból című könyvében jelent meg 1987-ben. Ez az írás már a kritikusok által is jelzett „autopoietikus fordulat” után került közlésre, de még a „mésékelt szociális konstruktivizmus” csak nyomokban olvasható ki a sorokból. A szocializációnál a társadalom elvárásairól van szó - míg a nevelésnél elsősorban a nevelő elvárásairól. Ide tartozik a kettős aszimmetria mechanizmusa (fiatal-idős, nevelő-növendék) különösen az iskolai nevelés esetében. Az iskola az az intézmény, ahol a két elvárási struktúra találkozik, és bizonyos szempontból a szocializációt és a nevelést közös nevezőre hozza. Luhmann azonban a két rendszer között csak strukturális kapcsolatot lát és a kettőt elkülöníti egymástól. Az elkülönítést a legjobban az autopoietikus szemlélet igazolja, amely szerint önszocializációról beszélhetünk, de önnevelésről nem. Ez utóbbi ugyanis ellentmondás lenne, hiszen a nevelés a pszichikai (tudati, gondolati) rendszer irritációja, melyet személyes interakció vált ki. Szocializáció minden esetben lehetséges, de a nevelést el lehet utasítani. Nem nevelhetjük meg például a házastársunkat, a házasságra is csak szocializálni lehet, de nem nevelni. Kérdés természetesen, hogy hogyan lehet a házasságra szocializálni (jegyesoktatás, házassági tanácsadás, párterápia)? A modern házasság a szerelemre épül, és az szerinte nem más mint a partner világgépének feltétel nélküli elfogadása - tehát, ha ezt elutasítjuk, akkor megszűnik a szerelem. Más szempontból, hogy a házasság példájánál maradjunk, ha lehetne házasságra nevelni, akkor ennek a nyilvánosság előtt kellene történnie. Azonban csak a házasságkötés nyilvános, jogi és esetleg egyházi aktus - maga a házasság már az intimitás szférájában történik.

Luhmann tanácsa, hogy a sikeres nevelést - és főleg az iskolai intézményes nevelésre gondol - a szocializáción keresztül „futtassuk”. Vagyis minden rendszeri megkülönböztetés ellenére és mind a szocializáció mind a nevelés strukturális sajátosságait fenntartva kombináljuk a kettőt - ahogyan ezt a konstruktivista nevelés teszi. Ha a neveléshez szocializáció is párosul, akkor kevesebb elutasítással találkozunk.

Fontos figyelmeztetés, hogy a pszichikai rendszer, a nevelés alanya, nem triviális gépezet, amely az input-output törvényének engedelmeskedik. Ha a nevelés - mint írja - „második szocializáció” akar lenni, akkor a növendéknek ki kell alakítani egy olyan mechanizmust, amely a trivializációt megszünteti vagy legalább is csökkenti. Az „ellenméreg” a növendék önmaga „triviáltalanítása” lenne - egy bizonyos rafinált formája az önszocializációnak. Az iskolai önszocializáció a túlélésre szükséges, „viábilis”, vagyis konstruktív. Hiba lenne, ha az iskolára szocializálnánk, hanem az iskolán túli társadalmi funkciókra kell az önszocializációnak kiterjedni. A pedagógiában időnként felszínre kerül „a minél kevesebb iskola” gondolata - de helyett szerintünk a konstruktivizmus által preferált „önkritikus iskola” gondolatát

kellene elterjeszteni. Olyan iskoláét, amely a társadalmi környezetbe beépül, onnan impulzusokat kap és maga is impulzusokat vetít oda ki. Tanulmánya végén a konstruktivista iskola programját említi: hosszú távú tantervek helyett az adott helyzetekre alkalmazott tanítási és tanulási programok kidolgozására kell tenni a hangsúlyt.

„Az a nevelési folyamat, amely eredményt akar elérni, alig tudja elkerülni, hogy a növendékeket csak mint triviális gépezeteket (Heinz von Foerster értelmezésében) kezelje... érvényes ez a kognitív nevelésnél, ahol a növendékeket képesítik arra, hogy a kérdésekre a helyes választ adják meg” (Luhmann 1994, 179). A Luhmann által idézett von Foerster szerint nem a helyes válaszra kell nevelni, hanem a helyes kérdésfeltevésre. Ez lehet a konstruktivista nevelés egyik alapvető elve.

A trivializálás von Foerster fogalma. Említi valahol, hogy az iskola az embereket trivializálja. A konstruktivista iskolai nevelés célja az lenne, hogy a tanulókat ne mint triviális gépezeteket tekintse, vagyis ne előre elkészített válaszokat kapjanak, hanem alkalmuk legyen arra, hogy kérdéseket tegyenek fel. A jó kérdés már félig felelet és a jó kérdés feltenni szinte művészet. Erre kellene az iskolának tanítani. Éltrevaló (viabilis) kérdések konstruálása fontosabb, mint előre megrágott válaszok beszajkózása - válaszok, amelyekről kiderülhet, hogy nem is olyan jók, mint amilyenek azt elkészítőik gondolták. Az iskolán kívüli nagy társadalomban sajnos teljes erővel folyik a trivializálás. Diktatúrákban tilos kérdezni. A nevelőknek, a tanároknak a differenciált kódolás elvét kellene követniük. A tanulóknak, növendékeknek húsból-vérből való „állapotdeterminált” egyéneket kell látni és nem az aktát, a mennyiséget, hanem a minőséget kellene kódolni. A nevelő és tanár legyen másodfokú megfigyelő, fedezze fel saját „vakfoltját”. Az iskolai nevelési eredményesség, gyorsaság mellé - melyek az oktatási bürokrácia erényei - sorakoztassa fel az emberiesség, megértés és segítség erényeit is, amelyek az önmagát is megfigyelő, önkritikus megfigyelő tulajdonságai.

„A bármilyen fajta környezeti kontaktusok eseményei egyidejűségének jelentősége ellenére is egyedül ezzel nem érheti be a szocializációs elmélet. A pszichikai rendszer struktúrákat képez, melyek a pillanatot túlhaladják és az autopoieziszt, vagyis a következő esemény realizálását szabályozzák. Ezen funkció számára az elvárások kialakítása szükséges. Az (ön)szocializációt tehát úgy lehet tekinteni, mint az elvárások kialakításának folyamatát, melyek a maguk részéről szabályozzák, hogy milyen események lehetségesek a rendszer számára” (Luhmann, 1994, 176). Elvárások nem mások, mint a rendszerek közötti átélési és cselekvési feltételezések. „Az elvárások sűrített (kondenzált) és megerősített (konfirmált) tapasztalások, amelyekre a rendszerek hivatkozhatnak. Különbséget teszünk normatív és kognitív elvárások között. Az elvárások címzettjei mindig személyek.” (Krause, 1996, 95)/

Figyelmet érdemel a Luhmann tanulmányban a gyakran említett „esemény” közelebbi vizsgálata. Egy esemény (történés) a rendszer temporalizált elementuma, egy „azelőtt” és egy „azután” megfigyelő által történt megkülönböztetésének egysége. Ez az elvont definíció csak akkor érthető igazán, ha minden eseményben megvizsgáljuk a relevanciát is, vagyis az esemény jelentőségét és fontosságát. A nevelés, különösen az iskolai nevelés rendszere bizonyos eseményeket kizár másokat megenged. „Az iskolában nincs konkurzus (csődbejutás), az egyházban nincs megbukás, a családban „előreléptetés” (Beförderung) és kuglizásnál nincs közlekedési baleset” (Markovitz, 1992, 92). A tanítás önmagában véve meglehetősen eseményszegény. Jelentősége, fontossága (relevanciája) azonban túlmutat az eseménydeficiten, hiszen értelmet ad az iskola utáni karriercéloknak, még akkor is, ha unalmas, vagy monoton technikák és módszerek kényszere a tanulók pillanatnyi érdeklődését nem tudja felkelteni (számtanpéldák, latin deklináció). A mai iskolai fiatalság más eseményeket tart fontosnak, mint amelyek az iskolában történnek. A konstruktivista nevelésnek meg kell találni az értelmet generáló események jelentőségének átvitelét, viabilissá tételét a fiatalok életvilágába.

Az attraktív iskola minden tanár és minden pedagógiai reform célja. A modern tanításban azonban már olyan technikák és didaktikus módszerek állnak rendelkezésünkre, amelyekkel az iskola eseményszegénységét eredményesen kompenzálni tudjuk. A nevelők (tanárok) nevelésére is alkalmazható az önszocializáció elve, hogy az iskolai eseménytelenséget mind önmaguk mind a tanulók javára viábilissá változtassák.

Luhmann tanulmányánál hiányoznak a pedagógia térszociológiai megfontolásai. Nála a tér nem szerepel a rendszerdimenzióknál, illetve az idő és a szociális dimenziók mögött a dologi dimenziókhoz, mintegy másodlagosan sorolható csak be. Az utóbbi évtizedben azonban a globalizáció és a posztmodern kritikájában egyre inkább feltűnik a szociális tér jelentősége (Löw 2001. Krämer-Badoni/Kuhm 2003, Nemes Nagy 1998, Farkas 2000). Ezt nem csak makrovonalon (regionalizációs elméletek), hanem mikroszinten is megfigyelhetjük. A posztmodern társadalom nem „atopikus”, még akkor sem, ha globalitással teret és határokat hidaltunk át, hanem inkább a tér-idő-kontinuum elvei szerint rendeződik kidifferenciált szociális rendszerekbe. Az iskolai fiatalságnál ez annyit jelent, hogy az iskolán kívüli tér elfoglalása nem követi a nevelés szándékait. A tereket a fiatalok átfunkcionálják és mind a virtuális, mind a valós tér szociális térkonstrukció lesz, a hasonlókorú fiatalok (peer) teszik a teret szociálissá, a lakótelepet, az utcasarkot, a parkot, pincéket, üres lakásokat szimbolikus markírozással (pl. graffitik) sajátos szubkultúrájuk részévé alakítják át. A területiális önszocializáció a fiatalok ellenkultúrájában a már előre strukturált teret állandóan alakítja, elhagyja, újakat keres: „szigetről szigetre ugrálnak” (Bönisch, 1996, 130). A konstruktivista iskolapedagógia feladatai közé tartozna a fiatalok térkonstrukcióit folyamatosan figyelemmel kísérni, és annak pozitív elemeit az iskolai szociális térbe beépíteni.

## Befejezés

Luhmann tanulmánya a szocializáció és a nevelés rendszerelméleti összehasonlításával foglalkozott és szükségszerűen érintette a konstruktivista pedagógia egyik másik problémáját. Az elemzésben kiemeltük a trivializálás és relevancia kérdéseit. A tömegkommunikáció és általában a média iskolai és pedagógia vonatkozásait ebben a tanulmányában még nem említi. Két évvel halála előtt jelent meg a „Tömegkommunikáció realitása” című könyve (Luhmann 1996/b), ahol a globalizált világtársadalom már mint a média által befolyásolt szociális valóság jelenik meg. A média szocializációs és nevelési szerepét a szemünk előtt alakuló tudástársadalomban más szerzők írják le. Közülük választottuk ki Lothar Bönisch könyvét (Bönisch 1996), amely a pedagógiai szociológia német szakirodalmában a luhmanni elméletet és a konstruktivista pedagógiát a habermasi életvilág elmélettel hasonlítja össze - és mindkettőben a nevelési gyakorlatra alkalmas elméleti megállapításokat talál. Bönisch újra problematizálja az életvilág-rendszer (Habermas-Luhmann) vitát, de nem követi a hetvenes évek polemikus hangvételét, hanem a német elméleti szociológia legújabb trendje értelmében (Esser 2000) megkísérli a rendszer- és a cselekvéseméleteket közös nevezőre hozni.

Bönisch pedagógiai szociológiájában a média „paraszociális világában” (TV, disco, mozi, internet) rámutat a pedagógiai vonatkozásokra. Szerinte fontosabb magát a média használatát vizsgálni és nem a tartalmat. A média paraszociális tere, a fiatalok médiális térfoglalása szubjektív szimbolikus konstrukció, és főleg az internetben lát egy kísérleti teret (Bönisch 1996, 180), ahol teljesen új formájú interakciók jönnek létre. A média sztárjai kiegészítik a szülői és az iskolai nevelést.

Parsons írja le először az iskolát (különösen az osztályt) mint szociális rendszert. Ez a különleges szociális rendszer azonban elkülönül a többi rendszerektől. Luhmann funkcionális

rendszerelmélete állítja, hogy az iskola nem emberekből, hanem specifikus nevelési kommunikációkból áll, ahol folyamatosan felmerül a kérdés, hogy „nyitni” vagy „zárni” kell-e az iskolákat (szülői értekezletek, iskolareformok állandóan visszatérő problémái). A habermasi életvilág-elmélet tart az iskola idegen rendszer által történő „kolonizálásától”, és követel egy új életvilág-orientált iskolakultúrát, ahol a rendszer-racionalitások mellett a fantázia, az ötletek, a fiatalok konstruált szociális térségei is helyet kapnak. Bönisch felajánl egy kompromisszumos megoldást. Az iskolának nem egyszerű modernizációra (vagyis mind a rendszerelmélet, mind az életvilág-elmélet által képviselt modernizációra), hanem reflexív, önmagára vonatkoztatott (Beck 1997/b) modernizálásra van szüksége. Ez annyit is jelent, hogy az iskolának vállalnia kell a konfliktusokat. A pedagógiai szociológia - Bönisch szerint - nem az iskolai békére és harmóniára fektet hangsúlyt, hanem kiemeli a szociológiában már Simmel és Coser óta bizonyított „konfliktusok termelő erőit” (Bönisch 1996, 227). A megoldott (a konstruktivizmus szerint „átjelentet”) szociális konfliktusok erősítik az iskola életterét, ahol a mai individualizálódás és biografizálás keresi az új integrációs formákat. Az integráció (Luhmann inklúziót mondana) sokszor pont a szeparáció, az elválasztódás útján történik. Vajon a modern iskola meg tudja-e oldani a fiatalok számára az új integrációs formák keresését, konstruálását, amely megengedi nekik, hogy fiatalságukat individuálisan harcolják ki?

Kozma Tamás, határokon innen, határokon túl című könyvéről olvastunk a legutóbb egy könyvismertetést a „Szociológiai Szemlében”. Idézzünk belőle: „A szerző az iskolai pályafutás egyenlőtlenségeinek összetevőit a fiatalok átalakuló kultúrája (verbalitás helyett vizualitás) és az iskola kultúrájának eltéréseiben, a szülők iskolázottságában, a településtípusok intézményi ellátottságának különbözőségeiben és a nemek között táguló ollóban (a lányok javára) nevezi meg” (Fónai 2003, 137). A szerző helyesen látja az átalakuló kultúra jellegzetességét, a verbalitás csökkenését és a vizuális befolyások erősödését. A posztmodern társadalomban az ideológia helyét a videológia veszi át, és a descartesi „cogito ergo sum” helyett uralkodik a „video ergo sum”. A konstruktivista nevelés esélyét abban látjuk, hogy ezt a képekkel gondolkozó új társadalmat a fiatalok számára elfogadhatóvá, viábilissá tegye, a tanulókat a cyberspace és a virtualitás veszélyeket rejtő mezejére úgy irányítsa, hogy saját konstrukciójukat felelősségteljesen tudják megvalósítani. A konstruktivista iskolai oktatás és nevelés eredményessége már nemzetközileg bizonyított. A Pisa-felmérés (2001) első helyen említi Finnországot, ahol a konstruktivista nevelés elfogadott princípiuma az iskolarendszernek. A tanulók egyéni foglalkoztatása, a jegyek eltörlése az első négy évben a beiskolázás után, a tanítók magas szintű motivációja, a gyenge tanulók egyéni felkarolása - csak néhány említésre méltó tény, amely igazolja, hogy a finn állam oktatásra és nevelésre felhasznált 6,7 százalékos bruttó befektetése nem volt hiábavaló. A magyar állam jelenleg a nemzeti bruttójövedelem 5 százalékát áldozza az oktatásra és a nevelésre.

## 15. Előtanulmány a szociorégió elmélet téziseihez

Az alaptétel megállapítása után az elméletalkotás hagyományos és posztmodern felfogásának szentelünk egy pár gondolatot. Ez utóbbinál a paralógia és a cirkularitás elveit említjük fel. A luhmanni szociális alaprendszereket két új hipotetikus részrendszerrel egészítjük ki: a partneri és a közvetítői részrendszerekkel, amelyek összevonva alkotják a szociorégiót. A szociorégió azonban nem csak egy új szociális alaprendszer, hanem a funkciórendszerekhez is tartozik megfelelő program médiuma, kódja és teljesítménye szerint vizsgálva. Főfunkciója szerintünk a szociális inklúzió, és jellegzetessége abban áll, hogy nála a szociális a regionálissal radikálisan azonosítható.

### Alaptétel

A szociorégió elmélete egyik lehetséges, elképzelhető elmélete a regionalizálásnak. Az elmélet egy pár mondatban összefoglalva a következőket állítja: „A szociorégió úgy jelenik meg, mint a globalitás és a lokalitás szintézise a világtársadalomban. Ez a kommunikációnak és a cselekvésnek egy rendszerelméletileg és életvilág szerinti konstruált szociális realitása. Magába egyesíti az emberi együttélés regionálisan kondicionált életvilági (cselekvési) és rendszeri (kommunikációs) tulajdonságait. Analitikusan és empirikusan tekintve a szociorégió a) nemcsak egy topográfiai, teret határozó hely, hanem b) a kommunikáció új formája, amely csatlakozik a „klasszikus” szociális rendszerekhez, az interakcióhoz, az organizációhoz és a társadalomhoz, ugyanakkor c) egy új kidifferenciált funkciórendszer is, egyenrangú a gazdasággal, politikával, vallással, joggal stb. Értékduálja, illetve bináris kódja kettős: „megosztani/megtartani” illetve „elválasztani/közvetíteni”, amelyeket mint a „proto-szocialitás” jellegzetességeit lehet tekinteni. Ennek értelmében a kommunikatív kapcsolatok szimbolikusan generalizált médiumával, a szolidaritás és inklúzió kettős programjával ellátott. Szerepe lényegében kommunikatív, egy „szociális tér” funkcionális diverzitását és „szupra-territorialitását” jelzi, lefixált topográfiai határok nélkül. A világtársadalom jelenlegi fejlődési állapotában bizonyos szempontokból (történelmi, gazdasági, vallási) még funkcionálisan ekvivalens lehet egy allopoietikusan konstruált provinciával, várossal vagy országgal és csak a jövőben - a nemzetállam felbomlása után - fogja a teljes autopoieziszt elnyerni” (Bangó, 2003, 205).

### Általános megjegyzés az elméletképzéshez

Egy elmélet, a klasszikus felfogás szerint tézisekben kristályosodik ki, amelyeket verifikálni vagy falzifikálni lehet. Egy jó (használható) elmélet be kell, hogy töltsen az alapvető tudományos kritériumokat: egyszerű legyen és egyértelmű előrejelzéseket képezzen, amelyeket a megfigyelések folytán ellenőrizni lehessen.

Az elméletek hagyományos értelemben tételekből állnak, vagyis bebizonyosodott kijelentésekből. A posztmodern tudományfelfogás ezzel szemben előnybe helyezi a „biztos bizonytalanságokat” (Lyotard 1979), és felépíti illetve kezdi az elméletet differenciákkal, vagyis valóságképes kijelentésekkel, de nem előregyártott „igazságokkal”. Sem a determinizmus sem a konszenzus nem tükröződhet vissza a posztmodern elméletekben, a kérdés ugyanis nem az, hogy mi az igaz (vagy hamis) az elméletben, hanem inkább az, hogy mire használható az elmélet. Ezzel kapcsolatban a konszenzus, a közmegegyezés nem érhető el, olyan mint a



horizont, ahová sohasem jutunk el. A posztmodern tudás legitimálása Lyotard szerint a „paralógia” törvényét követi: finomítja a szenzibilitásunkat a különbözőségek iránt és megerősíti azt a képességünket, hogy a megmérhetetlenségeket (incommensurabilités) elviseljük. Nem a szakértők egyetértésében találja az alapot, hanem a feltaláló paralógiájában. A paralógia ebben az összefüggésben bizonytalanságai és a tévedései által azt eredményezi, hogy azokat a továbbgondolási szabályokat megtaláljuk, amelyek szerint a diskurzust tovább vezetjük.

Egy másik fontos jellegzetessége a posztmodernitásnak a cirkularitás, gyakran a transzdiszciplinaritás által fémjelezve, amely nem egy egyértelmű egységét célozza meg a tudománynak, hanem ellenkezőleg, a tudományok közötti differenciákat hangsúlyozza. Egység és különbözőség egymásra utalva cirkuláris, ambivalens és ellentmondó kapcsolatban állnak, és minden egység, amelyet egy tudományos kutatásban elérünk, azonnal egy új különbözőség által feloldódik. A cirkuláris elmélet nem kezdődik és nem végződik, nem a lineáris kauzalitásnak, hanem az „és-így-tovább” elvének, de az „úgy-is-így-is” differenciaelméleti, pluralisztikus, paradox és kontingens elvének is engedelmeskedik.

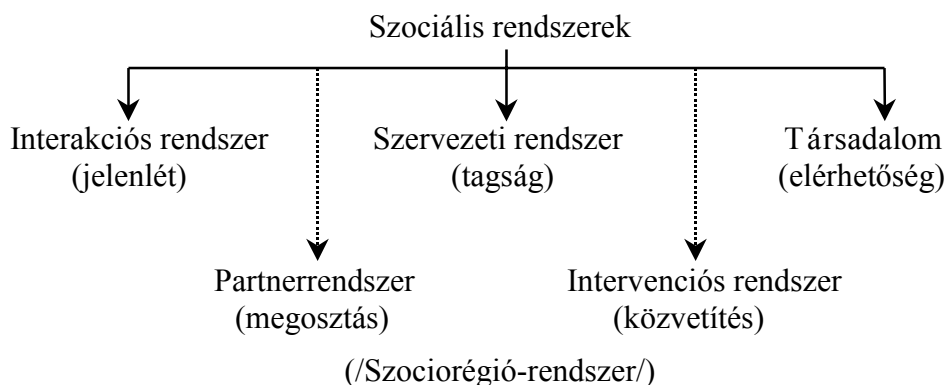
Elméleti felépítésünk megkísérli követni ezt a bizonyosan nehéz utat. Az egység és a differencia váltakozásaiban mindig újabb differenciák születnek, vagyis komplexitások, például központ-periféria, lokális-regionális stb. Egy posztmodern elmélet célja, differenciák sorozata, amelyek egymást felváltva, gazdagítva, szűkítve és bővítve egyre jobb (használhatóbb) differenciákat eredményeznek. Jobb lenne a differenciák kibékülésével, lefixált igazságok, vagyis a „klasszikus” tézisek hangoztatásával felhagyni és a rendszerelméleti és konstruktivista perspektíva szerint kérdéseket feltenni. Elméletünkben téziseink inkább kérdések, mint végérvényes megállapítások formájában állnak az olvasó előtt. Nem formálisan kérdőjellel ellátott mondatok, hanem vitára serkentő, olykor ellentmondó és meglepő kijelentések. Jól meggondolt és megfogalmazott kérdések a legjobb előfeltételei a jó válaszoknak - ezt a módszert már a görög filozófia is ismerte. Ezáltal az elméleti érvelés serkentette a vitát, azzal a rejtett gondolattal, hogy a válaszok további (jobb) kérdéseket generálnak, amelyek további jó válaszok után újabb, esetlegesen még jobb kérdéseknek nyitnak utat.

A szociorégió elmélete és tézisei a luhmanni rendszerelméletre épülnek fel és a szociális rendszerek gazdagítását célozzák meg. Végeredményben a szocialitás rendszerelméleti feldolgozását szeretnénk kibővíteni, ezért szükséges, hogy ezt a témát közelebbről megvilágítsuk.

### **A luhmanni rendszerelmélet kiegészítése**

Véleményünk szerint a szocialitás nem merül ki csak a jelenlétben, a szervezetben és a kommunikatív elérhetőségben, hanem két új alaprendszer lehet elméletileg konstruálni; dialektikusan és redukcióelméletileg úgy is, mint a centrum és periféria szintézisét (régio); differenciaelméletileg, mint a helyi és a globális differenciáját. A szocialitás hármas felosztású absztrakt fogalmát tehát lehetne gazdagítani két közbülső alaprendszerrel, a partneri és a közvetítői (intervenciós) rendszerrel, melyeket a megosztani és a közvetíteni alapfunkciók jellemeznének.

Elképzelésünket a következő ábrán mint a luhmanni hármas felosztás kiegészítését vitára bocsátjuk, azzal a megjegyzéssel, hogy a két új alaprendszer egy elméleti lehetőség aktualizálása, melyet a gyakorlatnak még bizonyítani kell.



Miután a fenti ábrában a luhmanni rendszerfelépítést a partnerrendszerrel és az intervenciós rendszerrel kiegészítettük, meg kell határoznunk helyzetét és szerepét a szociális alaprendszerek között. Tételezzük fel, hogy a két új rendszer kimondottan és kizárólagosan szociális. Más szóval keressük a kimondottan szociálist a szociálisban (a protoszocialitást).

Jelenlét, tagság, elérhetőség a kommunikációs módozatok „hideg” keretei, sok zavarással (noises), míg a megosztás és a közvetítés a szociális kommunikáció elsődleges, eredeti (proto-funkcionális) „meleg” tartalma, feltehetően kevés zavarással. Csak partnerrendszerek tudnak valóban megosztani (baj, örömet, jó sorsot, problémákat), csak intervenciós rendszerek tudnak valóban közvetíteni. E két alaprendszerben alakul ki a szociális, a szocialitás nem csak formailag, mint a kommunikáció külső kerete, hanem tartalmilag is, nem csak racionális, hanem érzelmi, humánus töltéssel is. A szemantikai elemzés a partnerrendszerek kommunikációs hordozóit több névvel láthatja el, mint ezt a mindennapok szóhasználatából is levezethetjük. Az ismerős, a barát, a társ természetesen oszta meg mindazt, amivel rendelkezik. A gazdaság ki-oszt, a politika fel-oszt, a szocialitás meg-oszt. Ugyancsak több elnevezést találhatunk a az intervenciós rendszerek vonalán is. A közvetítő, a közbenjáró, a meg- illetve kibékítő az ellentétes érdekek, viták, problémák feloldásában ad segítséget. Az ombudsman intézményét, az egyén és a hivatal, a szervezet és a társadalom között a szociális béke fenntartása illetve helyreállítása érdekében hozták létre. A gazdaság a kínálat/kereslet törvénye alapján közvetít, a politika a kormányzás/ellenzék kettősségét közvetíti; a szocialitás az igazságos megosztás partneri kommunikációját kombinálja az érdekegyeztetés interveniáló kommunikációjával.

Ezzel az utolsó mondatnál már feltárul a táblázat utolsó zárójelbe tett kifejezése: szociorégió-rendszer. Zárójelben áll, mert elméleti kidolgozása még nem zárult le - inkább csak javaslat, és majd az ellenvetések tisztítóüzében tud csak igazán kialakulni. Arra már rámutattunk, hogy szociorégió alatt nem territoriális (azt is) fogalmat értünk, hanem az autopoiesisz szabálya szerint egy értelmi rendszert, amely egy bináris kód alapján megvonja határát a megoszt/megtart illetve közvetít/elvászt ellentétpárok alapján. Ott szűnik meg a szociorégió, ahol a megosztásnak illetve közvetítésnek nincs értelme. Önző individualisták és szétválasztást gyakorló rendszerek (pl. az etnikai tisztogatás politikája) nem alkothatnak szociorégiót. A szociorégió tehát duplikált rendszer, a megosztás és a közvetítés rendszerei alapfunkcióit tölti be egyszerre. Azt is lehetne mondani tehát, hogy a partnerrendszer a szocioregionalitás első foka, míg az intervenciós rendszer annak második fokozata. Csak együttesen töltik azonban be a szociorégió-rendszer rendszeri követelményeit. A csak partnerrendszerek lehorgonyoznak az emocionalitás belvizein; a csak intervenciós rendszerek az ítélő, bírói racionalitás öngazoló fölényességét hozzák előtérbe.

Kifejezésünk követ azonban egy fontos, úgy is mondhatnám, didaktikus célkitűzést is. A régió a helyi és a globális között helyezkedik el - vagyis a központ és a periféria között. Mind-

kettőnek a tagadása, differenciája. A szocialitásnak sem periferizálva, sem centralizálva nincs értelme. A szociálisban nincs helye a diszkriminált perifériának, sem a hatalmi, uralkodó központnak. A regionális és a szociális közé tehát egyenlőségjelet kell tenni.

A kimondottan szociális tehát a partnerrendszerrel kezdődik és a szocioregiónban kulminál. A szociális, vagy szocialitás definíciója ennek értelmében így hangzana: A szociális a partnerrendszer és az intervenciós rendszer (mint a szocioregión-rendszer részrendszerei) által egy időben, rendszeri és „életvilági” szempontból megfigyelt, megélt, cselekvő és konstruált realitás. Lényegi jegyei a megosztás és a közvetítés. A megosztás az interakciós partnerek belső differenciáltságát érinti; a közvetítés pedig vonatkozik jelenleg a modern funkcionálisan differenciált társadalomban még előforduló központ/periféria differenciákra - később kiterjed a lokális és globális differenciákra, különösen a posztglobális társadalomban.

### **Mi a szocioregión-rendszer?**

A szocioregión-rendszer kifejezés kombinálja a regionálist a szociálissal, és a három luhmanni szociális alaprendszer mellett egy új (két összetevőből) álló alaprendszer lesz, mely azonban sem az interakciót, sem a szervezetet, sem a társadalmat nem teszi feleslegessé, hanem azokat csak kiegészíti. A régi „közösség” (communitas, Gemeinschaft) fogalma kap ebben egy új értelmezést - anélkül, hogy az amerikai kommunitarizmus mozgalom moralizáló és naiv elképzeléseit magáévá tenné (Etzioni 1997). A szocioregión-rendszerek olyan még megkonstruálható kommunikációs rendszerek, ahol a kommunikáció az eredeti szocialitásról, a megosztásról, a közvetítésről mint cselekvésről és átélésről folyik.

Egy más szempont szerint megállapíthatjuk, hogy a szocioregión-rendszerek első fokon olyan komplexitásokat redukálnak illetve szabályoznak, melyet az interakciós rendszerek már nem, a szervezeti rendszerek még nem tudnak redukálni illetve szabályozni. A partnerrendszer több mint futó találkozás, de kevesebb mint egy szervezett összejövetel és túléli a távollétet is. Korunkban példa erre a mobiltelefon és az e-mail. Ugyanezt lehet mondani az intervenciós rendszerről másodfokon. Olyan komplexitásokkal van dolga, amit a szervezeti rendszer már nem, a társadalom azonban még nem tud redukálni. Az intervenciós rendszer többet teljesít, mint a szervezet, formális tagsági kényszer nélkül, ad hoc, már meglévő partneri kötelezettségekre támaszkodva. Azonban még nem teljesít annyit, mint a társadalom, hiszen nem célozza meg a globális kommunikatív elérhetőséget - végső fokon a világtársadalmat -, hanem megmarad a régió belátható mezején.

Mint rendszer gyakorolja a regionális inklúziót és szintézist realizál a teljesítményi szerepek (általában a központ feladata) és a publikum-szerepek (általában a perifériának tulajdonított) között.

A szocioregión azonban szerintünk nem csak egy új szociális alaprendszer, hanem betölti mindazokat a feltételeket, amelyeket a rendszerelmélet a funkcionálisan differenciált társadalmi rendszerekre kiszab. Felfedezhetjük nála a többi funkciórendszer sajátosságait - mint a gazdaságnál, vallásnál politikánál, tudománynál. A rendszerelmélet egyik olyan változatáról van szó, amikor egy szociális alaprendszer egyúttal differenciált társadalmi funkciórendszer is - vagy ahogy egyes szerzők mondják -, társadalmi alrendszer. Ezt a változatot Luhmann maga sem tartja elképzelhetetlennek. „Nem lehet a további funkciórendszerek utó-evolúciójának a lehetőségét kizárni” (Luhmann 1996/a, 134). A szocioregión tehát teljes értékben besorolható a többi funkciórendszer mellé. A következő táblázatban a gazdaság és a politika funkciórendszerének összehasonlításával, a rendszeri jellegzetességek felvázolásával megpróbálom ezt az állítást bizonyítani.

## Funkciórendszerek jellegzetességei összehasonlításban

	<b>Gazdaság</b>	<b>Politika</b>	<b>Szociorégió</b>
médiuma:	pénz	hatalom	kapcsolat
kódja:	fizet/nem fizet	kormány/ellenzék	megoszt/megtart közvetít/szétválaszt
funkciója:	anyagi szükségletek megteremtése	döntéshozatal	szociális inklúzió
teljesítménye:	szükségletek kielégítése	döntések keresztülvitele	cserekapcsolatok ápolása
programja:	költségvetés összeállítása	pártprogram megvalósítása	lokális és globális szintézise
intézménye:	vállalat	párt	civil társadalom?

A táblázat első két oszlopát lásd Krause, Detlef (1996): Luhmann-Lexikon, Stuttgart, 37. oldal - a harmadik oszlop tőlem B. J.

A szimbolikusan általánosított kommunikációs médium a szociorégió esetében a szociális kapcsolat, melyet tágasan lehet értelmezni. Nem szabad leredukálni a szimpátia/antipátia ellentéppárra (mint ezt Leopold von Wiese formális szociológiája tette), nem egyenlő az utánzással, kopírozással (Gabriel Tarde), és nem merül ki abban a tényben, hogy a kommunikáció már eleve egy szociális kapcsolatot tételez fel, t. i. azt a konszenzuális döntést, hogy elindul a kommunikáció. A tágasan értelmezett szociális kapcsolat a megosztás és a közvetítés minden lehetséges variációját kimeríti, és a legeredményesebben a szociális kapcsolatok hálózatának komplexitásában és kontingenciájában jut kifejezésre.

A kód kettős, de nem jelenti azt, hogy az első (megoszt) fontosabb a másodiknál (közvetít) - a kettő együtt jár, feltételezik egymást, avval a rendszeri paradoxonnal, hogy csak azt tudom megosztani, amit már birtokolok (megtart) és csak a között tudok közvetíteni, ami szét van választva. Pszichológiailag mondhatjuk, hogy csak a helyes önismeret és önmegbecsülés visz el a mások megismeréséhez és megbecsüléséhez. A szociális munka egyik elve, hogy segíteni eredményesen (mely a legeklatánsabb formája a közvetítésnek) csak távolságból lehet. Azt azonban fel lehet tételezni, hogy a megosztás kommunikációja és cselekvése általában időben előbb történik mint a közvetítés, az intervenció.

### A szociorégió funkciója

A szociorégió funkcióját a szociális inklúzió fogalmában határozzuk meg. A modern társadalom létrehozta az inklúzió/exklúzió kódját vagyis egy új differenciát, és Luhmann szerint is ez lenne a mai társadalom „vezető differenciája” (Leitdifferenz). Úgy tűnik, hogy az osztályokra rétegeződött társadalom ellentmondásai, konfliktusai, igazságtalanságai, akár a kizsákmányolás is, egy másik „emeltebb” nívón az exklúzió/inklúzió kódján újratерemtődik. Azt lehet mondani, hogy ezáltal a már ünnepélyesen eltemetett központ/periféria differencia a befogadás/kirekesztés kettősségének leple alatt visszalopakodik és új ellentmondásokat, rafinált konfliktusokat, leplezett igazságtalanságokat és a kizsákmányolás modern változatát a manipulációt eredményezi.

A cserekapcsolatok ápolása a szociorégió esetében, mint annak teljesítménye természetesen nem csak pozitívum, hanem az ossztársadalomra viszonyítva káros, negatív is lehet. Patológus túlzásba vitt változata elvezet a gettóképzéshez, a fundamentalista intoleranciához vagy faji-etnikai elkülönüléshez, mely természetesen nem lehet a szociorégió teljesítménye.

A kód a rendszerek esetében az operatív zártságot biztosította, a szociorégiónál a megoszt/megtart és közvetít/elvászt duplikációjával; a program viszont kinyílik a rendszer külső értelmére. Programmal dönt a rendszer a kódértékek betartásáról. A tudományban például az elméletek döntenek az igaz és a hamis között. Pontosabb lenne döntési programokról beszélni. A szociorégiónál a szintézis nem más, mint egy állandó döntési folyamat a központ és a periféria (illetve a globális és a lokális) között, olyan értelemben, hogy a pozitív érték mint tézis, a negatív mint antitézis funkcionál. Ez természetesen csak elméleti feltételezés, és azért ennyire általános, mert feltételezi a régió sokoldalúságát és komplexitását. Végző fokon arról van szó, hogy ennek az új funkciórendszeri konstrukciónak egy olyan általános elméleti keretet biztosítsunk, amely általános programként működik. A szociorégió-rendszer programja, egyúttal kommunikációs minősége, az állandó szintézisalkotás a kettős negáció révén: nem központ és nem periféria, nem globális és nem lokális.

### **Szocialitás azonos a regionalitással**

A szocialitást radikálisan azonosítjuk a regionalissal. Az interakciós rendszernél a hangsúly a jelenlétén és a találkozáson volt, a szervezeti rendszerben hiányoznak a nem racionális adottságok és túlsúlyba kerül a technika. A globális világtársadalomban a szocialitás olyannyira absztrahált, hogy azt nem lehet helyileg konkretizálni. A szimbolikusan általánosított kommunikációs médiumok, melyek a funkciórendszerekben működnek (pl. pénz a gazdaságban) a szociálist láthatatlanná teszik. Feltételezésem szerint csak az új szociorégió-rendszerben van még esély arra, hogy a funkcionális inklúziót a személyre vonatkoztatott inklúzióval kibékítsük.

## 16. Tizenöt tézis a szociorégió elméletéhez

A szociorégió elméletet már több változatban publikáltuk a német és a magyar szociológiai szakirodalomban, erről előadásokat, egyetemi szemináriumot is tartottunk (Bangó 1998/a, 1999/b, 2000/b, 2003, 2005/a). Az elmélet nem lezárt, hanem kialakulóban van és végleges formáját, falzifikálhatóságát még nem nyerte el. Ilyen értelemben nem egy klasszikus, „normális” elmélet, hanem posztnormálisnak nevezhető. Három alapköve a központ és periféria közötti megkülönböztetés, a globális és lokális szintézise, végül a rendszerelméleti (Luhmann által inspirált) szociológia felismeréseit alkalmazza. A tizenöt tézis megfogalmazásánál figyelembe vettük a könyveinkről írt recenziókat, magyar és német kollégákkal való vitákat és levélváltásokat is. Ennyit a tanulmány genezisééről, amely nem akar rejtett „captatio benevolentiae” lenni, hanem csak esetleges további vitákra, szembesítésekre és változtatásokra kíván ösztönözni.

Az elméletben egy fogalmi szimbolizálás történik, amely bizonyos dolgok konkrét jellegétől eltekint és ezáltal bizonyos helyzetektől függetlenül érvényességet tud magának követelni. Az elmélet fogalmai ezáltal megszabadulnak a cselekvési kényszertől, amennyiben értelmi kontextusokat állítanak elő. „A komplexitások redukciója tárgyi síkon, a komplexitások produkciója a szimbólumok síkján történik” (Willke, 1996/b, 214).

A következő tizenöt tézis megkísérli az elmélet alaptételének (Lásd „Előtanulmány a szociorégió elméletéhez”) tömör fogalmazását felbontani. A rendszerelméleti szóhasználat előnyeit a klasszikus szociológiai fogalmakkal szemben a bizonyítási folyamatban fogjuk bemutatni, és a „szociorégió” neologizmust ismételtelen alátámasztani. Az elméletet a mérsékelt operatív konstruktivizmus (Luhmann 1990/b, Foerster, von 1984) és a posztmodern (Welsch 1987, Bauman 1991) védőszárnyai alatt próbáljuk magyarázni és annak vitatható pontjaira rámutatni. A tudásszociológia fogalmi instrumentáriumával utat kívánunk nyitni egy szélesebb elméleti vitának is a tudástársadalom és a „szociorégió” elképzelés összeférhetőségével vagy összeférhetetlenségével kapcsolatban. A posztmodern feltételezi a bizonytalansággal és a nemtudással való bánásmódot, a komplexitásokat, az előreláthatatlanokat, a differenciákat és az ellentmondásokat. A posztmodern elméletek nem kockázatmentesek, lehetnek éppen ambivalensek és ellentmondók, nem egy dogmatikus-racionális harmóniára irányulnak, hanem a differenciákból merítenek: régebbi (életvilág-elmélet) és újabb (rendszerelmélet) tudástartalékokból (Lyotard 1979).

A luhmanni rendszerelméleti szociológia posztulálja a világtársadalmat - mely nem a globalizáció empirikusan megállapítható tényéből következik, hanem a társadalom funkciórendszerekre történt felosztásából evolúcionárisan ered. Felteszi a kérdést: hogyan beszélhetünk mégis régióról egy globalizált világtársadalomban (Luhmann, 1999, 806-812). Történelmi példákat idézve (pl. a Szovjetunió összeomlása) állítja, hogy egy régió nem maradhat győztes a világtársadalommal vívott harcban. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a regionális különbségeknek nincs többé jelentőségük - ezek ösztönzően, vagy akadályozóan léphetnek fel a világtársadalomban. A megoldást a kondicionálás fogalmának alkalmazásával látja. „A kondicionálás a rendszereknél a rendszer bizonyos alkotóelemeinek szelektív összekapcsolása, és előfeltétele minden rendszeralkotásnak” (Krause, 1996, 121). A régióknál szerinte a kondíciók komplex és labilis kondicionálásának esete forog fenn, amely a világtársadalomban nagyon különböző fejlődésekhez vezethet. Szerinte a régiók a világtársadalmat nem determinista módon alakítják, formázzák, és a sok régióknak summázott kondicionálását tartja labilisnak, ingatagnak. A fejlődési különbségeket Luhmann főleg negatív szempontokból vizsgálja: a jog és a politika funkciórendszerének regionális korrumpálása, a megszervezett

infrastruktúrák működésképtelenné tétele személyes kapcsolathálókon keresztül stb. Téziseinkben szeretnénk a regionalitás pozitív vonásait is kimutatni, nem tagadván, hogy a regionalitás sok esetben blokkolja a funkciórendszerek működését. De más szempontok szerint - erre Münch Luhmann kritikája mutatott rá - maguk a funkciórendszerek sem rendelkeznek totális autonómiával és autopoiezisszel. Más szóval az „erős” funkciórendszer (pl. a gazdaság) kondicionálja a politikát, a hatalom a jogot, vagy akár a tudományt. A világtársadalom funkciórendszerei nem akadályoznak meg egy régiók szerinti „szegmentális differenciálódást”. Globális világunk ugyan struktúráiban univerzális, de konkrét megfigyelhető formáiban a regionális diverzitásokat nem mellőzheti. „A globális csak akkor tud kifejlődni, ha szimbiotikus kapcsolatba lép a helyi, regionális és nemzeti kultúrákkal” (Münch 1997, 15). A regionális pluralizmus szerintünk a világtársadalom globalizálását nem fékezi, hanem inkább elősegíti. Ugyancsak a fent idézett Münch teszi fel a kérdést, hogy a mindennapi életben vajon kívánatos-e csupán a globalizáció előnyeit hangsúlyozni. Fuchs tovább megy egy lépéssel és megkérdőjelezi, hogy a modern, technikailag globalizált társadalom varázsa meddig tart (Fuchs 1992). A globalizáció dédelgetett gyermeke az internet, súlyos gyermekbetegségekkel küzd, amelyek orvoslására hiányzik még a védőoltás. Az adatkriminálitás - akár a csekk-kártya leolvasásokat, akár a vírusokat és a trójai falovakat tekintjük - egyre vadabb formákat ölt. Ezt csak a szabad szörfözés megszorításával és az egyre komplikáltabb vírusölő és egyéb védelmi reteszekkel lehet ideig-óráig féken tartani. A globális hálózat sebezhetősége és manipulálhatósága fennáll. Az emberek felteszik maguknak a kérdést: mit érünk el a globális elérhetőséggel? Ezzel kapcsolatban szinte prófétai jelentőségű Münch sejtése: „Az élet egy helyen fontosabb kell, hogy legyen, mint bármely tetszés szerinti cél, bárhol a nagyvilágban” (Münch 1997, 413). Ugyanő folytatja: „Régiók, városok és közösségek a globális hálózat új érájában nemcsak elfogadják az új esélyt arra nézve, hogy életterüket kialakítsák, hanem erre egyenesen kényszerülnek” (Münch 1998, 411).

Véleményünk szerint a globalizált világtársadalom belső differenciálódását nem a nemzet síkján kell keresni, hanem a régiók síkján. Nemzetek keresztezik a „nemzetállamot” - alig létezik egy olyan állam, amely csak egy nemzetből áll. Szükségszerűen adódnak a problémák (konfliktusok és harcok) a nemzeti kisebbségeknél, amelyek, mint népek, saját történelmük, territóriumuk, nyelvük és kultúrájuk ellenére, sohasem tudták saját nemzetállamukat megalkotni. A lelegeklátásabb példa erre Európa határán a kurdok. Európában a tulajdon anyanemzettől az államhatárokkal elválasztott etnikai kisebbségeket találjuk. Elsősorban a magyarokra kell gondolni, akik a határos, szomszédos utódállamokban több-kevesebb három milliós néptömeeggel Európa legnagyobb etnikai kisebbségét teszik ki. Az egységes nemzetállam politikai álmódosítás, és korunkban a kisebbségi kérdést csak regionalizálással és föderalizálással lehet megoldani. A differenciálódás jövőjének kulcsa a világtársadalomban nem a nemzetben, hanem a régióban található. A régiófogalom alkalmazása a mindennapi használatban nem meglepő, mindenki tud valamit kezdeni vele. Legtöbbször egy földrajzilag behatárolt területre gondolunk specifikus kultúrával, politikával, vallással, szokásokkal, hagyományokkal, nyelvvel és egyéb regionális specifikumokkal. Régió alatt általában több település bizonyos térbeli egységét értjük, melyek lakosait az össze- illetve együvé tartozás történelmileg kialakult tudata jellemzi (Bangó 1998/a). Az Európa Tanács 1978-ban így definiálta a régiót: „Egy régió mindenekelőtt egy emberi közösség, amely szorosan kötődik egy vidékhez és a történelem, földrajz és gazdaság egybecsengésével jellemezhető, amely által a lakosság közös céljai és érdekei megvalósításában egybeforrott” (Reimann 1992, 129).

A társadalomtudomány szempontjából a régiófogalom sokkal problematikusabb. A Niklas Luhmann által sugallott rendszerelméleti szociológia - amennyiben ez egyáltalán a régió definíciójával foglalkozik - különböző, egymást kölcsönösen kizáró meghatározásokkal szolgál. Két ilyen meghatározást szeretnénk felemlíteni. Az első vélemény - amelyet mi megkísérlünk

bizonyítani - a régióban egy szociális alaprendszert és egy funkcionálisan kidifferenciálódott alrendszert lát, a második állítja, hogy a régió a társadalom alrendszerének közelebbi környezete. Az első vélemény úgy tekinti a régiót, mint a globális és lokális szintézisét a világtársadalomban és szociológiai relevanciája miatt a „szociorégió” kifejezést kölcsönzi ki neki. Magába egyesíti az emberi együttélés életvilági és rendszeri tulajdonságait.

A másik vélemény is hivatkozik a luhmanni rendszerelméletre, és úgy határozza meg a régiót, mint a globális alrendszerek „intra-szocietális” környezetét. A régiót nem úgy kell kezelni, mint egy elkülönített tárgyat vagy dolgot. A nemzettől és a társadalomtól pontosabban kell elhatárolni. A régiók nem rendszerek, csak a funkciórendszereket kondicionálják és regionális csatlakozó mechanizmusokat dolgoznak ki, kommunikációs formájuk teremthet az alrendszerek számára új információs lehetőségeket. Meg kell érteni a társadalom belsőleg konstruált beszámítási pontjait - minden régió, kivétel nélkül a világtársadalom belső környezete. A territorialitás, mint szociális rendképződmény és az etnicitás, territorialitással kombinálva - ezek a régió funkciórendszerekkel való csatlakozó mechanizmusai. De maguk a régiók nem szociális rendszerek (Kuhm, 2001).

1. tézis: A szociorégió egy új társadalmi alaprendszer, de egyidőben magán viseli a funkcionális alrendszerek tulajdonságait is.

Tudjuk, hogy a szociális rendszerek Luhmann szerint három alaprendszerre oszthatók: interakció, szervezet és társadalom. Az interakciós rendszer feltételezi a résztvevők jelenlétét. A szervezeti rendszerben a tagságot vállalók bizonyos szervezetet elfogadva működnek együtt. A harmadik az össztársadalmi alaprendszer (világtársadalom), aminek feltétele, hogy mindenki elérhető legyen. A szociorégió elmélet úgy találja, hogy túl nagy a távolság a résztvevők jelenlétére számító, a mindig csak rövid időre megvalósuló interakciós rendszer és a szervezett együttműködés között. A kettő között létrejöhetnek szervezés nélküli együttműködések. Ezt nevezhetjük partneri részrendszernek. Ugyancsak túl nagy a szervezet és a világtársadalom közötti távolság, amit azonban céltudatos közvetítések áthidalhatnak. Ezt hívhatnánk intervenciók részrendszernek. A kettő együtt tekinthető egy alaprendszernek is, amit elnevezünk szociorégióknak. „Ennek a rendszernek lényegévé válnak a szociális tényezők, ami a partneri élménymegosztással kezdődik, és a központ és periféria közötti közvetítéssel végződik. Ezek nem valósulnak meg sem globálisan, sem individuálisan, csak regionálisan” (Kappéter 2003, 314). A funkcionális differenciálódás a harmadik, össztársadalmi, globális világrendszerben következik be, és a szociorégió - az elmélet szerint - nem mint a világtársadalom környezete, hanem mint konstitutív része, vagyis funkcionálisan kidifferenciált alrendszere határozható meg. A negyedik „alaprendszer” a szociorégió tehát egy időben funkciórendszer is, amit a további tézisekben bizonyítani fogunk.

A két részrendszer (köztes-rendszer: a partnerség és a közbenjárás) úgy is értelmezhető, mint a két rendszer közötti kapocs, és ez Luhmann értelmében mindig csak új rendszerképzés folyamatában történhet. Ha kommunikáció regionális síkon emberek között megtörténik, egy új szociális rendszer teremthető, mert „minden kommunikációval elkezdődik egy történet, amely az egymásra vonatkoztatott szelekciókkal kidifferenciálódik, amennyiben csak néhányat realizál a sok lehetőség közül” (Luhmann 1986/b, 9). A szociorégió mint rendszer realizálja a partnerségen és közbenjáráson alapuló regionalitást, és a többi lehetőségeket, mint a globalitást, államot stb. elhanyagolja.

A szociorégió a lokális és a globális rendszerek szintézise, ezek ambivalenciáit egy új funkciórendszerben feloldja és posztmodern értelemben közvetít is köztük, amennyiben konfliktusaikat, érdekütközéseiket egy hatásosabban kezelhető struktúraszinten kezeli.



2. tézis: Megosztani és megtartani, illetve közbenjárni és szétválasztani a posztmodern és posztglobális társadalomban a szocialitás legfontosabb ismertetőjegye. A szociorégió elméletének ezek a „kettős” bináris kódok az építőmesterei.

A globalizálódás krízise (telítettsége) egyre nyilvánvalóbb jelekből, jelzésekből megállapítható. A globális társadalom ellentmondása az, hogy ígérete ellenére nem ad választ a túlnépesedés, elszegényedés és a szociális egyenlőtlenségek újratermelődésének problémáira. Kérdés, hogy egy regionalitásokra felépülő világot nevezhetünk-e posztglobálisnak, és hogy ott a fenti ellentmondások milyen mértékben vannak jelen? Anyagi síkon csak azt lehet megosztani, amit az ember birtokol és azt leadni, amire nincs szüksége. Megtartja a számára fontosat és leadja a lényegtelenet. Kapcsolati és kommunikatív síkon a megosztás és az elválasztás épp ilyen világos kell, hogy legyen. Minden „közlés” egy megkülönböztetés az információ és a megértés között. Ezt úgy is lehet értelmezni, hogy itt a protoszocialitás fontos szerephez jut. Protoszocialitás alatt a legelemibb, absztrakt cselekvést és kommunikációt értjük, vagyis az említett megoszt/megtart, közvetít/szétválaszt kettősséget. A „proto” mindkét értelmezése (ősi, mert ezzel kezdődik a szocialitás a történelemben - első, mert a gyermek szocializálása erre épül fel) érvényes, hiszen minden más szociális cselekvés vagy kommunikáció magja, eredete ebből levezethető. Minden megosztási és elválasztási operáció eredeti és elementáris alkotórésze a kommunikációnak, mivel kommunikáció csak akkor lehetséges, ha fennáll a komplexitás redukciójának lehetősége, vagyis egy szelekció. Csak kiszelektált információkat lehet kommunikálni, éspedig a négy dimenzió szerint: időben (most-később), dologban (először ez, aztán az) szociálisan (először ezekkel, aztán azokkal, én és a többiek, ego és alter ego). A negyedik dimenzió a luhmanni elméletben elhanyagolt térbeli dimenzió lenne (először itt, aztán ott.)

A modern funkcionálisan kidifferenciált társadalom jellegzetessége a kommunikáció, amely végső fokon a megosztás olyan módozata (az információ közlése, megosztása, hogy az értelmet generáljon), amelynél a „megosztott”, közölt, nem felezve lesz (mint az anyagi dolgoknál), hanem ezentúl közös értelmi java lesz mind a közlőnek mind a közleményt megértőnek. Mindkét partner ebben a folyamatban a közöltet, megosztottat mint egészet recipiálja. Ezt a paradoxont - amely még a megosztási, közlési készséget is fokozza - csak a kommunikációban tudjuk megfigyelni. A lezárt kommunikációs folyamatnál minden kommunikációban résztvevő „gazdagabb lett”. A kettős bináris kód látszólagos ellentmondása abból ered, hogy az új szociorégió-rendszer egyrészt egyszerre territoriális és kommunikációrendszer is, másrészt a partnerség és az intervenció részrendszereiből áll össze. A bináris kód „megkettőzése” függvénye az itt fellelhető komplexitásoknak - amelyek redukálása tudvalevőleg újabb komplexitásokat generál.

3. Tézis: A szociorégió összekötő kapocs a globális és a lokális között, a kettő között „helyezkedik el” és megkísérli a globálist a lokálisban közvetíteni és fordítva, a lokálist a globálisban képviselni.

A központ/periféria dichotómia fejlődéstörténetileg meghaladni látszott a társadalomban, és a luhmanni elmélet szerint a központ nélküli világtársadalom, valamint a funkciórendszerek nem ismerik a központot, sem a perifériát, de beszélhetünk egy rendszerdialektikáról, ahol a szintézis a régió lehet. A szociorégió elmélete szintézist tételez fel a globális és a lokális között. A szociális globalizáció - mint a gazdasági globalizáció ellensúlya - csak akkor lehet valóság, ha a regionális szociális különbségeket elfogadja. Ebben akar közvetíteni a szociorégió.

A közvetítésre és közbelépésre (intervencióra) ma már különféle technikákkal és módszerekkel rendelkezünk. Ilyen a szupervízió, a menedzsment, a tanácsadás és részben a különböző szociális terápiák is. Intervenció-fogalmunk nem elsősorban a szociáltechnikai adottságokra

vonatkozik, hanem a szó eredeti latin értelmében „egy közbe jövetelt” jelez. Tehát egy közbenjárás a világtársadalom és a helyi társadalom között mindkét irányban - közvetítő-, közbejáró folyamat, egy specifikus kommunikáció formájában. Ennek a kommunikációnak következményeképp előáll egy kidifferenciált funkciórendszer, egy „kontaktusrendszer” (Luhmann-Fuchs 1989, 221), mivel szükségszerűen interveniálni, illetve összekötni (esetlegesen megmagyarázni, egyengetni) csak két „dolog” között lehet és csak akkor, ha mindkettővel kapcsolat áll fenn. A szociorégió azonban bőrközeli kontaktusban áll mind a globális világ, mind a lokális világ szocialitásával (Luhmann-Fuchs, 1989).

Nem vagyunk egyedül azon felfogásban, hogy egy szociális rendszer - esetünkben a szociorégió - egy időben autopoietikus (kommunikációra épülő) és allopoietikus (kívülről generált) is lehet, vagyis egy bizonyos, meghatározott, de nem földrajzilag-topográfiailag körülhatárolt régióra (vidékre) alapozódik. Ez a posztmodern vagy transzmodern ellentmondás megfigyelhető Scherf tanulmányában, ahol a tanácsadási rendszert a modern menedzsmentben és a terápiában vizsgálja. Ezek nyilvánvalóan intervenciók rendszerei - felfogásunk szerint a szociorégió részrendszerei: „A tanácsadói rendszer egy időben mint autopoietikus rendszer és mint nagyon egyszerű, nem autopoietikus rendszer koncipiálódik” (Scherf, 2002, 71).

#### 4. tézis: A szociorégió esetében a szociális tér fogalma túlmutat a topográfiai, földrajzi térfogalomon a konstruált, rendszerelméleti térfogalom irányába.

Közhelyként emlegetik a szakirodalomban, hogy a teret szociálisan konstruáljuk. Paradox helyzet áll elő. Egyrészt a térhez kötöttség a világtársadalomban nem játszik szerepet, a globális társadalom „atopikus” (Willke, 2001), másrészt a regionális problémák mind az empirikus kutatásokban, mind a politikában, mind a különféle regionális fejlesztési programokban, a figyelem központjában állnak. „A tér csökkenő jelentősége és szelektív felértékelése egyidőben lépnek fel” (Krämer-Badoni-Kuhm, 2003, 103).

Tér és idő - nemcsak a modern fizikában, hanem a szociológiában is - a rendszerek konstruktív teljesítményei és abban, hogy a megtapasztalt különbözőségeket inkább egy térbeli vagy inkább egy időbeli rendszembe soroljuk be, szociáltörténeti variánsok vannak. A szociorégió térbeli megtapasztalhatósága először fizikailag és testileg az érzékszervek hierarchiájának engedelmeskedik (látni, tapintani, szagolni, ízlelni, hallani). A legegységesebb észlelés a látás lenne, amely jelenleg a televízióban, de holnap már a cybertérben is megtalálható. A térben lehet valóban cselekedni. A cselekvés (megosztás, közvetítés) a szociorégió primer hatású zónája, az, amely a teret kialakítja. A jelenlegi globális világban az igazi szociális cselekvés helyett legtöbbször csak manipulációs zónák vannak, amelyek a teret nem alakítják, csak manipulálják.

Az emberiség történetében a kultikus tér kialakítása (konstruálása) mágikus-mitikus és transzcendentális folyamatokhoz és tárgyakhoz kötődött (menhírek, Stonehenge, bábéli torony, piramisok stb.). A szakralizált tér hatalmi szimbólum volt és csak az urbanizált világban lesznek a térségek többfunkciósak. Napjaink város-régiói által dominált globális világában hiányoznak a „közösségi terek”. A jelenlegi városi térségek többségben csak egy bizonyos funkcióra irányulnak (parkolóterek, sétáló utcák, melyek csak bevásárlásra és a turisták látványosságára vezetnek). Hiányzik a „piazza” az agora és az akadémia - az ötletek vásártere (ötletbörze), ahol valódi cserekapcsolatok jöhetnek létre, és ahol a megosztást és a közvetítést a gyakorlati élet síkján átélhetjük. A szociorégió az építészeti térkialakítás multifunkcionalitását szorgalmazza. Van már elég fiatal, modern építész-mérnök, aki az ilyen közösségi „piazza-projektek” szívesen megvalósítaná.

A szociális térkialakítás a szociorégió feladata. Ha szociorégió a jövőben, ahogy feltételezzük, városi rendszer lesz, akkor a szociális térnek számolni kell a posztmodern városiassággal. A várostervezők a protoszociális kódoknak és programoknak architektúrális keretet adnak, hogy

a cselekvők és átélők saját dinamikája a városnegyedben megvalósuljon. Az autopoietikus társadalmi tér nem központilag tervezett „találkozó hely”, hanem a civil társadalom regionális szeletében a kommunikációk és cselekvések hálózata. A szociorégió kommunikációs szempontból „lazán” territoriális, hiszen minden sikeres kommunikációnak van címe és címzettje, vagyis helye, amelyek azonban mindig megváltozhatnak. Cselekvés szempontjából a szociorégió szorosabban területi, de nem determinált, földrajzi és topográfiai értelemben csak kondicionált. Átélés szempontjából - ha az átélés-cselekvés fogalompárt és nem a kommunikáció-cselekvés fogalompárt figyeljük meg, - a szociorégió történelmi, kulturális, nyelvi adottságokat mutat fel. A szociorégió ilyen értelmű területisége nem mond ellent a kommunikációs követelményeknek és pont az erősen meghúzható határok, a területi lefixáltság hiánya adja meg a szociorégió olyan sajátosságát, amely a határokat meghúzó állammal (provinciával, kerülettel stb.) erősen kontrasztál. Ha egyáltalán határról beszélhetünk, akkor csak „folyékony határról” - pontosabban egy ingadozásról, oszcillációról a terület és a nem terület között, másképpen mondva a cselekvés és a kommunikáció, az átélés és a cselekvés között. Hol ez, hol az. Az úgy nevezett tájegységeknél sem lehet feltenni a határ kérdését. Triviális példám lehetne a következő: hol van Göcsej határa, hol kezdődik és hol végződik a Jászság?

#### 5. tézis: A világtársadalom a szociorégiók hálózata, illetve a szociorégiók összessége.

A világtársadalom pluralitása, a kultúrák elhatárolt egymásmelletti és egymás fölöttiségét meghaladja, és a kulturális hálózat sűrítésével egy „multikulturális szövetet” hoz létre. Az emberi fajok kíváncsú keveredése a világvárosokban fog megtörténni, ahol a hagyományos fajokra, vallásokra, bőrszínre differenciált városnegyedeket gettó jelleggel, fokozatosan megszünteti. A városnegyedek közötti és a városnegyedeken belüli kommunikáció átalakul „transzregionális kommunikációra”. Az egyes régiók megőrzik plurális sajátosságukat.

Az előző tézisben megállapítást nyert az a tény, hogy a szociorégió primer, nem igényel területet, legföljebb csak esetenként nem körülhatárolható helybéliséget. Az egyes szociorégiók a strukturális kapcsolódás folytán alakítják ki azt a hálózatot, amely a világtársadalmat alkotja. Ezek a legkisebb funkciórendszerek másságukat a territoriális különbségeikkel jelzik. „Regionalizáció ebben az összefüggésben a kölcsönös „egymástól való eltérés” megerősítésének folyamata, ezáltal egy kapcsolati kontextust építenek fel és bizonyos kauzális interdependenciákat alakítanak ki, míg egy időben más interdependenciákat megszakítanak” (Bahrenberg-Kuhm, 2000, 630).

Régióelméletünk a „szocio” előragot kapja, amivel azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a régió nem gazdasági, politikai és kulturális jelenség csupán, hanem az elméletben szociális (szociológiai) jelentőséget kap.

Az a véleményünk, hogy a világtársadalom két elemből, illetve két kapcsolati rendszerből tevődik össze. Az egyik a globalizált kapcsolatrendszer, a második lehetne a „szociorégió”. Mindkét rendszer kölcsönösen áthatja egymást (interpenetrálódnak) és azt lehet mondani, hogy a világtársadalom a szociorégiók hálózata, illetve összessége. Bár a szakirodalom inkább a globális-lokális különböztetést preferálja (így Robertson 1992, Giddens 1995, Stichweh 2000), nekünk az a véleményünk, eredményesebb, ha a globális és a regionális különbségéről beszélünk. Minden szociorégió része a globális társadalomnak. A szociorégió mint a világtársadalom mezoszintű komponense szimbiózisban él a globálissal.

#### 6. tézis: A szociorégió elmélet nem alkalmazható a klasszikus régiófogalomra, hanem jövőbemutatóan a városiasodó világtársadalomban éri majd el kiteljesülését.

Ha a szociorégiót mint cselekvést és nem mint kommunikációt figyeljük meg, akkor térre van szükségünk. A cselekvés és az átélés interakció-specifikus diádja megkövetel egy kontextuális térbeliséget, amelyet azonban nem szabad összetéveszteni a lefixált földrajzi határral. A

megosztás és a megtartás, illetve a közvetítés és elválasztás megélt, „cselekedett” protoszocialitása konkrét cselekményekre utal (pl. szomszédsági segítség, segítség az önsegítésre), amiről lehet kommunikálni. A szociorégió nem a hagyományos vidéki, falusi környezetben, hanem egyre inkább a hagyomány nélküli városi környezetben lokalizálódik. A klasszikus régiófogalom vizsgálatánál előtérbe kerülnek nemcsak a térségi, hanem az irracionális, emocionális, nemzeti, történelmi, nosztalgikus és etikai megfontolások (pl. Visonzil-Stangler 1996). A legkisebb szociorégiók - térség szempontjából figyelve - a jövőben egyre kevésbé a falusi jellegű kistelepülések, s egyre inkább a posztmodern mega-metropoliszok városrészei lesznek. A milliányi falvak ténye Indiában, Kínában, Latin-Amerikában és Afrikában ne tévesszen meg minket: a szocialitás jövője - akár tetszik akár nem - a városokban történik. A városi szociorégió nem rendelkezik „hazafias” érzelmekkel, sem szentimentalitással és csak egy „kommunikatív emlékezettel” szolgál. Ez az emlékezet az egyének közötti eseményekhez tartozik, az emberek közötti különféle kapcsolatok alakítják ki, pontosabban az itt megfigyelt kommunikációk. Itt más, újabb affektusok játszanak szerepet (Ciompi 1997). A városnegyedben valósul meg a lokalitás és a globalitás szintézise a posztglobális társadalomban. A megosztás szolidaritása és a közvetítés racionalitása az a két összetevő, amelyek ezeket az új kommunikatív affektusokat (feelings) a cselekvésre buzdítják.

A családi és szomszédsági kötődéseket átszövi a városnegyedek kapcsolata, anélkül, hogy azokat megsemmisítené, ellenkezőleg megerősíti és optimalizálja ezeket. A nem-kormány-szervezetek, a regionális kezdeményezések, a polgáregyesülések stb. már ma előre jelzik azt, ami a jövőbeli regionalizált világban, állam és nemzet, központ és periféria nélkül folyik.

Ennél a téziséhez közel kerülünk a jövő kutatás problémáihoz. Az emberi együttélés az urbánus agglomerációk, a „mega-cities” fejlődésének prizmáján keresztül lesz megfigyelhető. Ennek jeleit különösen a harmadik világban, a volt gyarmatokban, Latin-Amerikában, Afrikában és Ázsiában (Kínában) tudjuk a legjobban megfigyelni. Jelenleg azt látjuk, hogy a globalizáció demográfiai következményeképp a slumok, a favallák, a gettók, a külvárosok dominálják a milliós embertömegek együttélését és ez egy új mennyiségi és minőségi periferizálódást képez. A szociorégió csak az autonómmá váló városrészek, a megosztási szolidaritáson és a közvetítési készségen alapozódó viselkedési és kommunikatív minták elterjedésével tudja a periferizációt elkerülni. Ilyen külvárosi autonómia kísérleteket figyelhetünk meg Latin-Amerika egyes megapoliszaiban és a törökországi „gecekondü”-k önszerveződésében. A városi szociorégiók - amennyiben ezt a kifejezést jobb híján megtartjuk - az „extended neighbourhood” elvén alapuló civil társadalmi formációk lennének. Autopoiezisük alakulóban van, egyelőre még csak az önkormányzat alacsonyabb síkján, hiszen energetikailag és infrastrukturálisan a nagyváros központi urbanisztikai tervezésére és programozására épülnek. Politikailag még függenek attól, hogy a városközpont mennyi autonómiát enged meg számukra. A lassanként „kormányozhatatlanná” (Conery, 1970) feldagadó többmilliós agglomerációk vezető politikusai számára nincs más megoldás, mint a városnegyedek önkormányzati, önellátási tendenciáit elismerni és legalizálni. Az önerőből felépült új városnegyedben új társadalmi közösség alakul ki, amely az első közösségi tapasztalat sikerélményén felbuzdulva most már társadalmi és politikai öntudatát is fejleszti. „A részvételből (participatio) lassan fejlődés és kibontakozás (emancipatio) lesz. Nemcsak a saját ház lesz a fontos, a tető a család feje fölé, hanem az utca is, a vízszolgáltatás, a csatornázás - majd egy későbbi stádiumban a helyi egészségügyi szolgáltatás, az óvoda, az iskola, a kultúrház, a sportközpont stb.” (Bangó, 1977, 686). A közösségi fejlesztés (community development) természetesen már a mai civil társadalom programjában is megjelenik. Az új városnegyedek azonban jelenleg még többségben allopoietikus alakulatok, így nem fejlődhetek ki ott belső önszabályozó pozitív dinamikák, hanem még a régi periferizálódás ismérveit viselik magukon. A fiatalok

bűnözése, a drogkriminalitás, a korrupció és a maffiák (pl. a Cosa Nostra Nápoly külvárosában), jól ismert jelenségei mellett Wertheimer-Zinne (2000) szerint két újabb veszély is fenyegeti a városrégiókat: a jóléti elproletarizálódás és a médiális infantilizmus. Az első a fogyasztótársadalom globalizálásának következménye, a másik különösen a televízió-programok „kvóta”-versengése folytán terjed. Az idézett szerző könyvének az „elhülyítés stratégiája” provokatív címet adja.

#### 7. tézis: A szociorégió egy időben szociális és fizikális energiarégió is.

Az energia kifejezést széles szociológiai értelemben alkalmazzuk, hozzáfűzve, hogy a „szociális energia” nem általánosan elfogadott terminus technicus. Megkülönböztetünk szociális és fizikális energiát, amelyhez természetesen az energiaforrások szűkössége, illetve az alternatív energiák felhasználásának problémája is tartozik. A „human energy” közkezdvelt kifejezése a modern kapitalizmusnak - ezen azonban főleg a globalizált gazdaság munkaerejének optimalizálását értik. Szerintünk fontos a regionális kreativitást, feltalálásokat, ötleteket is szociológiailag figyelemmel kísérni. Ha a társadalomtudományoknál az energia kérdését feszegetjük, akkor először a szociálpszichológiára gondolunk. Kommunikáció és cselekvés az egyéneknél individuálisan tekintve is erőt, energiát ad az aktoroknak. A szociológiában magában a „szociális energia” elhanyagolt kutatási program. Szociális energia akkor keletkezik, ha a kommunikációt és a cselekvést összeadjuk. Hozzá kell tenni, hogy természetesen csak sikeres kommunikációnál és sikeres cselekvésnél beszélhetünk pozitív szociális energiáról. Ellenkező esetekben energiavesztéssel, energiapazarlással találjuk szemben magunkat.

A szociális energia problémája sem fizikusoknál, sem a szociológusoknál nem talált jó fogadtatásra. Max Weber szkeptikusan nyilatkozott az energetikus szociológiáról: az energetikai fogalmak túl távol vannak a társadalomtudományoktól. A rendtudományokra (logika, matematika) felépülő energetikai tudományok (fizika, kémia) végül a piramis csúcsán a kultúrtudományokra történő kategorizálás a Comte-féle „három stádium” törvény modernebb változatára alapozódik, és mint ilyen, nem felel meg a modern tudományfilozófia elképzeléseinek (Weber, 1922). Ez a tudományklasszifikáció túlhaladott - állítja Weber. Szerintünk a regionális humán és fizikai energiák tárgyalásánál Farkas János tudásklasszifikációja (reflexív, mitikus, fejlődéses, szerkezeti, szintetikus, gyakorlati és szakértői) sokban segít a problémák feldolgozásában (Farkas 1998). Farkas kijelenti, hogy a tudások osztályozásánál az érzelmeknek is helyet kell adni. Itt találkozunk Ciompi vélekedésével. A fraktális affektuslogika koncepciója (Ciompi 1997) az affektusokat mint célirányos energetikai állapotokat tekinti, evolúciós eredettel. Ezek az állapotok - írja - specifikus viselkedési tendenciákhoz és kogníciókhoz vannak kapcsolva - hála többek között az emocionális „ragályosság” jelenségének -, és különféle szociális síkokon terjednek el (Ciompi 1997, 21). Az emocionális „megfertőzés” az affektuslogika szempontjából azt jelenti, hogy az érzés és a gondolkodás, illetve az emóció és a kogníció, az affektivitás és a logika minden pszichikai teljesítményben elválaszthatatlanul együtt lehetnek.

Ami a fizikális energiákat illeti, azokat regionálisan kell tekinteni, az államhatároktól függetlenül. Itt jobb lehetőségek vannak arra nézve, hogy a megújítható alternatív energiákat alkalmazzuk és ezáltal a regionális szükségleteket kielégítsük. A régi globális energiaforrások (olaj, atomenergia) vagy kimerülőben vannak, vagy felhasználásuk kockázatos. Ezzel szemben nap, víz, szél és bioenergia a világban regionálisan vannak szétszórva és felhasználva. Példaképp napenergia felhasználásával foglalkozunk - bár figyelemreméltóak a többi alternatív energiaforrások is, mint a bioenergia, a szél és a föld melegének felhasználása is. A napenergia helyi felhasználásában Európa még csak a sor végén kullog, Japán, Amerika és Kína a vezető államok. Kínában nemrég fogadta el a kommunista rendszer parlamentje az alternatív energiafelhasználásról szóló törvényt. A klasszikus fosszilis energiaforrásokról az alternatív

energiára való áttérés ott még természetesen a jövő feladata (Photon 2005, 12). Japán kutatók futurisztikus elképzelése szerint a „Global Sun Energy Project” a kínai tengerparttól az Uralig, többezer kilométeres övezetben gigantikus fotovoltaikus telepek láncolatával fogja ellátni az egész ázsiai kontinenst elektromos energiával. Ez azonban, bár az energetikai infrastruktúrát forradalmasítja, csak pótlólagosan nyújtana szolgáltatásokat a regionális nap-energia-központoknak (Photon 2000, 25).

Az atomenergia és az alternatív energia-vita politikai és társadalmi szempontokból és nem csak gazdasági szempontból elemzendő. Igazat kell adni Szabó Máténak, aki a zöldek álláspontját elfogadja. „A magenergiával mint energiaforrással szemben a természetesen újratermelődő energiaforrások (nap, szél, víz, biogáz) felhasználását szorgalmazzák. Indokaik: ezek nemcsak ökológiailag elviselhetőbbek, hanem lehetővé teszik az alternatív társadalomeshímenynek megfelelő decentralizált, önellátó egységek kialakítását is, míg az atomenergia csak centralizált, és az államhatalom által ellenőrzött rendszerben alkalmazható” (Szabó 1989, 79).

A globális és a regionális között - energetikai szempontból is - egyenlőség kell, hogy uralkodjon. Az energetikailag globalizált világ továbbra is (szocio)régiókból áll. Bizonyos tudományos, gazdasági, politikai és energetikai funkcióknál kell a globális megoldás (pl. az űrhajózás, járványleküzdés, békebiztosítás). Minden más problémamegoldásnál azonban (pl. regionális energiagazdaság, nemzeti, kulturális, nyelvi, és szociális problémák) a regionálisnak kell előjogot adni.

#### 8. tézis: A szociorégióban a természeti javak fenntarthatósága és a szegénység problematikája új megoldási utakat találhat.

A fenntartható fejlődés (sustainable development) regionalizálása és a szegénység leküzdése természetesen a szociorégió feladataihoz számítanak. Nem arról van szó, hogy mint egy csoda folytán ezeket a problémákat végérvényesen megoldjuk a szociorégióban, hanem arról, hogy legalább is jobban ellenőrizzük. A globális társadalom a távoli világtájakon egyre komplikáltabb elosztási mechanizmusok segítségével (melyek csak vízcseppek a forró köveken) nem fogja tudni a megszokott fejlesztési segítséget mindig újra és újra reformálni, nehézkes globális intézményekre ezeket a feladatokat átruházni, hanem sokkal eredményesebb lenne például regionális partneri szerződéseket működtetni. Egy interregionális vagy biregionális megoldási út lehetne a partnerség egy bizonyos technikailag, gazdaságilag és tudományosan fejlett szociorégió és egy kevésbé fejlett szociorégió között. Itt arra kellene vigyázni, hogy egy partnerséggel a „gazdag” régió és a „szegény” régió között ne keletkezzék egy függőség is, a paternalizmus egy újabb formája vagy egy „patronátus”. A civil társadalmi keretekben már léteznek új típusú testvéri, partneri kapcsolatok és látni lehet azt, hogy ezek jól működnek. Ezt a gondolatot a cunami katasztrófa után a német politikai körök is felvetették állami szinten: minden segíteni kész gazdag állam válasszon ki egy szegény, katasztrófa sújtotta államot és kössön vele partneri szerződést. A globális fejlesztési segítség (Entwicklungshilfe), ahol szerintünk a segítség kifejezés egyszerre szükségletet és orientációs igényt is jelez - tehát egy új fogalom után kellene nézni - regionális keretekben tovább futna, feltételezve, hogy minden „gazdag” régió egy „szegény” régiót felkeresne és egy közös tanulási folyamatban a partneri megosztást gyakorolná. Lehetne az Észak/Dél kettősséget kontinentális síkokra felosztva (Észak-Amerika segíti Dél-Amerikát, Európa Afrikát, az ázsiai nagy és kis tigrisek a dél-ázsiai szegényeket, az olajsejkek a szegény arabokat stb.) működtetni. Az ilyen értelmű „segítség az önsegítésre” célja az ökoszociális fejlesztés erősítése és a regionális partnerkötelékek hálózatának kiépítése lenne.

A szociorégióhoz a „reglobalizálás” folyamatán keresztül érünk. Ez a kifejezés a közismert „glocalizálódás” (Robertson 1995) terminus technicusát helyettesíti be, amennyiben nem a helyit, a lokálist kombinálja a globálissal, hanem a regionálist, éspedig oly módon, hogy a

szóösszetételben csak a második helyen utal a globálisra, kiemelve ezzel a regionalitás elsődlegességét. A regiobalizálás megmutatja, hogy egy másik világ, egy másik társadalom is elképzelhető. Ez a folyamat egyre élesebb körvonalakat kap a neoliberális gazdasági globalizálódás túlérésének fázisában, melyet sok megfigyelő „ragadozóállat-kapitalizmusnak” (Raubtierkapitalismus) vagy „sáska-kapitalizmusnak” nevez, célozván ezzel a börze és a fináncőke teljhatalmára, az „ellenséges bekebelezésre”, a deregulációra, az outsourcingra és hasonló szakkifejezésekre.

Hogy a régiók szociális jellegzetességét kihangsúlyozzuk, a szociorégióról mint a globalizálódás végső termékéről kell beszélni - ugyanis a gazdasági régió, melyről oly sokat beszélnek, csak a piac és a fogyasztás követelményeinek felel meg. A szociorégió - hála a központ nélküli, megosztási és a közvetítési struktúrájának - megtalálja az egyensúlyt a globális és a lokális között.

A kapitalista globális társadalom kényszer-szolidaritásra kárhoztatott. Látványos gesztusokkal, mint a tartozások elengedése és a hitelösszegek felemelése azonban nem fog tartósan hozzájárulni a gazdaságilag elmaradt országok felemelkedéséhez. Tovább növekszik a függőség a gazdag államoktól, tovább folytatódik a helyi korrupció a féldiktatórikus államgépezetekben. Tehát sem az államok közötti, sem a nemzetközi szolidaritás nem eredményes. Ennek folytán logikus, hogy a regionalizált civil társadalom új megoldásokat keres. Ennek jeleit látjuk a davosi, skóciai és a Porto-Allegrei demonstrációknál a Green Peace, az ATTAC, a Határnélküli Orvosok és sok más nem kormánysszervezet aktivitásánál. Az embertelen és igazságtalan gazdasági globalizációt mindenhol a szegényfához kötik. A gazdasági globalizáció igazi alternatívája a szociális és ökológiai regiobalizáció.

#### 9. tézis: A globális népszaporulat problémája makroregionális megoldást követel.

A népesedési világkonferenciák nem tudták megállapítani azt a demográfiai optimumot, amelynek alapján globális, racionális népességgpolitikát lehetett volna létrehozni. Vallási felfogások, mentalitások, hagyományok, a nők hátrányos helyzete egyrészt - másrészt egyes világ-régiókban az elöregedés, elnéptelenedés „mene tekel”-je determinálja az egyes államok népesedési politikáját. A laikus felfogás szerint minél nagyobb a jólét egyes államokban, annál jobban rendeződik a születések száma. Tudjuk azonban, hogy a növekedő jólétén kívül más regulátorok is működnek (pl. elvándorlás) - a túlfűtött jólét viszont a fejlett országokban az „aggok társadalmához” vezet. A föld túlnépesedése századunk közepe felé meg fog állni, aztán csökkenni fog - de addigra a prognózisok szerint főleg az ázsiai és dél-amerikai térségben már megtörténik a demográfiai robbanás, melynek következményei egyelőre kiszámíthatatlanok.

A globális népszaporulat problémája világosan kimutatja, hogy ezen a területen nem a globális, hanem a makroregionális (kontinentális) megoldások effektívebbeknek bizonyulnak. A jövőbeni szociorégióknál a megoldási utak tehát regionálisan lesznek kipróbálva. Ez azt jelenti, hogy a hagyományos, átszármazott, régiófüggetlen demográfiai mentalitást revideálni kell és a viselkedést a makroregionális perspektívával összhangba kell hozni. A demográfiát ténylegesen mint demokráciát kell deklinálni. Ez alatt azt értjük, hogy a jó demográfiai politika csak demokratikus körülmények között valósulhat meg. (Gondoljunk Ceausescu abortusztilalmára és a kínai „egy gyerek családonként”-programra.) Ennek akkor van a legtöbb esélye, ha ezt egy rendszerszerű és életvilágszerű gyakorlattal kötjük össze, amelyben az emberközi kommunikatív szolidaritás, a partneri megosztás és közvetítés nem üres szavak, hanem reményt ígérő és esélyt garantáló szociális aktivitásokat generálnak. A reményeket és esélyeket nem tudják az állami és a nemzeti hatóságok garantálni. Ezek tudnak ugyan infrastruktúráisan, együtt az államközi és a nemzetközi globális társadalommal segítséget nyújta-

ni - de az igazi megoldást autopoietikusan a szociorégió adja mint önsegítés a szabad generatív döntések alapján.

10. tétel: A szociorégió elmélete hozzájárul a nemzetállam poszt-westfáliai felfogása idejétmúlt imázsának dekonstruálásához.

A nemzetállamok a második világháború után Európában gyökeres strukturális változásokon mentek keresztül. Az egységes nemzet elképzelése sem elméletileg (ideológiailag), sem gyakorlatilag már nem tartható fenn. A világháború utáni menekültek milliói, később a vendégmunkások, jelenleg a harmadik világ menekültjei Európában a bevándorlók multinacionális, multikulturális államait formázták ki. Az európai integráció folyamata kettős elv alapján áll: egyrészt egy nagy, főleg gazdasági egység létrehozása, másrészt a regionális diverzitások fokozottabb elismerése és érvényre juttatása a föderatív és a kisebbségvédelmi programok alapján. A szociális állam (Sozialstaat) csak mint regionális állam (Regionalstaat) képzelhető el.

Új funkciórendszerek (pl. szociorégiók) konstruálhatók, ha új kommunikációs utakat találunk. A világtársadalom számára nincs funkcionális ekvivalencia. A régiók nem oldódnak fel a világtársadalomban, - ellenkezőleg, ezek racionálisan konstruált elemei a világtársadalomnak, - mégis a szociorégióknál csak korlátozott racionalitással számolhatunk, mivel ezek egyszerre produktumai, illetve szintézisei az életvilág alapú civil társadalomnak és a kidifferenciált globális funkciórendszereknek.

A posztulátumunk az, hogy a posztmodern gondolkodás egy időben posztglobális gondolkodás és a szociorégió egy posztmodern és posztglobális szociális konstrukció kell legyen. Már most megfigyelhetünk jelenségeket, amelyek arra mutatnak rá, hogy egy új kommunikációs forma van kibontakozóban. A világtársadalom nem egységes, nem uniformizált - minden amerikanizálás és „nyugatosodás” ellenére - ezt minden felületes megfigyelő megállapíthatja. Ellentmondó fejlődések születnek meg a globális térségekben (szegénység a harmadik világban - jóléti társadalom az elsőben), és ezek helyi és regionális viszonylatokban is (a nagyvárosok gazdagsága és a külvárosaik szegénysége, slumok, favellák stb.) megmutatkoznak. A szociorégió mint új kidifferenciált funkciórendszer - kettős bináris kódja alapján: megosztani és megtartani, szétválasztani és közbenjárni - kommunikációs formákat terjeszt el (kommunikációkat ugyanis a megosztásról, megtartásról, közbenjárásról és elválasztásról), amely egy új, pontosabb igazságosságra alapul, amelyet eddig sem a nemzetállami jogrendszer, sem a globális és nemzetközi intézményrendszerek nem tudtak megvalósítani. A program, vagyis a szociorégió cselekvése a partnerség és a szolidaritás által van fémjelvezve, anélkül, hogy egy ideológia vagy egy üdvtan szolgálatában állna. Feltételezem, hogy sem a fent említett kettős kódolás, sem a program más funkciórendszerekben nem található.

Helmut Willke gondolata a kontextus irányításról olyan értelemben releváns egy szociorégió elmélethez, hogy ő a társadalom különböző alrendszereit lokális, regionális síkon és a civil társadalom keretén belül helyezi el. „A decentrális kontextus irányítás (Kontextsteuerung) organizációs formájában a funkcionális differenciálódás dilemmája megoldódik és pedig a részesedés és az önelkötelezettség kombinációjával: lehetne egy részesedési és önelkötelezettségi rendszerintegráló elvről beszélni” (Willke, 1996/a, 342).

Willke policentrikus társadalom és államelmélete nagyon megközelíti a szociorégió gondolatát. Új állami feladatokról beszél, amelyek szerint a „feladatok megoldásánál, figyelembe véve a polgárokat fenyegető új veszélyeket és kockázatokat, nem direkt módon, központosítva és hierarchikus úton alakul a cselekvés, hanem kontextuálisan (vagyis a regionális környezetalakítással számolva) heterarchikusan és diszkurzívan” (Willke 1996/a, 339). Ezeket az állami feladatokat azonban a szociorégió könnyedén és eredményesebben átveheti, magára vállalhatja.



A nemzetállam nem tudta a társadalmi kirekesztés világméretű jelenségét rendezni. A funkcionálisan differenciált világtársadalom krízise drámai módon nyilatkozik meg a milliányi emberi test kizárásával minden társadalmi kommunikációból. Aki Indiában, Brazíliában vagy Afrikában, de akár New York egyes városnegyedeiben is egy bizonyos funkciórendszerből kiesik, annak számára a többi funkciórendszer is nemsokára elérhetetlen lesz. A szavát nem tudja hallatni.

A „fölsöleges testek” produkciója a funkcionális differenciálódás közvetlen következménye. Akinek nincs munkája, annak nincs pénze, nincs igazolványa, nincs esélye arra, hogy gyermekeit jobb iskolába küldje és így tovább: „Amíg az inklúziós mezőben az emberek mint személyek számítanak, addig az exklúzió-mezőben majdnem csak a testük számít. Fizikai erőszak, szexualitás és elementáris ösztönkielégítések szabadulnak fel és közvetlenül relevánsak lesznek (az illetők életvilágára) anélkül, hogy szimbolikus rekurziók által a civilizálódást szolgálnák” (Brunkhorts 1997, 50).

A szociorégió mint kidifferenciált funkciórendszer hivatott arra, hogy a bőséget és a szűkösséget is kanalizálja és a „regionális igazságossággal” harcoljon a globális igazságtalanság ellen.

11. tézis: A szociorégió elmélet posztmaterialista és kommunitarista tendenciákat tartalmaz, anélkül, hogy ezeket idealizálná és mintaként állítaná be. A civil társadalom alap gondolata megtalálható nála.

Inglehart elképzelése a „posztmaterialista” társadalomról, vagyis egy olyan társadalomról, ahol az anyagi értékek már nem az értékelképzelések előterében vannak, meglehetősen utópisztikusnak tűnik. Inglehart a posztmodernizmus folyamatában a gazdasági rendszer gyengülését látja és egyidőben az emberek személyes, életvilágszerű opcióját. A modernben a központi érték a gazdasági növekedés volt - a posztmodernben a szubjektív, nem-materiális „jóérzés” kerül előtérbe. „A posztmodernizációban a túlélési stratégiák eltolódását kell látni a gazdasági növekedés maximálásától a megváltozott életstílus segítségével kialakuló létezés és a jóérzés maximálásának irányába” (Inglehart 1998, 155). A posztmodern és posztmateriális társadalom szerinte a demokráciát választja politikai rendszerül, mert a posztmodern értékek, mint a jóérzés, a bizalom és a tolerancia autoriter rendszerekben nem található meg. A posztmaterializmus számára a jólét és a stabilitás fontosak, mert ezek szerinte a demokrácia és a pluralizmus előfeltételei. Állításait kritikával kell fogadnunk: a gazdagság és a jólét nem feltétlenül demokráciát jelentenek. Szingapúr nevelési diktatúrája és a kínai tengerparti „gazdasági övezetek” az ellenkezőjét bizonyítják. Az általa feltételezett posztmaterialista társadalom főleg az „első világban” a nyugati, amerikanizált országokban talál otthonra, de csak egy generációváltás után. Az ingleharti elképzelés a demokráciát az önmegvalósítást, a polgári participációt, a demokratikus alapértékek elismerését hangsúlyozza, de nem beszél a harmadik világgal való szolidaritásról. A „Máté-effektus” valósul meg az első világban és Inglehart abban reménykedik, hogy ez a fejlődésben lévő országok számára mintául fog szolgálni.

Ezzel ellenkezőleg mi a szociorégióban fedezzük fel a szolidaritásos megosztási készséget. Materiális és posztmateriális értékek koegzisztálnak a szociorégióban. Az anyagi értékeket a szűkösség és a fenntarthatóság irányítják és az immateriális értékek a kulturális különbözőségek folytán terjednek el.

Hipotézisünk szerint a regionalizáció folyamatának lezárása után a szociorégió alakul majd ki. Ez annyiban posztmodern, amennyiben ez a pluralitást és az individualitást, az ambiguitást és a differenciákat tudatosan ápolja. Annyiban viszont posztmateriális, amennyiben egy gazdasági és politikai határhúzást elvet, egy topográfiai lokalizációnak ellentmond és olyan értékelképzeléseket és beállítottságokat szorgalmaz, melyeket a regionális tolerancia és a globális

elfogadás értelmében főfeladatának nyilvánít ki. A posztglobális világtársadalom a különböző szociorégiók összetétele, amelyek egymással nem hierarchikus viszonyban állnak és egy pozitív vetélkedésben egy másik (jobb) világot céloznak meg. Ez a másik (jobb?) világ természetesen nincs konfliktusok nélkül, ambiguitások és ellentmondások nélkül, de áttekinthetősége, az egy időben életvilág és rendszeri szempontú struktúrái lehetővé teszik az esélyeket pontosan azokon a konfliktusokon, problémákon és nehézségeken jobban úrrá lenni, mint az uniformizált központosított globális világban, ahol a „szociálist”, a szocialitást nem lehet pontosan körülírni.

A kommunitarizmus konstruktuma, vagyis a kommunitarista mozgalom célja a helyi közösség, a kis, lokális, szolidáris egység (Etzioni, 1995). Ezzel szemben a regiobalizáció a nagyobb, regionális egységekre számít, amelyek bár lokálisan szolidáris partnerségekből állnak, de még mint áttekinthető szisztematikus regionalitások nem csak a partnerségre jellemző megosztó logikát gyakorolják, hanem a közvetítő logikát is, amely a szociorégió alrendszere számára átveszi a nemhierarchikus, nem autoritáros mediációt a központ és a periféria között, ahogy nekünk az önsegítő iniciatívák, a nem kormánysszervezetek hálózatai ezt demonstrálják.

A kommunitarizmus mint „izmus” ideológiagyánús és szigorú, majdhogynem fundamentalista morális álláspontot képvisel. A regiobalizáció (elkerülöm ebben az összehasonlításban a regionalizmus kifejezést) ezzel szemben egy processzfogalom, és ebben az értelemben nem szigorúan normatív. A regiobalizáció eredményeként megalakuló szociorégió egy kognitív, tanulóképes funkciórendszer, normativitása életvilágbeli kontextusban nyilvánul meg. A kommunitarizmus jellemző az amerikanizált világtársadalomra, a tipikusan amerikai értékelképzeléseket írja zászlójára, helyi hagyományokra épülő, de mégis haladó, toleráns közösség. A regiobalizáció egy nem amerikanizált regionalitást képvisel racionális, kognitív szempontjaival. A kommunitarizmus mint szociális mozgalom egy kis, boldog világot akar elővarázsolni és az idealizált amerikai kisváros imázsát világszerte realizálni. A regiobalizáció mint elméleti elképzelés a rendszerelméletre épülve csak adagoltan beszél emócióról és romantikáról, és inkább a racionalitásra teszi a hangsúlyt. Röviden: a kommunitarizmus inkább „csak” egy életvilágszerű konstrukció, ezzel szemben a szociorégió a szociális rendszer és az életvilág szintézise.

A kulturális identitás és egység követelése, ahogyan ezt a kommunitarizmus meghirdeti, még akkor is, ha legitim, néha nacionalista, fundamentalista vagy rasszista jobboldali ideológiák melegágya lehet. A szociorégió, mivel a kulturális diverzitást elfogadja transznacionális és univerzális igényeknek (szolidaritásoknak) is megfelel és ezáltal az állami nacionalizmussal is meg tud küzdeni. A szociorégió nem ismer rasszista megkülönböztetéseket, mert egy átlátható kommunikatív társadalomban egy faj tagjait nem mint az egységet zavaró egyéneket tekinti, hanem az interregionális másságot-sokaságot megtestesítő személyeket. Tolerancia és elfogadás „regionális erények”, melyek a kölcsönös bizalomból és otthonosságból táplálkoznak.

Az az elv, hogy a világot ott kell megváltoztatni, ahol az elérhető saját magában nemcsak egyénileg érvényes (lásd Mounier (2000) perszonalizmusát), hanem a szociorégió esetében is, ahol az elérhetőség még átlátható. A szociorégió világát nem lehet megfigyelni, mérni vagy kutatni anélkül, hogy ezzel azt ne változtatnánk meg. A szociorégiót a legjobban akkor lehet megérteni, amikor és amennyiben azt az ember megváltoztatja. A szociorégió, ahogy definiáltuk, nem egy primer topográfiailag fixált kommunikációs rendszer - ezért alá van vetve állandó változásoknak, vagyis ennek a rendszernek a komponensei változtatásként hatnak a rendszerre magára. Mintegy irritálják a változásra. Egy rendszert akkor lehet a legjobban megérteni, ha azt megpróbáljuk megváltoztatni.

Etzioni a civil társadalom elméletében lándzsát tör a „jó társadalom” mellett, az egyenlőtlenséget kirekesztő közösség és a harmadik út mellett, a piac és az állam ellen, és a közösség erkölcsi kultúráját hirdeti (Etzioni 2000, 443-449). Varga a civil társadalmat nem teljesen hasonló perspektívába állítja, mint Etzioni. Az alábbi idézetben az általunk említett racionalitás az „intelligens civil társadalom” formulában érhető tetten, melynek logikus folytatása a „köztudati hálózat”. „A helyi civil társadalom nagyobb részt valóságosan, kisebb részt potenciálisan *intelligens civil társadalom*, amely létében, cselekvésében önálló, sajátos, részben már autonóm társadalom, amely a család, az állam és a gazdaság között egyrészt közvetít, másrészt integrál, harmadrészt pedig *önálló életvilágot* teremti, s végül a civil társadalom nem pusztán társadalmi-gazdasági vagy intézményi rendszer, hanem sajátos *tudati/köztudati hálózat*” (kiemelés a szerzőtől) (Varga 2005, 12).

12. tézis: A hatalom és döntés kérdése a szocioregióban a mezopolitika fogalmi körében talál megoldásra. A konfliktusok diszkurzív elrendezése (átjelentése) nem jelent konfliktusoktól mentes társadalmat.

A hatalom, az uralom és döntés problémája elméletünkben még pontos kidolgozásra vár. A hatalom osztályozásait (formális, informális, személyes, intézményes, legális, illegális, tiltó, korlátozó stb.) itt most egy más formában tárgyaljuk, és különbséget teszünk makro- mikro- és mezohatalom között, s ennek megfelelően a hatalom gyakorlásánál világpolitikát, helyi politikát és regionális politikát említünk. Ez utóbbinál feltételezzük a hatalomformák újragondolását, és úgy gondoljuk itt is, mint a többi tézisnél, a posztmodern és posztglobális gondolatmenethez hűen, szintéziseket kell keresni.

A posztmodern a meglepetésekből, az ambivalenciából, az ambiguitásból és a „biztos bizonytalanságokból” él. A posztmodern ember mentalitása, és a kommunikáció a posztglobális társadalomban ezt a tényt számításba kell, hogy vegye. Sikerül-e ez a mentalitásváltás már a regiobalizálódás folyamatában? A meglepetések elfogadásának készsége ki kell, hogy fejlődjék, és tulajdonképpen a mássággal szemben fellépő egyre növekvő tolerancia ennek egy biztos jele. A meglepetések és bizonytalanságok elfogadása megköveteli az állandó újragondolást, az újraszervezést, a változást és a haladást - nem csak évszázadokban és években mérve - hanem akár hónapokban és hetekben is. Erre már megszületett a kulcsszavunk a „flexibilitás” (Sennett, 2000), és ez több mint egyszerű alkalmazkodás, mert az alkalmazkodás egy megszokottságot tételez fel, ellenben a flexibilitás egy szemlélet dolga, a másodfokú megfigyelő tulajdonsága. A folyamatosan fellépő meglepetések (meglepődések) megoldása az lenne, hogy tartsunk készenlétben több opciót. A hatalom és döntés problémáit tekintve a szocioregió többopciós társadalom lesz (Gross, 1994). A jövő számára nem a probléma egyszerű, véglegesnek gondolt megoldása, hanem több megoldás lenne ideális a sokszoros, körkörösön egybezáródó problémákra. Szerencsére ezen a téren már nem vagyunk tehetetlenek és kiszolgáltatottak a vak véletlennek. Az elektronikus adatfeldolgozás és a számítógép meg tudnak nekünk mutatni megszámlálhatatlan megoldási variációt. Dönteni azonban még mindig nekünk kell - hacsak a döntést sem bizzuk majd intelligens robotokra. A döntés azonban mindig kockázatos marad. A megoldandó problémák - legyenek ezek bár politikai, gazdasági vagy szociális természetűek, körülírhatók, komplexitásukat beláthatóra kell redukálnunk. A globális konfliktusok elrendezését egyetlen nagyhatalom sem tudja biztosítani. A makropolitika, a globális politika inkább a konfliktusok elodázását éri el. A háború megakadályozása hatalmi egyensúly folytán (balance of power) kérdésessé vált. A „pax sovietica” kudarca után nem reménykedhetünk a „pax americana” sikerében. Ilyenfajta globalizált világbékefantáziák helyett, melyek a túlhaladottnak gondolt központ-periféria differenciákat a posztmodern világtársadalomba újra beemelik, inkább terveket és projekteket kellene kidolgozni, amelyek szociológiailag valószínűbbeknek tűnnek, amellet, hogy az átmeneti jellegüket megtartják. Decentralizált és multiopcionális előrejelzések valószínűbbnek és realisabbnak

tűnnek regionális szinten, mint a globális nívón. Elsődlegesen nem konkrét, empirikus „jóslásokról” lenne szó, hanem mindenekelőtt az elvről. A szociorégió elméletének ez a tudományos követelménye. Példaként és hipotetikusán lehetne azonban egy pár problémát felemlíteni, melyek megoldására a globális társadalom kevesebb, a regionalizált társadalom azonban nagyobb eséllyel rendelkezne. A szociorégió megoldást javasolhatna az etnikai, kulturális, vallásos vagy nyelvi kisebbségek konfliktusainak orvoslására először Európában, aztán világszerte, de a fogyatékosok, homoszexuálisok és egyéb diszkriminált kisebbségek terén is. Végül a globális emberi jogok regionális érvényesítése is megoldást találna, mert párosulhatna - a modern szociáletika követelményeként - az emberi kötelességek megfogalmazásával is.

A hatalom kérdésének vizsgálatánál automatikusan szemben találjuk magunkat az erőszak fogalmával. Az erőszak a társadalmi struktúrákban található a makrótól a mikrostruktúráig, az állami erőszaktól a családi erőszakig. A szociorégió struktúrája sem teljesen mentes az erőszaktól. Habár az erőszak ritualizálását és konfliktusokra történő átjelentését elképzelhetőnek tartjuk, naivság lenne azt hinni, hogy a szociorégió nem fogja ismerni az erőszakot. Mindenesetre a szociorégió struktúrái a megosztás és a közvetítés alkalmazott elvei alapján úgy alakulnak, valamint a szolidaritás és a partnerség által úgy programozódnak, hogy a nemzeti és globális világtársadalomban fennforgó erőszakformáknak nem nyújtanak táptalajt. A központosított erőszak a központ-periféria feloldása után már nem lehet hatékony. Elképzelhető tehát, hogy a szociorégióban, más talán könnyebben megoldható „erőszakok” alakulnak ki. A terrorizmus jelenlegi tragikus gyakorlata csak mint a „gonoszság perifériája” képzelhető el.

Ha a bizalom és a meghittség a regiobalizáció alapelemei, akkor ez azt jelenti, hogy ebben a folyamatban egyre kevesebb ellenőrzésre lesz szükség, kevesebb autoritás, hierarchia, hatalom - vagyis egyre kevesebb központ és ennek megfelelően kevesebb periféria is. A fejlődési folyamat végén tehát kialakul az a szociorégió, amelynek csak igen kevés és nem hierarchikus központja van.

### 13. tézis: A szociorégióban a bér munka fogalmát az értelemszerű tevékenység, a polgári szolidaritáson alapuló munkamegosztás cseréli fel.

A munka jövőjét a posztglobális tevékenységi társadalomban másképp definiálják, és ezt a témát a munka problémáival és krízisével foglalkozó szociológiának analizálni kell - a munka és a tevékenység közötti megkülönböztetés előtérbe kerül. Munka alatt általában bér munkát értünk, egy megfizetett munkálkodást - különösen akkor, ha az ellenfogalommal, a munkanélküliséggel foglalkozunk. A tevékenykedés egy sokkal átfogóbb fogalom lenne és inkább kerülne a társadalmi érdeklődés középpontjába. Ennek lehetne következménye az életre vonatkozóan a mentalitásban, a beállítottságban és a társadalmi kommunikációban. Értelmes tevékenység betöltheti az életet és biztosítja a jólétet és a boldogságot. A modern tevékenységek színes variánsai a régi munkafogalom fegyelmező-dirigáló jellegét felválthatják. Az ön-fegyelmezés növeli az autonómiát és a felelősségérzetet. A rendszerelmélet nyelvén állíthatjuk, hogy a bér munka allopoietikus, kívülről rákényszerített - a saját maga vállalta tevékenység autopoietikus, önkényszerített. Az értelmes tevékenység sokoldalúsága nem marad az egzisztenciát biztosító ökonómiai síkon, hanem átmegy a művészi, fantáziadús, kreatív mezőkre és sikeres önmegvalósításhoz vezet - nagyobb hatással, mint amit a bér munka maga okozna. A bér munka - amennyiben társadalmilag még szükségszerű - át kell, hogy vegye az értelmes tevékenykedés minőségét. Ha ez így van, akkor a kulcsqualifikációk a (bér)munkaadónál is egyre fontosabbá válnak. A hivatás és a munka világában végbemenő gyors változások folytán senki sem remélheti, hogy egy megtanult foglalkozás az egész aktív életre elegendő. A mai munkavállalótól már elvárnak különböző képességeket: flexibilitást, csoportmunkát, rendszeri gondolkodást, felelősségtudatot a dolgok, az embertársak és a környezet iránt, minőségi tudatot, tanulási készséget, kommunikációs képességet, konfliktusok és

konszenzusok gyakorlatát, önmegbizonyosodást és kreatív potenciált. A munkavállalók - akiket különben a modern cégeknél más munkatársaknak neveznek - nem mindenekelőtt anyagi előnyöket keresnek, hanem érdekes tevékenységeket, önmeghatározásukat a munkahelyen töltik be, kollégáikhoz és feletteseikhez jó kapcsolatokat ápolnak. Bardmann szerint a mai munkavilágban paradigmaváltás történik: „A szervezeti-, illetve vállalkozói kultúra jelzi többek között az előrelépést a munkaparadigmáról a kommunikáció paradigmára” (Bardmann, 1997/b, 75).

A szociorégióban a feladat a munka újraszervezése és felosztása, illetve az egészséges egyensúly munka és tevékenység között. Ha a munka új neve itt az értelmes tevékenység, akkor magától értetődő, hogy a régi dichotómiák: munka/tőke, munkahely/lakóhely, város/falu, jelentőségüket elveszítik. Ezek a „természetellenes kettősségek”, amelyek oly sok szenvedést, igazságtalanságot, harcot és forradalmat okoztak, eltűnnek. Az értelmesen tevékeny ember, aki a saját munkaadója, autonóm választja ki tevékenysége helyét.

A jövő szociorégiója számára figyelemreméltónak találok Ulrich Beck gondolatait a „polgármunkáról”. Ezalatt a munkaképes polgárok olyan tevékenységét érti, amely nem a multinacionális konszernek bémunkájára alapul. Alapgondolat: ne a tőke adja a munkát, hanem a közösség biztosítsa az értelmes tevékenységet (Beck 1997/a). Itt a munkaadók, az iskolák, a kórházak, a szociális és környezetvédelmi intézmények. A pedagógiai, egészségügyi, szociális, kulturális és ökológiai tevékenységeket a közösség fizeti. Ezen kívül a polgárok öntevékenyen alapítványának további vállalkozásokat, nem a kapitalista, hanem a szociális gazdaság mintája szerint. Nem szabad naivan azt gondolni, hogy a jelenlegi munkavilág hamarosan megváltozik és a modern kapitalizmus egy csapásra megszeli. A világot behálózó multik továbbra is bémunkát adnak a dolgozóknak, de a regionális közösségi vállalkozók innovatív tevékenységekkel komoly konkurenciát jelenthetnek számukra.

#### 14. tétel: A szociorégió nem jelent sem szociálarisztotelizmust sem posztmodern gettóképződményt.

Jelenlegi globalizált világunkban a régiók egyre jelentősebbek lesznek. Európában a régiófejlesztés „alulról” képződik civil kezdeményezések, közösségi érdekérvényesítések gyümölcseként. A szociorégió elmélet háttérében a hangoztatott megkülönböztetés globális/lokális helyett globális/regionális úgy tűnhet, hogy fennáll a gyanú a „közepes” felmagasztalására az úgy nevezett „szociálarisztotelizmusra”, vagyis egy ideológiára. A szociálarisztotelizmus (lásd szociáldarvinizmus mint ellentét) az arisztotelészi etikából kiindulva azt jelenti, hogy a boldogság (eudaimonia) eléréséhez, helyzetétől függően az ember mértékkel, a „közép” értelmében cselekszik. Nem túloz és nem bagatellizál. A szociorégió, mivel a globális és a lokális között (középen) található, egy ilyen arisztotelizmus gyanújába kerülhet. Jóllehet a dialektika mint a megkülönböztetés elméleti feltétele elfogadást nyer, és valóban a tétel a globális, az antitétel a lokális, a szintézis pedig a regionális, mégsem lehet szó itt egy olcsó ideologizálásról, vagy a régió romantizálásáról. Az angol szólásmondást „small is beautiful”-t nem lehet azzal kiegészíteni, hogy a „big is ugly” és a „middle is right”. A „middle” alatt mint régió szinonimája alatt nem kell a középszerűt negatívan, vagy az „aurea mediocritas”-t pozitív értelemben gondolni. A globális se nem „szép”, se nem „csúnya” - lehet lenyűgöző, lélegzetállító, elrettentő stb. egyszerre - és a lokális, a helyi se nem bájos, kedves és csodálatos - lehet azonban szimpatikus, megszokott, intim stb. egyszerre. Mindezek a jelzők csak esetleges referenciák, életvilágunk kialakításának keretei, szisztematikus kondicionálások. A szociorégió szintetizálja a lokálist és globálist, közvetíti a kettő között, felemeli a megosztást a lokális-egoista és a globális-altruista nívóról a regionális-szolidáris nívóra. A lokál emocionális elemeit áttekinthető módon racionalizálja és a globális technikai-kommunikatív elérhetőségét ugyancsak áttekinthető-gyakorlati szinten emocionalizálja. A helyitől csak annyi

emóciót vesz át (lokálpatriotizmus), amennyiben ez az érzelmi egyensúlyhoz elegendő és a globálistól (világpolgárság) csak annyi racionalitást, amely az értelemmel bíró szolidaritás gyakorlásához szükséges. A racionalitás a kormányzás és irányítás kérdése a szociorégióban. Ha a régió túl terjedelmes, akkor szembesül a kormányozhatatlanság dilemmájával (lásd a „megacities”), ha túl kicsiny, akkor a kormányzás kontraproduktív lehet. A szociorégió embere se nem világpolgár, se nem lokálpatrióta, hanem öntudatos polgár, aki életterében a globális előnyeit a lokális előnyeivel össze tudja egyeztetni, és a hátrányait igyekszik egymással kibékíteni.

A szociorégió nem akar egy fajta „posztmodern gettóképződmény” lenni. A modern gettóknak - legyenek ezek bár az úgy nevezett „sun cities” gazdag idős emberek számára, legyenek slumok az úgynevezett „vulnerable people” számára - tulajdonképpen egy funkcionálisan differenciált társadalomban nincs helyük - de mégis léteznek. A globális inklúzió és exklúzió itt úgy jelenik meg mint egy visszatérés a központ és periféria dichotómiára alapozott osztálytársadalom maradványaihoz. A szociorégió elvben nem ismer kizárást. Mindenki, aki a megosztásra és a közvetítésre kész, a szociorégióhoz tartozik. Sérthető, sértett és sértő emberek, perifériális emberek, akiket be kell hozni a szociorégióba és nem abból kizárni. A szomszédsági programok nem lehetnek elitér adottságok. A gazdag városnegyedek magánrendőrök általi őrizete nem passzol sem a kommunitarizmus, sem a szociorégió elképzelésébe. A bűnözés-megelőzés és a terrorizmus elleni küzdelem rossz módszert választ, ha kirekesztéssel dolgozik. A szociorégió mint rendszer az elmélet szerint, partnerségből és intervencióból mint részrendszerből tevődik össze, amely a megosztásnak és a közvetítésnek egy kommunikatív értelmi határt húz.

#### 15. tézis: A szociorégió a tudástársadalomban a tudományos és a mindennapi praktikus tudást összeegyezteti.

A posztglobális, szocioregionális társadalom mentes a hierarchikus és autoriter globális központoktól. Pontosabban fogalmazva, a szociorégióknak is vannak központjai, ahol a demokrácia szabályai szerint a döntések megszületnek, de ezek egymásra hangolva hatnak és mindig figyelemmel kísérik, hogy ne történhessék egy új periferizálódás. A szociorégió vizsgálja a lehetőségét annak, hogy az egyes aktorok saját érdekeinek és autonómiájának megtartásával, a közösség javára irányuló megoldásokat illetően a kölcsönös koordináció előtt nyitva tartás a kaput. A funkciórendszerek autopoiezisze (köztük a szociorégió) a kétoldali kölcsönös meg egyezéseket nem zárja ki (Willke, 1996/b).

A szociorégió magába integrálja természetesen a tudástársadalmat azon megkülönböztetések alapján, mint globális tudás és regionális (lokális?) tudás, és egy kritikus szintézist alkot ebből, amely nem mint egység, hanem csak mint indikátor szolgál további megkülönböztetésekre. A tudás és a nemtudás társadalma a szociorégióban a posztnormális tudományosság prizmáján keresztül vizsgálendő.

A tudástársadalom divatos fogalma a tudományos és globális tudásnak olyan jelentőséget tulajdonít, amely azt a benyomást keltheti, hogy a tudás és a tudomány minden társadalmi problémát meg fog tudni oldani. A ma már könyvtárakat megtöltő publikációk a tudásra alapuló társadalomról kevésbé veszik figyelembe az egyre több tudással járó rizikókat, kockázatokat, az egyre növekvő nemtudást. Szerintünk elérkezett annak az ideje, hogy a tudást relativizáljuk. „Az emberi egzisztencia elsődleges célja nem az, hogy egyre több tudást halmozzunk fel, hanem az, hogy napról napra olyan életformákat fedezzünk fel, amelyek egész természetünket magában foglalják és abban valódi emberi életvitelt, fenntartás nélküli barátságot és örömet teremtsünk” (Roszak, 1989, 91).

A tudás relativizálásával kapcsolatban Faragó tanulmánya - Latour munkái alapján - a relativizmus két formáját különíti el: az abszolút relativizmust és a relatív relativizmust. „Az

abszolút relativizmus a kultúrákat úgy vázolja fel, mint amelyek között nincs kapcsolat, nincs hierarchikus viszony. A kultúrák összemérhetetlenek; a természet zárójelbe van téve. A kultúrák pedig egy többé-kevésbé határozott nézőpontból tekintenek a természetre. Latour az elválasztó, analízáló álláspont helyett az összemérhetőség mellett foglal állást” (Faragó 2001, 45). A tudás a szociorégióban a relatív relativizmus elgondolásához áll közelebb. „Az abszolút relativisták minden hierarchiát egyenlővé tettek. A relativista relativisták szerényebb, de empirikusabb módon mutatják meg, hogy milyen eszközök és milyen láncok segítségével jönnek létre az aszimmetriák és az egyenlőségek, a hierarchiák és a különbségek” (Latour 1999, 193).

Farkas rámutat a tudományos kockázatokra és sikertelenségekre különösen a technika területén. Ezt is úgy tekinthetjük, mint a tudomány egy fajta relativizálását. Szerinte már léteznek új tudás és technikasociológiai irányzatok, amelyek „kidolgozták azt a módszert, amelyek lineáris sikertörténetek helyett a technikai haladást saját sikereikkel, elhajlásaikkal, zsákutcáival, teljes alternatív jelenségeikkel rekonstruálták” (Farkas 2002, 78).

Létezik a posztnormális tudomány fogalma, amely úgy működik, mint egy problémamegoldó stratégia azokban az esetekben, ahol a döntési kockázat igen magas és a rendszerek bizonytalanok. „A posztnormális tudományokban (modern biológia, géntudományok) a figyelem áttér a nem definiálható bizonytalanságokról a megkapható információk minőségének mezejére” (Farkas 2002, 82). Ma „kemény” döntéseket kell hoznunk „puha” tudományos érvek alapján.

A szociorégió vallja, hogy a tudomány sem irányítható csupán egyetlen központból. Arra törekszik, hogy a tudomány mindenki számára hozzáférhető és nyelve érthető legyen. Mint funkciórendszer a tudomány megőrzi autonómiáját (autopoiesisét). Kognitív racionalitása relatív, mert elismeri a nem-tudományos tudás gyakorlati hasznosságát, részt vesz az ezen való vitákon és nem fél a strukturális változásoktól. Azt is mondhatnánk, hogy a szociorégióban egy új tudásfogalom képződhet, amely a tudást mint társadalmi cselekvőképességet definiálja. Ide tartozik a tudomány mellett a praktikus tudás. „A társadalmi cselekvésre való képességnek a tudományos tudás csak egyik - és nem is biztos, hogy a legfontosabb - formája. Az emberek zömét - politikustól a munkásokig - elsősorban nem tudományosan racionális eszmék, hanem érdekek, értékek, hitek, meggyőződések, erőviszonyok, gyakorlatok és pragmatikus megfontolások mozgatják és készítetik cselekvésre” (Farkas 2002, 4). Farkas elméletével provokálja a tudásszociológiát, elgondolását „ellenelmélet”-nek nevezi - hasonlóan Schelsky (1975) antiszociológiájához. A társadalmi cselekvőképesség természetesen nem zárhatja ki a kommunikációképességet, hiszen a praktikus tudás is csak a cselekvés és a kommunikáció láncolatával jöhet létre. Kritikája a tudástársadalom abszolutista elképzelése ellen irányul. Felteszi a kérdést és negatívan válaszolja meg. Okoznak-e társadalmi változásokat a tudományos eredmények? Csak, ha az össztársadalmi feltételek kedvezők, akkor érezhetők hatásai. A tudományos tudás nem mindenben tűnik magasabbrendűnek, mint a mindennapi vagy hagyományos tudás. A társadalmat jelenleg a tőke és a munka inkább irányítja mint a tudomány - kritizálja Farkas a mai divatos tudástársadalom elképzelést.

„Téves az a hagyományos szociológiai gondolat, miszerint a tudomány - lévén univerzális és absztrakt - felette áll a társadalmi, kulturális meghatározottságoknak” (Farkas 2002, 5). A szociorégió nem próbálja meg a teoretikus tudást ideológiával pótolni, mert nincs külön ideológiája.

## Befejezés

Téziseink megfogalmazásánál abból indultunk ki, hogy a globalizáció egy visszavonhatatlan tény, amely azonban az egyidejű regionalizáció nélkül nem elképzelhető. A globalizált világtársadalom világszerte mint civil társadalom realizálódik. A globális-lokális megkülönböztetést behelyettesítettük egy szerintünk életközelibb és gyakorlatibb másik megkülönböztetéssel: a regionális-globálissal. Ezért a „glokalizáció” kifejezés helyett a „reglobalizációt” használjuk. A reglobalizáció előrehaladott állapotában tűnik fel a szociorégió, amelynek nincs kapcsolata a nemzetállami régiófogalommal. A szociorégió többközpontú, de az etika, a jog és a globális energiahasználat kérdéseiben léteznek globális központok - periféria nélkül. Csak az erőszak és a gonoszság sodródik a perifériára. A demokrácia jövője szerintünk a szociorégióban teljeseedik be. A globális társadalom információ-társadalom volt - a poszt-globális és regionális társadalom kommunikáció-társadalom lesz.

A szociorégió feltételezett (hipotetikus) előnye a globális és a lokális szintéziséből adódnak. Pont ezt a megállapítást nem veszik komolyan a globalizáció ellen tiltakozók, mivel szemük előtt csak a globalizáció negatív mérlege áll. Ugyanígy meg lehet állapítani, hogy az előnyök kiszámíthatók más, régebbi szintézisekből, a központ és periféria különbözőségéből, amennyiben ezek a még fennálló társadalmi rétegződési állapotokra visszavezethetők. Az előnyök tehát nem szinergetikusan, a pozitív adottságok összegezéséből adódnak, hanem az előnyök és hátrányok kritikus felméréséből a cirkularitás elve alapján. A globális biztosít egy technikai, adminisztratív és bürokratikus infrastruktúrát - a lokális szolgáltatja az emberi, humán tőkét. Differenciaelméletileg az előny a lokális és globális különbözőség egységében rejlik.

A szociorégió előnye konkrétan azt mutatja ki, hogy mi működne - tisztán hipotetikusan - egy szociorégióban jobban, mint egy nemzetállamban. Csak egy-két szempontot említek. A szociorégió „olcsóbb” mint az állam, az adminisztratív költségeket jobban lehet csökkenteni, mint a központosított államapparátusban. Lehet számítani az önkéntes, regionális angazsmanokra, főleg a szociális kiadások terén. A szociorégió átláthatóbb, mint a központi állam. Politikai szempontból négy pozitív adottságra lehet számítani. 1) Eredményesség. A jól működő szociorégió több pozitív eredményt tud felmutatni, mint az állam, mert civil társadalmi jellege nem a makropolitika kényszerzubbonyába zárt. 2) Transzparencia. A bürokráciát általában csökkenteni lehet, mert a felelősséggel bíró önellenőrzés, az elképzelhető demokratikusan rotatív mezopolitika nem igényel adminisztratív megszorításokat. 3) Közelség. Közérdekű politikai témákat a mindennapi életben jobban fel lehet dolgozni, az érzékazonosságok jobban kimutathatók. 4) Rugalmasság. A polgároknak több szabad működési terület marad, hogy a határozatoknál együttműködjenek. A pluricentrális „lapos” hierarchiák, melyek minden emberi együttéléshez elkerülhetetlenek, jobban és egyenesebben ellenőrizhetők. Lehetne egy regionális nyitottságról beszélni a nemzeti kötelek nyűgétől megszabadulva. A nemzeti érdekek ugyanis nem hiánytalanul fedik a szociorégió érdekeit. A regionális sokféleség alkalmas a transzregionális szövetségekre, amiből az érdekeltek csak előnyt nyerhetnek. A helyhez, térséghez és határhoz való laza kötődöttség lehetővé teszi a több régióban való kommunikatív és fizikai részvételt.

A virtuális társadalom a cybervilágban egy elbűvölő gondolat, és nem csak a sci-fi elbeszélésekben és filmekben, hanem időközben már a szociológiában is téma. Bühl állítja: „A virtuális társadalom a huszonegyedik század társadalmi típusa lesz” (Bühl, 1997, 13). Ez a prognózis meglehetősen merészségnek tűnik, ha belegondolunk, hogy az emberiség 10%-a használja csak az elektronikus hálózatot és ennek a többsége is csak mint alternatívát a „klasszikus” posta helyett, mint e-mailt vagy információforrást. A valóság megkettőzése



reális és virtuális realitásként csak az emberiség minimális részének adatott meg. A harmadik világban az emberek „reálisan” éheznek!

A szociorégió a funkcionálisan kidifferenciált társadalom egy elképzelhető típusa. „Reális” társadalom, amennyiben az itt vázolt elmélet szerint a nemzetállamok elve szerint megszervezett világtársadalmat felválthatja. Természetesen a szociorégió a számítógépre alapozott információs- és kommunikációs technológiákat használja és a cyberspace-ban talán a megosztás és a közvetítés virtuális terét - a reális tér mellett - is megteremtheti. Párhuzamos régiók születhetnek meg és lehetséges lenne az is, hogy a távolabbi jövőben már nem fogunk tudni a virtualitás és a realitás között éles különbséget tenni. A kérdés az, hogy ez a lehetőség gyümölcsöző lenne-e a protoszocialitás számára. Reális partnerséget és reális közbenjárást (a segítség és a szolidaritás formájában) nem lehet sohasem a virtuálissal behelyettesíteni. A virtuális a reálist csupán átszőheti, kísérheti. A szociorégió-elmélet logikája szerint itt újra csak a reális és a virtuális szintéziséről beszélhetünk. A reális-virtuális megkülönböztetés a valóságstruktúrák megkettőzéséhez vezet.

Bühl különbséget tesz a modern társadalom reális tere és a virtuális társadalom virtuális tere között. A reális tér megfelel egy geometriai (euklidesi) és mechanikus (newtoni) térfogalomnak és nála a szociális tér földrajzilag konstruált. A virtuális tér azonban egy relációnális térelképzelés. Itt már a szociális tér emancipálódik a földrajzi feltételektől: ez a tér „a szocialitás és a kommunikáció hálózata a testi jelenlét hiányában” (Bühl, 1997, 85).

A világtársadalomban az önszerveződésre alapuló regionálisan disszipatív struktúrák - vagyis egy nem egyensúlyi állapotban megvalósuló rendezettség - ingerlik a globális harmóniát. „Ha elfogadható ez a megállapítás, akkor nem beszélhetünk a modernségben a globalizáció uralmáról, hanem inkább arról, hogy a világtársadalmon belül jelenik meg és kap értelmet, mint egymást kölcsönösen ingerlő minőség a globalitás és a lokalitás.” (Karácsony, 2000/b, 206.) A világtársadalom központnélkülisége helyett többközpontúságról kell beszélnünk. A szociorégió fogalma, melynek funkciója a megosztás/közvetítés differenciájában ragadható meg, arra hivatott, hogy felmutasson egy lehetséges fejlődést a fent vázolt elmélet alapján.

## 17. A tér szociális konstrukciója

### Bevezetés.

A tér fogalmával először általánosságban fogunk foglalkozni és megpróbáljuk figyelembe venni az elmúlt évek elméleti kutatási eredményeit - természetesen anélkül, hogy az azóta óriásira duzzadt szakirodalmat akár csak megközelítően is bemutatni tudnánk. Első helyen a fizikai térfogalom változásait kísérjük figyelemmel, hogy eljussunk a tér szerepének megvizsgálásához a szociológiában. Itt hét kiválasztott szerző véleményét tárjuk fel rövid kritikai kommentárral. A test és a tér kapcsolata a posztmodernben átértelmeződik az új testiség elvei szerint - egyrészt metafora a társadalomfejlődés vizsgálatában, másrészt az új élettudományok kulcsfogalma lett. Kitérünk a városszociológia térmeghatározására, a városperem jelentőségére, mielőtt a központ és periféria térre vonatkozó szerepét meghatároznánk. A globális fejlődést kíséri regionálisan is alakuló társadalmunk. Kérdezzük, hogy milyen szociális térkonstrukció történik a régióban? Tanulmányunkat a rendszerelméleti térszociológia körvonalazásával zárjuk le. A három alaprendszer az interakció, a szervezet és a világtársadalom rendszereiben kutatjuk a térfogalom megnyilvánulásait.

### Konszenzus a térfogalomban?

Öt évvel ezelőtt írt Farkas János két tanulmányt a Társadalomkutatás-ban (Farkas 2003/a, 2003/b), amelyekben a társadalmi tér elméleti kérdéseit, a tér fogalmát és annak mérési lehetőségeit járta nagy szakértelemmel körül. Írásunkban fogunk hivatkozni Farkas munkásságára, amellyel a magyarországi térkutatás mind elméleti, mind gyakorlati mérföldköveit lefektette.

Nem valószínű, hogy kielégítő választ tudunk adni arra a kérdésre, hogy mi a tér - ahogyan az általunk megvizsgált szociológiai irodalom is még keresi a definíciót. Definíciók mozaikjából állítjuk össze a tablót, amelyen még nagyon sok ecsetvonás hiányzik. A posztmodern szociológia értelmében azonban szívesen vállaljuk a definíciós bizonytalanságokat és a rendszerelmélet megkülönböztetési alaptörvényét követve reméljük, hogy megkülönböztetéseink nem a konszenzust erőszakolják ki, hanem a lyotardi paralógia értelmében dolgokat írnak le és neveznek meg olyan módon, hogy azok a valós tények más látásmódját, magyarázatát is feltárják. Nem lehet univerzális konszenzust kidolgozni - mint ezt Habermas gondolta (Lyotard 1994). A konszenzus csak egy diskurzus állapota és nem a célja. A diskurzus célja inkább a paralógia. „A posztmodern tudás... kifinomítja érzékünket a megkülönböztetések iránt és erősíti a képességünket arra vonatkozóan, hogy a megmérhetetlent elviseljük. Alapozását nem a szakértők közös megegyezésében, hanem a feltalálók paralógiájában találja” (Lyotard 1994, 16). A fenti idézet értelmében fogunk vitára adó és sokszor egymásnak ellentmondó véleményeket is közölni.

A megfigyelő további megkülönböztetései juttatnak több fényt a félhomályba, anélkül, hogy minden teljesen megvilágosodna. A teljes megvilágosodás, vagyis esetünkben a térfogalom mindenki számára kielégítő tisztázása egy olyan gondolathorizont, amelyhez mindig közelebb jutunk, de amelyet véglegesen elérni nem tudunk. A természettudományok mindig más-hogyan fogják meghatározni a teret, mint a szociális tudományok. Csak hosszútávon lehet remélni egy közeledést a két tudományfajta között.

A tér fogalma kihívás a szociológia számára hiszen más diszciplínák is foglalkoznak vele, azonban azoknak sokkal könnyebb a helyzetük: biológia, fizika, pszichológia, és különösen a földrajztudomány mindegyik önmagában is hivatott arra, hogy a térre vonatkozva megkülönböztetésekkel szolgáljon a kutatóknak. Böven fogunk idézni ezért a „A tér szociális konstitúciója” című konferencián (Delmenhorts 2002. március 14-16) elhangzott előadásokból, amelyek a különféle térrel foglalkozó diszciplínák párbeszédeiből a tér és a társadalom kapcsolatának szociológiai meghatározását (szociális konstrukcióját) előbbre vitték (Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg.) 2003).

### **A fizikai térfogalom változatai**

A térfogalom tárgyalásakor, ha a tér szociális konstrukciójának megfigyelését tűztük ki célunk, nem hanyagolhatjuk el, hogy a modern fizikát ne említsük meg mint a térfogalom legkidolgozottabb magyarázatát. A társadalmi vagy szociális tér a fizikai térfogalom analógiáját használja. Az első megfigyelésre az az érzésünk, hogy a fizika (az asztrofizika is) a térfogalom kidolgozásában a legfontosabb szerepet játssza, mivel a fizikai helyzet rendi kerete a tér. Minden fizikális törvény a tér felhasználásával dolgozik és különbséget tesz a vizsgált tárgy helyzete és állapota között.

A fizika az abszolút térfogalom kérdését veti fel, de a klasszikus és a modern filozófia is egyaránt (Arisztoteléstől Heideggerig) foglalkoznak vele. Arisztotelésznél az örökös, de kiterjedésében korlátok közé szorított zárt univerzum elképzelését találjuk, a háromdimenziós euklideszi geometriának megfelelően. Descartes analitikus geometriája hozzásegítette Newtont az égitestek mozgásának és a gravitáció törvényének kidolgozásához. Az abszolút tér Newtonnál nyitott és kiterjedő. Einstein speciális relativitáselmélete megváltoztatta a fizika arculatát a vákumfénysebesség ( $c$ ) bevezetésével. A térfogalom függ az anyag elosztásától a gravitációs térben. Idő és tér relatívak. A három dimenzióhoz társul egy negyedik, az idő. Jelenleg elképzelhető egy nyitott, a végtelenségbe kiterjedő világmindenség vagy egy zárt, de határ nélkül lüktető világűr. A gravitáció a téridő görbületének a tömeg által történt kihatása „...egyszerre jelenti a változást egy homogén elrendezett világból egy részlegesen rendezett világba” (Sturm 2003, 38).

Einsteinnél az anyag tér-időbeli szerveződése a mikro- és a makrovilágban más érvényű, mint a mezovilágban „az emberi léptékű” térnél, de pl. gravitáció a társadalmi térbeli egymásrahatások vizsgálatában analógiával szolgál a társadalmi tér megfigyeléséhez (Bangó 2005/c). Kémiában és mikrobiológiában is vannak térbeli elrendeződések, amelyek funkciókhoz kapcsolódnak (DNS-molekulák). A földtudományok - geofizika, geológia, természeti földrajz, meteorológia - is számos olyan modellt, eljárást alakítottak ki, amelyek sikerrel használhatók a társadalmi jelenségek, folyamatok térszempontú vizsgálatakor.

A modern fizika gondolatlökéseket ad a társadalomtudományoknak. Egy találkozásnál hely és idő lesz megállapítva, koordinálva. A teret úgy kell felfogni mint a hely absztrakcióját, és az időt mint az időpont absztrakcióját. Ez lenne egy társadalmi téridő, ahol a három fogalom, tér, idő és szubjektumok (a találkozást megbeszélő arról kommunikáló emberek) közös aktusban lépnek fel.

Más változatban a tér általános, absztrakt és statikus fogalom, de ontológiai vonzatok nélkül. Tárgyak konfigurációja, akár „holt”, vagy „mozdulatlan”, de ezek nem tulajdoníthatók a környezeti rendszernek.

A tér sokalakúsága a legfőbb bizonyosság a tér megragadhatatlanságára. Kimeríthetetlen alakulásában mutatkozik meg feneketlen mélysége, és az, hogy nincs mögötte semmi, amire visszavezethető volna. „Ami a tér sajátja, önmagából kell megmutatkozzék.” (Heidegger 1994, 212.)

Heidegger „A művészet és a tér” című rövid írásában két, egymással látszólag nem összeegyeztethető nézőpontból vizsgálja a tér élményét és valóságát. Felvillantja egyrészt a tér fogalmának sokalakúságát, helyhez, időhöz, klímához kötöttségét, a térélmény szubjektív feltételeit és a kultúrában, a nyelvben, a látásmódban gyökerező minőségét. Ezzel a két nézőponttal (megkülönböztetéssel) közelebb kerülünk a társadalmi tér konstruálásához. Másrészt azonban Heidegger magának a térnek mint ősjelenségnek a forrását kutatja. És nem talál mást, mint teret. Goethét idézve ezt mondja: „A tér vajon az ősjelenségekhez tartozik, amelyek tudomásul vételekor az embert a szorongásig fokozódó ijedelem fogja el? Valóban úgy tűnik, a tér mögött már nincs semmi, amire visszavezethető lenne” (Szabó 2005).

### **A tér szerepe a szociológiában**

Tanulmányunkban a társadalom és a konstruált tér problémáit kíséreljük meg átvilágítani. A térszociológia német, francia és magyar szerzőire hivatkozva figyelmünket különösen a rendszerelméleti és konstruktivista szociológia felismeréseire irányítjuk. Legelőször azonban nem a rendszerelméleti, hanem a klasszikus szociológiában vizsgáljuk meg a tér szerepét, ahogyan ezt egyes szerzők látják. Egy hosszabb idézetben felemlítünk egy hármas megkülönböztetést a földrajzi, társadalmi és kommunikációs terek között, amelyek szimptomatikusak modern társadalmunkban. „Az infokommunikációs társadalom számára fontos kérdés a fizikai-földrajzi és kommunikációs tér változó viszonyainak szemmel tartása. A vezetékes távközlés a globális teret már áthidalta, de a lokális térben ekkor még kötöttek maradtak a kommunikáló felek, hiszen a távközlési infrastruktúra végpontjaihoz voltak kötve. A mobiltelefon a lokális teret hidalta át, s az ember felszabadult az épített környezethez rögzített kommunikációs végpontok helyéhez kötöttségétől. Ebben nem elsősorban az a fontos, hogy az ember mobil, tehát mozog, tehát bárhol lehet, hanem az, hogy tudhatjuk, hogy éppen hol van ő a fizikai-földrajzi térben, és tudhatjuk azt is, hogy más objektumok hol vannak hozzá képest ugyanebben a valós fizikai térben. És ezt a két információt összekapcsolva egymással segítséget adhatunk az embernek a fizikai térben való navigációra, mozgásra. Ez természetesen jelentős mértékben átalakíthatja az emberi térhasználat eddigi gyakorlatát a közlekedéstől a vásárláson, munkavégzésen, szórakozáson át az otthoni tér használatáig bezáróan. A virtuális és valóságos terek újfajta szimbiózisára kell felkészülnünk, amelynek elemzéséhez nyilván szükségünk lesz a térhasználatra vonatkozó eddigi ismereteinkre is” (Szakadát István (2004).

Pierre Bourdieu szociális, gazdasági és kulturális tőkeelméletében a tér szociológiai fogalma burkoltan jelen van, amennyiben a „háló” és a „mező” metaforák térre irányuló értelmezést kaphatnak. „A szociális háló haszna az egyén számára elsősorban a szociális tőke kérdése. A szociális tőke (régies nevén „social goods” B. J.) az aktuális és potenciális erőforrások összessége, amely egy többé-kevésbé intézményesült kapcsolat tartós hálózatának birtoklásával össze van kötve, vagy másképp kifejezve, itt arról van szó, hogy ezek olyan erőforrások (ressources), amelyek egy csoporthoz való tartozáson alapulnak” (Bourdieu 1983, 190).

A szociális hálóban kialakuló szociális tőke egyrészt a térben szétszórva, tagolva, nem mindig és mindenhol felhasználhatóan van jelen, másrészt a tőkefajok hatalmi „mezőiben” nem foglal el elsődleges, kiemelkedő helyet. „A szociális tőkének az a tulajdonsága, hogy nincs a cselek-

vőnek teljesen birtokában, mint például a gazdasági tőkénél, hanem függ a kapcsolatoktól, amelyekkel az egyesek, a cselekvők, a szociális hálóban rendelkeznek” (Müller 2003, 68).

A szociális, gazdasági és kulturális tőkék külön-külön hatalmi síkot (mezőt) képeznek, amely meghatározza az ember helyzetét a szociális térben. Bourdieu a gazdasági hatalom mezejét tartja a legerősebbnek, dominálónak a másik kettő fölött. „A gazdasági hatalom mezeje nem olyan mint a többi. Ez a hatalmi állapotok mezeje a különböző tőkék között, pontosabban a cselekvők között, akik kielégítően vannak ellátva egyikével a tőkéknek, és adott esetben a megfelelő mezőt uralják” (Bourdieu 1998, 51).

Bourdieu térmodellje és a habitusfogalom ma már a szociológia bevett fogalmaihoz tartoznak. A szociális teret megkapjuk a szociológiai analízisekben, ha a szociális csoportot a kapitál-terjedelemet és a kapitálstruktúrát (tekintettel gazdasági, szociális és kulturális kapitálmodelljére) relatíve egymáshoz párhuzamba helyezzük. „A habitus azt eredményezi, hogy a szociális térben az életstílus tere születik meg, amely Bourdieu számára egyben szimbolikus tér is, amelyben az életstílus-kollektívák helyzetüket, a stílus és az életvitel jelszerűségével, egymáshoz viszonyítják” (Diaz-Bone 2004, 38).

Martina Löw a feminisztikus szociológia szempontjából elemzi a tér tematikáját. Véleményünk szerint könyve „túldokumentált”, és egy bizonyos agresszív érvelési módot alkalmaz az ismétlésekkel és a feminista szociológiából felhozott példákkal. Érdeme nem abban rejlik, hogy egy önálló térelméletet dolgozott ki, hanem az elolvasott számtalan szerző, akiket felvonultat, és akik a térszociológiához valamilyen módon hozzájárultak. A szerző alapálláspontja a kompromisszum. Minden elméletnek igaza van és mindegyiket lehet mindegyikkel kombinálni. Az „everything goes” gyanúját nem könnyű nála elhessegetni. Alapgondolatként szolgál a megkülönböztetés abszolút és relatív illetve relativizált tér között. Eukleidész Bólyai ellen, Newton Einstein ellen, cselekvésemélet konstruktivizmus ellen. A szociális térrel hasonlóan érvel, mint a szociális idővel. A szociális idő-tér-kompozitum gondolata felmerül nála, de nem eléggé alaposan, Luhmannt és Simmelt csak éppen, hogy érinti. Úgy tekinti a szociális teret, mint az élőlények és szociális javak helyeken történő relációs (el)rendeződését. Simmelnél feljegyzik a „téralakulat” (Raumbilde) gondolatát. A szociális tér Simmel számára a lelki tartalmak tartálya. A tér - és ebben Simmel követi Kantot - egy határnélküli forma az euklideszi térfelfogás értelmében. A tér és a pénz összefüggéseit kell még szerinte elemezni. A pénzgazdálkodással a tér veszít jelentőségéből - ezt talán bizonyítani lehet. De miért csak a pénzgazdaságnál? A „mozgatott terek” kérdése figyelemre méltó. A posztmodernben a teret mint folyékony hálózatot (flow theories) fel lehet fogni. A spacing (teresítés) gondolatára még visszatérünk.

A térszociológiát Löw könyve befejező részében nyolc tételben foglalja össze. (Löw 2001, 271-272). Ezen tézisei figyelmes olvasással megállapíthatóan egyrészt a bourdieui hatást, másrészt a rétegződés-elmélet és a genderszociológia gondolatait tükrözik vissza.

1) A tér az élőlények és a szociális javak (social goods, Bourdieunél szociális tőke. B. J.) viszonyított rendje és annak helye. A teret két analitikusan megkülönböztetett folyamattal konstruáljuk a spacing-el (Plazierung, elhelyezés) és a szintézisteljesítménnyel.

2) A terek akkor intézményesülnek, amikor az elrendezések az egyéni cselekedeten kívül/túl hatásosak maradnak és normázott szintézisteljesítményt és spacingot vonzanak maguk után.

3) Térbeli struktúrákról akkor lehet beszélni, ha a terek konstitúciója, vagy a szociális javak elrendezése - illetve emberek térhez való kapcsolata - általában tartalékokkal bebiztosított, melyek függetlenül helytől és időponttól rekurzívan az intézménybe vannak beágyazva. Térbeli struktúrák, mint az időbeli struktúrák is, társadalmi struktúrák formái, amelyek közösen az össztársadalmi struktúrát képezik.

4) Annak a lehetősége, hogy teret konstruáljunk, függenek a cselekvési helyzetben előre található szimbolikus és anyagi tényezőktől, a cselekvők habitusától, a testi lehetőségektől és a strukturálisan organizált be- és kizárásoktól.

5) Terek elosztásokat okoznak, melyek egy hierarchikusan megszervezett társadalomban többnyire egyenlőtlen felosztásokhoz, illetve különféle embercsoportokat favorizáló elosztásokhoz vezetnek. A terek a szociális vitáknak tárgyai. Pénz, bizonyítvány, rang döntőek, hogy a helyezéseket (Anordnungen) keresztülvigyük. Ugyancsak vita tárgyát képezi a terek és tartalékok fölötti rendelkezés.

6) Az atmoszférák (szociológiai értelemben B. J.) szociális javak és az emberek észlelésében realizált külhatások, térbeli rendjükben. Az atmoszférán keresztül érzik magukat az emberek otthonosan vagy idegenül. Az atmoszférák a helyezési gyakorlatot elkendőzik.

7) A terek reprodukciója a mindennapokban megismétlődve következik be. Egyes terek megváltozásai a szükségesség belátásával, testi vágyakozással, mások cselekvéseivel vagy azoktól történő elidegenüléssel lehetségesek. Intézményesített terek és a térbeli struktúrák kollektív változtatása, a releváns szabályokra és az erőforrásokra való tekintettel történik.

8) A tér konstitúciója szisztematikusan helyeket hív elő, helyeket, amelyek cirkulárisan a tér megalakulását lehetővé teszik. A hely így tehát a helyezés (spacing, Platzierung) célja és eredménye. Egy bizonyos helyen különféle terek alakulhatnak ki, amelyek egymás mellett vagy egymással versengve léteznek illetve az osztály- és nemek közötti harcokban kialakulva lesznek.

Francia geográfusok már régebben (Friedrich Ratzel) foglalkoztak a szociális térrel. Durkheim recenzeálja Ratzelt és ezzel polgárjogot kap a humángeográfia a szociológiában. Valóban van kapcsolat a szociális differenciálódás és a geográfiai differenciálódás között (ezt már Ibn-Khaldoun a tizenharmadik században kimutatta). A szociális morfológia Durkheim szerint a szociológia egy fontos ágazata. Simmel a térbeli projekciók szociális formáját említi. Bourdieu beszél tér-értelemről vagyis a teret, mint a valóság társadalmi konstrukcióját értelmezi.

A földrajztudományok egyik német képviselője Werner Gephart a szociológiai térfogalom alakulásánál, a klasszikusoknál Durkheimtől Simmelig négy kategóriát fedez fel. 1. A durkheimi értelemben vett szegmentáris differenciálódás családi formája átalált a funkcionális differenciálódásra egy állam területén belül. A szociális világ térbeli funkcionális felosztása azt eredményezte, hogy megalakultak területileg meghatározott egységek. 2. Egy csoport feletti személyes uralom területileg meghatározott egységek. 3. Mindenfajta szociális csoportosulás - a családtól a klubig, hadtestig vagy egyetemig - odairányul, hogy térbelisedjen, egy épületet, egy helyet alkosson, birtokoljon, amely sajátos személyiséget nyer, ma azt mondanánk „corporate identity”-jéhez tartozna. 4. A tér, amely a csoportdifferenciákat meghatározza egy különös szociális formát ölt fel, ezek a flexibilis és a mindenkori szociális konfigurációtól függő „határok”. „Más szavakkal a térszociológia projektje azt mutatja, hogy a tér szociológiai szempontból okilag és értelmileg a társadalom által közvetített kollektív reprezentáció és a közvetlen beavatkozás a fizikai térbeli rendbe” (Gephart 2004, 155).

Klaus Kuhm felteszi a kérdést, hogy mit csinál a társadalom abból, amit az agy a tudatnak és a tudat a társadalomnak a térről „mond”? (Kuhm 2003/a, 13-32). Ezt a tanulmányának adott szokatlan címet már a konstruktivista episztemológia gondolata és a rendszerelmélet megfigyelési premisszája hatja át. A téma „negatív” megközelítése nem ismeretlen a térszociológiai írásokban, hiszen Kuhm is mint sok más szerző kijelenti, hogy nem tudunk eleget a térről a szociológiában. A világ vajon minden megfigyelője számára ugyanaz? A valóság

valahogy mindig kívül marad. Az agyban minden mennyiségi minőségileg lesz feldolgozva. A tér a szociális rendszerek számára nem létezik mint közvetlen realitás. A térfogalom deontologizálása szükséges. A konkrét ember viselkedésével anyagiassítja a teret: ez egy társadalmi konvenció. Mindenki, aki a tér témájához valamit nyújtani akar, nem figyelheti meg egyszerűen csak a teret, hanem a benne lefolyó kommunikációt is: hogyan alkalmazkodik a kommunikáció a térhez? Érdekes megállapítása a szerzőnek, hogy „a tudatban inkább létezik a topologikus és topografikus tér-különböztetés (kívül/belől, itt/másutt) mint az irány és távolság a térben” (Kuhm 2003/a, 23). Mit jelent a tér a szociológia számára? „A szociológiának át kell váltani egy megfigyelési módra, amely megfigyeli, hogyan figyelik meg a teret a megfigyelők, ha tudni akarja mi a (szociális) tér” (Kuhm 2003/a, 27). Nem kell ragaszkodni a szubsztancia és az anyag konceptusához - segít talán a különböztetés médium és forma között, hiszen a helyzetkülönbségek mutatnak rá a tér médiumára, míg a tárgy-különbségek a médium formáját jelölik ki. A teret azáltal alkotjuk meg, hogy „helyek, tárgytól függetlenül identifikálhatók, amelyeket elfoglalnak” (Luhmann 1995, 180). Valami meghatározott tárgy ezen a helyen található és nem egy másikon, és ezt csak azért lehet felismerni, mert ezt a másiktól megkülönböztettem, amely egy más helyet foglal el.

Farkas János a tér szociológiai fogalmát pontosabban a társadalmi tér szociológiai fogalmát kutatja (Farkas 2003/a). Vagy a társadalmi szervezettel akarjuk magyarázni a teret - akkor függő változót alkalmazunk; vagy a térrel akarjuk magyarázni a társadalmi szervezetet - akkor független változóval van dolgunk. Bármelyikre fektessük is a hangsúlyt a társadalmi tér a „túlélés erőforrása”, átszöve társadalmi és kulturális jelentéssel. A teret a társadalom megszerkeszti, művivé és mesterségesé teszi, hogy az a fizikai és szociokulturális túlélést biztosítsa. „A „természeti” környezet „kulturált tájjá”, mesterséges természetté alakul át. Az időjárás ellen házakat, településeket építenek az emberek. Összekapcsolódásukat segíti a közlekedés, kommunikációs technikák (vasút, utak, repülőterek, telefon, TV, nyersanyagok feldolgozása, eszközök, gépek, ipari üzemek, kereskedelem stb.). A tér „mesterséges környezetté” válik, ahol a fizikai objektumok emberi célokat szolgálnak” (Farkas 2003/b, 17). Farkas közel jut a konstruktivista térfelfogáshoz, de megengedi a régebbi szociográfia és geográfia által használt térelképzelések létjogosultságát is. Egyidőben a társadalmi morfológia durkheimi elképzelését is vázolja, és nála a társadalmi ökológia szociális téralkotó faktor. A társadalmi tér nem üres, mert benne található a természet „tárgyai” éppen úgy, mint az emberi tevékenységek által konstruált mesterséges tárgyak is.

Egy másik magyar szerző, Nemes Nagy József a tér szerepét vizsgálja a társadalomkutatásban. „Nincs a társadalom működésének olyan összetevője, amelyben a térbeliség ne volna jelen” (Nemes Nagy 1998, 2). A társadalom nem csak pusztán használója és birtokba vevője a térnek, hanem termelője, alakítója is. Mindenki használja és alakítja a teret aktivitásával. Élete során befut egy „térbeli életpályát”. Tanulmányában különösen fókuszál a regionális térszerepre, de ezt nem a régiók feltételezett autonómiájából vezeti le, hanem inkább etatista szempontból vizsgálja. A modern államban megszervezik a térbeli működést - itt fontosak a regionális kutatások. Ilyen sajátos szféra a regionális politika, a területfejlesztés, a településfejlesztés, a településrendezés, az infrastrukturális rendszerek kiépítése. De a képzőművészetekben, festészetben, szobrászatban a szín, a vonal, a perspektíva és az építészetben a beépítendő tér alkalmassága, a természeti környezettel harmonizálva kiinduló pontja lehet szerinte a regionális vizsgálódásoknak. Az urbanisztika, a területi revitalizáció, a településfejlesztés a társadalomkutatás regionális szempontjait egyre erősebben veszi figyelembe, és a globális uniformizálást régiókhoz kötött diverzitásokkal cseréli fel.

## A test és a tér kapcsolata

A bioszociológia síkján keressük az élőlények térfoglalását, mindenekelőtt az emberét. Természetes, hogy az emberi test teret foglal, amelyet növekedésével kiterjeszt, alakít, öregedésével zsugorít. Ha összeadjuk a földön található hatmilliárd ember testének dimenzióit, és minden egyes embert mint téglalapot képzelünk el (átlagértékben 1,70 méter magasságot, 40 centiméter szélességet és körülbelül 30 centiméter mélységet) és a testekből ezután egy kockát alkotnánk, akkor megdöbbenésünkre ennek a kockának az éle alig haladná meg a másfél kilométert. A kocka nem gigantikus - pusztán fizikailag az emberiség biomasszája (makábris példánkban már nem élő tömege) egy kis város területét fedné egy közepes alpesi hegycsúcs (cca. 1510 méter) magasságáig.

Tér és test a szociológiában elhanyagolt témák. Egyrészt arról spekulálnak a szociológusok, hogy a test és a tér jelentéktelen lesz eltűnik, véget ér - másrészt rámutatnak folyamatosan a test és a tér relevanciájára. Ahol a távolságok már nem játszanak szerepet - gondoljunk a közlekedés hihetetlen felgyorsulására, vagy az elektronikus kommunikációk teret nem ismerő cikkázására - ott a tér és a test eljelentéktelenednek. A sportnál, különösen az olimpiai játékoknál (globális sportesemény) döbbenünk rá, hogy a tétet és az időt (milliméterek és tizedmásodpercek), a testi energia bevetésével megzabolázva, világrekordokat kreálhatnak. A test valaha, amikor egyes társadalmakban, vallásokban a testet alacsonyabb rendűnek gondolták a léleknel mint veszély jelentkezett, ma már maga is a veszélyeztetetthez tartozik - gondoljunk a járványokra, az elhízásra vagy az éhínségekre. A test azonban menedék is, menekülés az anonimitásból az egyediesség és a szociális elismerés irányába: branding, tetoválás, piercing - eltörölhetetlen sajátos jelek, üzenetek, amelyek csak a mi testünkön találhatók.

Markus Schroer (2003, 73-90) kombinálja a test és a tér fogalmát: (a tér mint test, a test mint tér), és vizsgálja a határeltolódásokat a test és tér között. Nyilvánvaló, hogy a tér és a test a látható dolgok rendjéhez tartoznak. A „láthatatlan ember” fikciója, bár megfelel az ember ősi fantáziálásnak, a szépirodalom és a filmművészet díszlettárában találhatók. A teret testmetaforákkal írjuk le (Bangó 2005), testet térmetaforákkal. Primitív társadalmak a világot testük segítségével írják körül - antropomorf módon. A test és a tér között analógiákat állítanak fel. Marcos diktátor a Fülöp-szigeteken egy új provincia határát húzta meg saját fejformájára. Országok (lásd olasz csizma), egyedi városrészek hasonlítanak a testrészekre. De a házak építésénél is mintául szolgál az emberi test, avantgarde építészek fejformájú házakat terveznek. A város és test analógiája mind a mai napig irányadó. Mint a vérerek és az idegek hálózák be a modern várost a bulvárok, sugárutak: a park a város „tüdeje”, a piac a város gyomra. A test olyan tér, amelyet bezár a bőr védőbástyaként, oda behatolni csak erőszakkal lehet. A bőr a legnagyobb orgánunk, és csak az utóbbi években sikerült a bőr laboratóriumi tenyésztése és transzplantálása a leégett, elpusztult bőr helyére. Az emberi test anatómiai felosztása, feltérképezése nem véletlenül a nagy felfedezések korában történt. Az orvostudomány egyik feladata: a kárt okozó testrészeket eltávolítani és a hiányzókat a testhez adni (protézisek és testrész átültetések). Norbert Elias szerint a civilizáció története a test számára elkészített, berendezett térségek története. A politikai szociológia megállapítja a tér és a test esetében a határeltolódásokat, mert mindkettőt „tartályként” magyarázza, ahol a politikai tér, a jelenlegi nemzetállamok foglalnak helyet. Ma azt mondhatjuk, hogy a határeltolódások „space of flow” egyúttal „body of flow”-t is jelentenek. A globális világunkban elvben határtalanságot állapítunk meg - de talán most a posztglobálisban új, regionális határok meghúzása fog bekövetkezni. „A társadalmi kibontakozások minden elvontsága mellett is, minden látszólagos tér és test nélkül funkcionáló, világszerte működő cserefolyamatok mellett is az



emberek a térhez és testhez kötöttek maradnak. Már csak ezért is mindkét kategória a szociológia figyelmének központjába tartozik” (Schroer 2003, 88).

Gerhard Roth (2003, 35-52) a pszichológia és a neurobiológia szemszögéből közelíti meg a test és a tér problematikáját. Mint neves agykutató az én, a test és a tér egy általi konstrukcióját és az érzékelés- vagy élményvilágunk konstrukcióját teszi meg témának. Érzékszerveink meghatározzák testünk világát: látásvilág, hallásvilág, tapintásvilág, ízelelésvilág, szaglásvilág. „Testemnek van egy pontos helye a világban. Helyet birtokolni azt jelenti, hogy a világ „anyagi” dolgaiban résztvenni” (Roth 2003, 37). Mindezek a normális észleléshez tartoznak, ha nem megfelelően működnek, akkor testi fogyatékoságról beszélünk, ha a külső „anyagi” világot megtévesztő módon reprezentálják, akkor patológus testészlelés esete forog fenn. Ilyen például a fantomfájdalom, az ataxia, az érzékszervek diszfunkciója, mint az optokinetikus nisztagmus és akarattól független szemtremor. A térészlelés furcsaságait érdemes megjegyezni. A kis és a nagy látása pszichológiai tesztekben vizuális észlelési anomáliákat mutatnak ki. A háromdimenziós, színes képeknél szemünket szoktatni kell a mélységi látásra. Nyolc méter horizontálisan másként észlelünk mint vertikálisan. A mellettünk lévő sínen álló vonat mozogni látszik, ha vonatunk elindul. A mozgó vonatok példája az einsteini speciális relativitás egyik közismert példázata. Roth mint a konstruktivizmus elkötelezettje állítja, hogy arra a kérdésre, hogy hogyan konstruálja az agy a teret csak az lehet a válasz, hogy a világ (a tér) a fejben születik meg. Az egyik legfontosabb észlelés vizuális rendszerteljesítménye a térbeli látásvilág konstrukciója. Mozgási apparátusnál és a mozgásirányításnál is konstrukcióról van szó. Az agy szó szerint „kiszámítja” a mozgást. Ez különben Heinz von Foerster (1984) véleménye is a nem differenciált kódolás elve alapján. A külső fizikai világban csak molekulák gyorsuló mozgása van - az agyunkban születik meg a hőség érzete. Világunk stabilitása egy nagyon komplikált számítási folyamat eredménye. „Gondoljuk csak meg, hogy az az érzés, van itt egy test, amelyben én vagyok, és ezért az az én testem az agyam konstrukciója, amin születésemtől fogva lassan dolgoznom kell” (Roth 2003, 49). Az én térbeli átélés-világom rész-világokból áll össze: látó, halló, tapintó és nehézségi világból. Ezek egymástól függetlenül keletkeznek - de vonatkoznak egymásra. Érezzük a fejünket, az érzékszerveinket (különösen, ha fájnak), de nem az agyunkat. Az agy testünk megfigyelésének vakfoltja. A világ, amelyben élünk, az agy által konstruált. Az „én” is egy konstruktum - öntudatom konstruktuma.

### **Városshociológia és térmeghatározás**

Ulf Matthiesen (2003, 251-275) szerint világszerte megfigyelhetjük a városshociológiában a területfel- illetve elhasználatát: a város olvashatósága illetve olvashatatlansága a probléma. A cél a restrukturáció vagyis városaink és régióink olvashatóságának helyreállítása, ezért javasolja, hogy vegyük figyelembe a térfejlődés általa megállapított nyolc dimenzióját, hogy ezáltal a városi tér leírásának és magyarázatának pontosabb keretet adjunk.

1. A globális élettér. Megszabadulván az óeurópai dualizmusoktól (szubjekt/objektum, természet/kultúra, kultúra/struktúra, rendszer/életvilág vagy város/vidék) bejelentkezik egy struktúrális evolúciós perspektíva, szocialitás, gazdaság és természet lesznek tematizálva. A térbeli kijelölések, a térképezés egészen a műbolygók fantasztikus felvételeiig „kék planétánkról”, ahol színesen, részletesen látjuk a megvárosok eloszlását, megjelenítik ezt az evolúciót.

2. A test-terek. Mint láttuk az emberi test megalapozó szerepet játszik a szociális terek és szociális kapcsolatok felépítésében különösen a városban. Téma a test a sportszociológiában, a divatban, az outfitben, a body-buildingben, a techno-, a tánc- és a testkultúrában. Test-terek egy központi, nem redukálható térdimenziót képeznek.

3. A szimbolikus terek. Érzékelési nem „materiális” terek - ide tartoznak főleg a nyelv és a tudás terei. Már Teilhard de Chardin (1969) említi a nooszférát, mint a bioszférára épülő tudás terét. A fizikai terek mindig szimbolikusan vannak feltöltve, átalakítva és beiktatva. A nyelv a kommunikáció szimbolikus tere. A nyelvterületek általában kulturális határok meghúzását is szolgálják. Léteznek quasi-nyelvek is a chat-roomban: handy jelek SMS-ekben, emotikonok stb.

4. A társadalmi terek a miliő terei. A városi térfejlődési dinamikáknál megfigyelhető a gazdaság tudásra alapozott új primátusa. Az életvilági terekben globalizációs és lokalizációs folyamatok hibridizációja történik.

5. A kultúrvidékekről vagy kultúrterekről akkor beszélhetünk, ha a természet azon tereit kultúrvidéknek olvassuk, amelyet az emberi kreatív technika alakított ki. A természetparkot és a kertemlékművet a városi kultúrtereket gondozó és megőrző munkákkal fejlesztjük. Sajnos a szabad terek és kultúrvidékek egyre inkább szűkös javakká lesznek a városban.

6. Beépített tér - terek a települési struktúrákban. A „beépített térnek” egyedülálló térdimenziója van. Ipari- és kultúrromok pervertálják ezt a dimenziót. Különösen a volt szocialista országokban találunk haldokló városokat. Az egyszer beépült területeket, funkciójuk elvesztése után (ipartelepülés, panelvárosok) lerombolhatjuk, de a rombolás nyomainak nyomait nem tudjuk eltüntetni, mert az egyszer beépített tér dimenziója leredukálhatatlan - ha szemeink elől eltűntek is, legkésőbb az archeológia újra felfedezi azokat.

7. A dolgok tere - a „második természet” terei. A társadalomelmélet dologi dimenziója: technikailag-tudományosan produkált dologvilágok, tér-dolog-hálózatok. Létezik tudományosan, technológiailag előállított második természet és különösen a városi térben lehet még beszélni az „elektronikus térről” is. Luhmann rendszerelméletében ezek az allopoietikus rendszerek. Sieverts (1998) megkülönböztet négy természet-teret. 1. Az eredeti természetes vidék maradványait, 2. a régi mezőgazdaságot, 3. a kertészetileg alakított téregységeket és a 4. specifikus városi-ipari természetet.

8. A „governance-” és a tervezési terek. Itt az aktorok hálózata cselekvésorientált és döntésorientált, illetve cselekvő- és irányító-dimenzió forog fenn, együttesen a tartóssággal és a civil társadalmi empowermenttel. A térolvasásnak ma egy új fajtája létezik. Nem csak egzegézis-analitikák, vagy leírások, utóelbeszélések, hanem új tér-szövegeket is írunk, produkálunk és terjesztünk. Létezik egy társadalomtudományos tér-hermeneutika, amely a városi és regionális terek olvashatóságának megjavításához járulnak hozzá.

Bárhol találkozunk a „perem” fogalommal (városperem), az mindig valami bizonytalan: hol kezdődik a perem és hol van még belterület. A városkutatóknak a városperem fontos ismereteket közöl magáról a városról. A városperemeknek nincs külön elmélete, hozzátartozik a városi dinamikához. A Chicago-tanulmány példa erre. A perem a város központi elveit tükrözi vissza (lásd később). A város a peremén szabadul meg a pillanatnyilag nem felhasználható elemektől (dolgok, funkciók, emberek = szeméttelép, börtön). Megkönnyítés, de lehet újrafelhasználás is. A perem a város legsebezhetőbb része. Valaminek a széle mindig valaminek a határa is. Városhatárnál nem egy élesen meghúzott vonalat kell elképzelni, hanem inkább szegélyt vagy szalagot. „A topográfiaileg látható szociális határ inkább kivételt képez” (Ipsen 2003, 206). A Westend-bevásárlóközpont Budapesten, a nyugati pályaudvar metróállomásának aluljárójában található zsibvásárhoz kapcsolva, példa a fönti megállapításra. A

két teret - zsibvásár és bevásárlóközpont - üvegfal választja el egymástól és az őrzőszolgálat gondoskodik az ajtónál a kirekesztésről és a befogadásról. Különbséget teszünk peremek és határok között: 1. A határok szimbolikusan vagy materiálisan mindig egyértelműek - szegélyek, szélek, peremek többértelműek maradnak. 2. Határok szociális térbeli egységeket választanak el - szélek, peremek összekötik az egységeket -, ezek szimultán terek. 3. Határok inkább vonalak - peremeknek, széleknek kiterjedésük van, szalagokhoz hasonlítanak. 4. Határok magas fokon szabályozottak - szélek, peremek kevésbé, ezek a transzformáció terei. Mint évgyűrűk veszik sokszor körül a várost, így megsegítik a város olvashatóságát. Úgy tűnik, hogy a peremek az innováció számára alkalmasabbak, mint a városok központjai és a régebbi öregebb lakó- és iparterületek. A vasút belső városperemeket teremtett. Ma már a nagyvárosok pályaudvarai (Párizs, Budapest, London) a városközpontban vannak. A pályaudvarok a modernizáció kiindulópontjai voltak (Keleti és Nyugati pályaudvar Budapesten). Ma városköri autósstrádák vették át a vasút szerepét - ezek mellé épülnek a bevásárlóközpontok. Itt találhatók sokszor a technikai és elektronikus innováció melegágyai is egy eléggé rendezetlen környezetben, de úgy tűnik, az anarchia jót tesz az innovációnak. A városköri zöldövezetben kirajzik a városközponti lakosság (Budai-hegyek, Kispest, Zugló, Pesterzsébet, Újpalota). A szomszédság áttekinthetősége a nagyváros beláthatatlanságával szemben, a telepések új életstílusával párosulva növeli az életminőséget. De meg kell vizsgálni a negatív oldalt is. A nagyváros peremén a nyomortelepek, favellák a szociális egzisztenciavesztést mutatják be. A harmadik világ nagyvárosainak példáján látjuk, hogy a favellán belül is van differenciálódás. Az önirányítás gondolata a peremeken határozottabb. Illegálisan felépített házak (Johannesburg, Cape Town, Rio, Isztambul) később öntervezett és önfelépített városrészekké alakulnak. A török nyelvben erre a „gecekonus” kifejezést használják - magyarul az egy éjszaka felépített házat jelenti. Illegális házak lakói és szomszédsági egyesületek választanak egy „polgármestert”. Az önmagát szabályozó városfejlődést figyelembe kell venni. Európában Athén példája bizonyítja, hogy a város a peremen át növekszik, az elő- és peremvárosok a szuburbanizáció jelenségei, amelyeknek messze mutató európai hagyományai vannak. Legelőször az iparosodás idejében minden szempontból növekedés állt elő. Ezután a lakosság és a munkahelyek áthelyeződése történt a városból a peremvidékre. Két települési struktúrát ismertünk régen: várost és vidéket. A mai társadalmakban ez az egyszerű kettős felosztás megkérdőjelezhető. Új fogalmakkal kell megismerkednünk: városkörnyék (nem város, nem vidék), városrégió, városmag. A rendelkezésre álló beépített terület sűrűsége, infrastruktúrái mondhatják csak velünk, hogy inkább városi vagy inkább vidéki térről van szó. Találó a konurbanizáció szakkifejezés a nemcsak bevásárlóközpontok, hanem élményparkok, szabadidőközpontok, multiplex-mozik, új cégek (Münchenben a Microsoft-City) köré épülő lakótelepek jellemzésére. Az USA-ban „edge cities” (szegélyvárosok) az öreg városon kívül találhatók, városperem központokkal, illetve városon kívüli központokkal. Más fogalmak: városvidék, közbülső város (alvó város). Nincs központjuk sem perifériájuk csak - növekedési folyosójuk. Ilyennek mondható Németországban Stuttgart vagy Wuppertal. A város ma mindenhol van - eltűnik a központ/periféria különböztetés és a határ hiányzik.

### A régió és a tér

A régiók vizsgálatánál a rendszerelméleti és konstruktivista látásmód az egész problematikát a világtársadalom aurájába ágyazza be. Kuhm véleménye szerint a régiók nem a világtársadalom működő egységei, hanem különleges társadalmi struktúrák, tehát nem lehet itt egyszerűen a topográfiai látásmóddal dolgozni. „A régiók osztályozásukat a tudósok megkülönböztetésének köszönhetik, tehát egy kívülről operáló megfigyelő konstruktumai” (Kuhm 2003, 187). Véleményünk szerint a régiók a kollektív tudatban etnológiailag és történelmileg

lehorgonyozottak, és nem csak a külső megfigyelő megkülönböztető leírásának eredményei. Feltételezésünk szerint a posztmodern korszakban egyre inkább a globalizált városrégiók létezése tűnik bizonyítottnak. Kuhm szerint egy megfigyelő mindenkor produktuma a régió és a társadalom rendképződésének belső formája, ahol a szociális és a dologi különbözőségek a kommunikáció világot átívelő hálózatában beépülnek, és térre vonatkozva stabilizálódnak. A központ és a periféria megkülönböztetésre felépülő társadalmi rend lehetőségét nem lehet tagadni - de a régió esetében csak egy funkció nélküli kommunikációról lehet szó. A regionalizálás a kondicionálások labilis kondicionálása, vagyis a reflexív mechanizmus egy formája, ahol a régió és a terület nem egyenlők. A régióknál egy másodlagos struktúráképződés történik. A kondicionálások segítik a nem megoldott komplexitások problémáit és ezért a rendszerképződés szokásos követelményei közé tartoznak. A világtársadalom nem zárja ki a struktúráképződés szekunder formáit. A részrendszerek függetlensége csak növekvő egymástól való függőségük fokozásával növekedhet. A régiók a kommunikáció ön-egyszerűsítései.

Megállapítható, hogy a világtársadalom komplexitása a regionalizáció által hatalmasan növekedni fog. A megfigyelő egy térbeli sematizmust használ, hogy „valamit” mint régiót azonosítson. A régiók primer részrendszerük autopoieizisének strukturális egységei, ilyenképpen beszélhetünk - Kuhm szerint - a régiókról, mint a funkciórendszerek strukturális kapcsáról.

A territorialitás egy elmaradhatatlan rendforma. A régió azonban parazita: nem lehet létezését önmagában érzékelni, csak a gazdaszervezetből kimutatni. A parazita kifejezés az orvostudományban és kibernetikában fordul elő; a paraziták úgy nevezett háttérzajokat produkálnak. Michel Serres (1981) szerint nem létezik rendszer parazita nélkül. Ilyen értelmezésben a régiók a világtársadalom szintjén háttérstruktúrák. Más kérdés az, hogy a további fejlődés folyamatában a régiók elveszítik majd a parazita jellegüket és a helyzet megfordul: a világtársadalom lesz a régió parazitája. Jelenleg a régió nem meghatározható társadalmi komplexitásokat rendez el és ezáltal még több komplexitást hoz be a társadalmi kommunikációba. A tér sémája mint megkülönböztetési kritérium nem épít fel a funkciórendszerek működéséhez kapcsolatokat.

A luhmanni rendszerelméleti szociológiában a szociális rendszereknél a térfogalom nem játszik jelentős szerepet, mert a territorialitás elve nem húz határt a funkciós rendszerekre alakult modern társadalomnál. Luhmann szerint a „társadalmi határ” nincs ráutalva az időre és a térre. Szerinte megállapítható „a tér jelentőségének csökkenése a funkciós rendszerek kommunikációinál” (Luhmann 1995, Bd. 6. 250). Stichweh az idő és a tér szociális konstrukciója helyett inkább ezek szociális ellenőrzéséről beszél. A térszociológia feladata a tér és az idő - az einsteini téridő elvet követve - szociális ellenőrzése (kontrollja) mint társadalmi megfigyelést kísérő megkülönböztetés a közel és a távol, a jelen és a múlt vizsgálata szempontjából. Az idő és a tér összehasonlításából a tér ellenőrzése szempontjából fontos kísérő fogalmakkal dolgozhatunk. A kívül és belül, a természetes és mesterséges határok, utak. A tér helyek, helyzetek, tárgyak, állapotok konglomerátuma, amelyeket a nyitottság vagy a zártság, az üresség vagy a teliség, a körülhatároltság vagy a határtalanság jellemezhetnek. A szociokulturális evolúció kialakította a tér ellenőrzésének stratégiáit. A természeti tér-adottságot átcsereljük mesterségesre (mesterséges víziutak). A fizikális teret szociális térrel fedjük le. Például a fizikális térben a távolságot rávetítjük a szociális distanciákra és korrelációkat fedezünk fel (külváros-belváros, központ-periféria). A szociális háló gondolata leírja a téralkotás mechanizmusát. Egy aktuális térelőellenőrzési stratégia a modern világban a ténylegesen meglévő tér és a megkerülhetetlen térbeli rend „láthatatlanná” tétele. Példa a mobiltelefon, az internet, ahol az infrastruktúrát, a „hardware” komponenseket nem vesszük észre. A gazdaságban a modern piac a klasszikus helyhez kötöttséget feloldja, a térrendet funkciós renddel helyettesíti. Gondoljunk az Ebay, a teleshopping helytől tértől történő elkülönülésére. Végül Stichweh megemlíti a tér „megszelídítését” (Domestikation), háziassá tételét. A logisztika, a

„just-in-time” termelés, a csere és a kommunikáció delokalizációját, tértelenítését jelentik. Ennek ellenére az elérhetőség szempontjából a cím, (házszám, név, igazolványszám) mint külső térrendi váz és keret megmarad. Lehet-e a tér megsemmisítéséről beszélni? Stichweh szerint nem a megsemmisítésen van a hangsúly, hanem a semlegesítésen (elkendőzésen), láthatatlanná tételén. A szociális térbeliség új formáival kell megbarátkoznunk. A tér nem titokzatos és ellenőrizhetetlen, hanem a társadalom tere, amelyet az egyre jobban tud ellenőrizni (Stichweh 1998, 101).

### **Rendszerelméleti térszociológia**

„A filozófia és a matematika mellett a rendszerelmélet az a tudományág, amelyben a tér fogalma igen általánosan van jelen. A rendszer fogalmának három alapvető komponense, az elem, a struktúra és a funkció, amelyek közül a struktúra - a rendszerelemek elrendeződése - az, amely a térbeliséghez a legközvetlenebbül kapcsolódik” (Nemes-Nagy 1998, 2). Nemes Nagy nem ír a környezetről és az autopoiezisről, mint a modern rendszerelmélet két legfontosabb terminusáról, holott ezek is alkotóelemei a térbeliségnek. Az autopoiezisz a tér szociális konstrukciójának, elmeinek saját (és nem idegen vagyis allopoietikus) elemeiből felépülő kommunikáció-folyamata, a környezet pedig minden rendszernek, így a szociális tér rendszerének is elengedhetetlen feltétele.

Egy éles kritikai megjegyzést olvashatunk Gephartnál, aki elveti a rendszerelmélet absztrakt szociális térfogalmát. „Társadalom, szociális cselekvés és szociális élet térben történnek és nem a rendszerelmélet légüres terében - egy térben, amely nem csak fizikálisan értelmezhető, hanem társadalmi elképzelés, kollektív elképzelés által felfogott és alakított lesz” (Gephart 2004, 144). Szerinte a szociális tér tehát társadalmi, kollektív elképzelés és nem a kommunikáció függvénye. Különbséget kell tennünk szerintem „elképzelés” és „konstrukció” között - az első lehet egy terv - a második viszont realizáció, kivitelezés. A kommunikáció által létrehozott társadalmi térben ugyanis reális cselekvések történnek.

A teret szociálisan konstruáljuk, ez egy közhely és nem visz minket tovább. A dilemmánk ugyanis marad. A modernben a helyhez kötöttség nem játszik szerepet (atopia), de egyidőben megállapítható a térbeli vonatkozások jelentősen növekedése. A politikában végső fokon a hatalmi kérdések mindig tér-kérdések is. Milyen területen, meddig terjed ki a hatalom? „A csökkenő térrelevancia és ugyanakkor a tér szelektív felértékelése egyidőben lépnek fel. A tértémára ebből az következik, hogy a toposz és atoposz egyidejű, és a helyhez kötöttség illetve a helyhez-kötetlenség egyidőben fokozódhatnak” (Drepper 2003, 104).

A térfogalom a rendszerelmélet vakfoltja. A tér gyanús a rendszerelméletben - Luhmann nem térbarát, a tér nem tartozik kedvenc témái közé, számára nem elméleti fogalom. Ennek ellenére vannak térimplikációk elkerülhetetlenül nála is. A rendszer és környezete tárgyalásakor elkerülhetetlenül felmerül a kívül-belül, a nyitott és zárt, a jelzett oldal (marked space) és a zárt oldal fogalmai. Ismertetői közül sokan jogosan teszik fel a kérdést (Stichweh 1998, Esposito 2002, Bangó 2005/c, Kuhm 2003), miért nem lehetséges egy negyedik dimenzió a dologi, időbeli és szociális dimenziók mellett. Luhmann válasza, hogy a dologi dimenzióban a tér már benne foglaltatik, legföljebb csak a fizikális térre vonatkozhat, de nem szociálisra. Szerinte tér és idő csak a tárgyak mérésére és kiszámítására szolgáló médiumok. „A dologi, időbeli és szociális dimenziók levezetése és a térdimenzió visszautasítása nincs nála alapvetően elmagyarázva” (Ziemann 2003, 106). A térben a helyeket tárgyak foglalják el - hiányzik a „szociális tárgy” (social goods, faits sociaux chez Durkheim). „A tér helyekkel, pozíciókkal

és tárgyakkal kijelölt létezőség, amely tárgyak ezeken a helyeken tartózkodnak vagy azt elhagyják” (Ziemann 2003, 107).

A rendszerelmélet kapcsolata a térrel ambivalens és ellentmondó, jóllehet léteznek térbeli konnotációk. A szociális és pszichikai rendszerek határai értelmi határok és nem térhatárok. Luhmann-nál a tér infrastrukturális alap és egy speciális médium. A „Szociális rendszerek elmélete” makrológiailag a világtársadalom, mezológiailag a szervezetelmélet és mikrológiailag az interakciós elmélet. A kommunikatív események történéseinek helye általában elhanyagolt.

Csak az első szociális alaprendszerénél, interakciónál van egyértelműen kimutatható térbeli vonatkozás. Egyrészt a testhez-kötöttség, másrészt a jelenlét és távollét relevánsak a kommunikációnál. Esposito az olasz „presente” etimológiájában felfedezi a hely (itt) és az idő (most) faktumait ebben a kifejezésben. „A tér minden technikai haladás ellenére megtartja jelentőségét mint az interakció szubsztrátuma” (Luhmann 1997/b, Bd. 2. 60). A tér fogalmának tulajdonképpen alapfogalmi státuszt kellene adni a rendszerelméleti szociológiában - ez a szociológiai térfogalom azonban nem a térkonstrukció eredményét, hanem inkább annak létrejöttét kellene, hogy megragadja. Az interakció-elmélet témája a jelenlét és az arra irányuló figyelem. A látással, hallással, érintéssel tértudat keletkezik. Minden interakció-rendszer konstruál egy perceptív orientáltságú teret. A mutatószavaink demonstrálják ezt a folyamatot: elől, hátul, fenn, lent, jobbra balra, északra délre stb. A térnek kialakul saját értéke: használói tér, a térhelyek sorában elfoglalt pozíció. A spacing mozgásban lévő javaknál vagy embereknel jelzi mind a helyezés pillanatát, mindpedig a mozgást a következő újrahelyezésig. Kiváló példa erre a futballjáték, ahol pl. a kapus helye a kapu előtti öt méteres terület, de ezen túl is mozoghat feltételezve, hogy a mozgás befejeztével visszatér a játékszabályok értelmében számára kijelölt területre.

A tér konstruálása a család- és nevelési rendszerben megy végbe, ahol az interakció a legkövetkezetesebb történik. A családi otthon a család helye, nem a nyilvánosság, az utca vagy a munkahely. „A mi cégünk egy nagy család” - jelentik ki paternalista cégtulajdonok ünnepélyes alkalommal -, de a családi élet nem a vállalatnál folyik le, hanem a bezárt, négy fal közötti intimitásban. A család nagysága befolyásolja a családi tér nagyságát is. Az iskola osztályaiban kölcsönös a tanulók észlelése: először pusztán térszempontról - jelenlét vagy távollét - veszik észre egymást. A tanítási interakciókban a témák specifikálódnak, az osztályteremben avagy a szeminárium helységében zárt nem nyilvános helyen oktatási kommunikáció folyik le egy meghatározott térbeli struktúrában. Ezen a helyen születik meg egy tanulási atmoszféra. „A tér az interakcióban észlelésre alapozódik és kommunikatívan lesz konstruálva, így saját emergens logikája a résztvevőkre is kiárad” (Ziemann 2003, 180).

Az interakciót követő luhmanni második szociális alaprendszer a szervezet rendszere. A szervezetek látható hierarchiával, címmel rendelkeznek, renddel és helymeghatározással. A vállalkozások, hivatalok felépítése, vezetői „mélysége és szélessége” hierarchia által megszabott. A vertikális és horizontális munkamegosztás, alá és fölérendelés - mindezek térre vonatkozó fogalmak és megkülönböztetések. Hierarchiának nevezzük azokat a tartós megoldásokat, amelyek a rangkérdéseket irányítják szociális helyzetben. A modern plurális és demokratikus társadalom követelménye az úgy nevezett „lapos hierarchia”, amelyet a menedzsment intézménye kezel. A „corporate identity” filozófiája az önleírás és önszimbolizálás, a más szervezetektől történő elhatárolódás és egy bizonyos fajta kollektív öntudat hangoztatása. A szervezet tagjainak habitusa meg kell, hogy feleljen azokra a kérdésekre: Kik vagyunk, hol vagyunk? A szervezetek önleíró szövege az, ami a testnél a tudat. A szervezetek épületei, logóik, stb. identitás-szimbólumok és ezáltal önleírási referenciák.

A harmadik szociális alaprendszer a társadalom - Luhmann szerint a világtársadalom. Itt a teret csak globálisan és diffúzan lehet érzékelni. A világtársadalom mint szociális alaprendszer a lehető legnagyobb kommunikációs elérhetőséget tartja eszközének. Itt tehát a lehető legnagyobb szociális tér esete forog fenn. Önmagában be- és átláthatatlan, a milliárdnyi kommunikáció sűrű szövete áttekinthetetlen. Szerintem csak regionalizált világtársadalom tudja majd a szociális tér problémáját megoldani. Ehhez a megoldáshoz még nagyon távol vagyunk, de a történelemből már ismerünk szociális térkonstrukciókat, amelyek arra voltak hivatva, hogy az ismert társadalmak közötti távolságokat „civilizálják” (Koenen 2003, 155). Az ősember csak köztes tereket ismert, idegen, veszélyekkel teli vidékeket, melyek civilizálása a „horror vacui” értelmében nagyon kockázatos volt. Aztán kialakult a néptörzsek, országok között a senkiföldje. Ezeket azonban nem lehetett mint igazi teret definiálni, mert csak távolságot, kommunikálhatatlanságot jelentettek.

A görög városállamok nyilvános tereket alkottak (agora) és a szomszédos városállamhoz az út a „nem-téren” keresztül vezetett, ahol az idegenek a földműves szolgák, a „nempolgárok” laktak. A tizenkilencedik századig kialakuló nemzetállamok már lecsökkentették a senki földjét határvonalra, illetve a kolonizációval és a hódító háborúkkal újabb területekkel gyarapodtak, ahol megpróbálták az anyaországban már működő szociális-kommunikatív térstruktúrákat elültetni. A gyarmati népek civilizálása, a gyarmatosító hatalom nyelvének átvétele próbálta a távolságokat csökkenteni, de e tekintetben is ambivalens helyzet állt elő: a távolság egyrészt elválaszt, másrészt összeköt, egyrészt közvetít, másrészt elidegenít. A kolonializmus megszűntével fokozatosan kialakul egy többpólusú, multikulturális világtársadalom, a technika fejlődésével megszületik a globális és univerzális kommunikáció - ugyanakkor elkezdődik a „civilizációk harca” (Huntington 2002). Huntington borúlátó jóslata még nem igazolt és elkerülhető, ha a technikai, gazdasági globalizációval egyidőben fejlődik a szociális és kulturális regionalizáció. A rendszerelméleti szociológia a civilizációk harca helyett a regionális „szociális terek” konfliktusait, ütközéseit tartja lehetségesnek, és nem posztulál egy konfliktusok nélküli világtársadalmat. Könyvének utolsó oldalain maga Huntington is kijelenti: „A multikulturális világba vezető konstruktív út abban áll, hogy lemondjunk az univerzalizmusról, elfogadjuk a másságokat és keressük azt, ami közös” (Huntington 2002, 526).

## **18. Az etnokulturális identitástól a regionális identitásig: a belgiumi német közösség fejlődése**

A belgiumi német közösség témájának tárgyalásakor több, gyakran pontatlanul alkalmazott, illetve kevésbé ismert és használatos fogalmat kell meghatározni, a téma megértése érdekében. Szükségszerű, hogy a kisebbség, a közösség, a nyelvterület, az autonómia és a föderalizmus fogalmait is tárgyaljuk. Elöljáróban megpróbáljuk kissé részletesebben körülírni a címben említett etnokulturális identitást. Az etno szócska a népi, genetikai leszármazási azonosság kérdését veti fel, vagyis azt, hogy külső, fizikai jelekből - tehát vizuálisan is - megállapítható-e egy bizonyos emberi nagycsoport hova-, illetve egymáshoz tartozása, illetve más csoportoktól való különbözősége. Ez az európai népeknél az évezredek folyamán bekövetkezett keveredés következtében nehezen, vagy alig határozható meg. Ha azonban ezt a gyengén identifikálható másságot-azonosságot kulturális jelekkel vetjük össze - melyek között a legfontosabb a nyelv -, akkor beszélhetünk olyan identitásról, amely egy bizonyos területen élő lakosság jellegzetessége lehet. Ha a fenti kulturális jelekhez egy történelmi és gazdasági összetartozás kollektív érzése is hozzájárul, akkor nyílik út a regionális fejlődés felé.

### **Az identitás meghatározásai**

Mindenekelőtt különbséget kell tennünk személyes, individuális identitás és kollektív, illetve csoportidentitás között. Az első esetben inkább a pszichológus hivatott véleményt mondani. Nagyon érdekes például a Krappmann-féle (Krappmann 1982) személyes „balancierende Identität”, amelyet két pólus között ide-oda hintázó, ingázó azonosságként írhatnánk le. Bizonyos történelmi helyzetekben ezt a csoportidentitásnál is megfigyelhetjük. Gondoljunk csak a Kádár-rendszer „második társadalmára”, vagy esetünkben a belgiumi németiség önazonosságának meghatározására: németbelga vagy belganémet. Különbséget kell tenni azonban az „ingázó” (balanszírozó) és a kettős identitás között. Az ingázó identitás úgy írható le a legjobban, hogy a személy alkalmanként váltja, a helyzettől függően, önazonosságát. Ezzel szemben a kettős identitás esetében a személy a helyzettől és az alkalomtól függetlenül kitart tudatosan vállalt kettőssége mellett. A kettős identitás klasszikus etnikai-állami kettős kötődési formája lazulóban van. „Az állammal mint szülőhazával, szülőfölddel ismét folyamatosan egyre kevesebben azonosulnak, helyette a szűkebb pátria, régió, település jelenti a szülőföldet, a hazát” (Benyák (szerk.), 2004, 38). Az egyén vagy csoport kialakíthat több lehetséges stratégiát, amelyek mindegyike más-más összetételű identitást eredményez. Ezeknek a stratégiáknak biográfiai változatai is lehetségesek, sőt sok esetben felválthatják egymást. Az asszimiláció az eredeti kulturális jegyek elvesztését jelenti, kettős identitás esetén pedig „az egyén vagy csoport az eredeti kultúráját megtartva átveszi a befogadó társadalom kultúráját is, egyenlő mértékben vannak jelen identitásában többségi és kisebbségi elemek, a kettő egymást harmonikusan kiegészíti” (Tóth, 2004, 60). A disszociatív stratégia a kisebbségi elemek dominanciájára jellemző. A marginális stratégia az egyensúlyozó identitás ellentéte - itt az önmeghatározás áttevődik más, relevánsnak gondolt kategóriákra, pl. a foglalkozásra. Beszélhetünk még a lényegében negatív identitásstratégiáról, ahol az egyén vagy a csoport nem tud dönteni, időleges vagy tartós identitásválságba kerül. Említendő a rejtett identitás - bizonyos szituációkban az egyén meggyőződése szerinti identitását nem fedi fel környezete számára, és beszélhetünk még az újra felfedezett identitásról, amikor az etnikai



tradíciók újraélesztését tudatosan vállalják, arra büszkék, viselkedésüket és kommunikációjukat ez a tény határozza meg.

Az a tapasztalatunk, hogy sajátos egység vagyunk és ugyanaz maradunk is - függetlenül a belső pszichikai és a külső környezeti változásoktól: ez adja az identitást. A gyermek első tapasztalása az én felfedezése, az, hogy ő egy individuum saját mozgással, gondolatokkal. Erikson (1984) főleg a nemi azonosság kérdését vizsgálja, hogyan alakul ki a kisgyermek biszexuális individualizációjából a nemi ön-kép először a hasonló nemű szülővel való azonosításból, majd a pubertás folyamán a hasonló nemű és hasonló korú társakkal való kapcsolatban. A csoportidentitás tehát felépül az egyéni identitás kifejlődésére. Az én-identitás pszichoanalitikai-személyiségelméleti fogalom, és jelzi a szerepviselkedés és az egyéni tapasztalaton alapuló identitás közötti kiegyensúlyozást. Vagyis azt a tényt, hogy az egyéni sajátság megtartásával valaki a társadalmi kommunikációban és interakcióban résztvesz. A társadalomtól elvárt szerepekkel azonosul, de ugyanakkor ezekkel szemben kritikus és autonóm álláspontot képvisel (De Levita, 1971). A negatív identitás, az identitás elvesztés és az identitásdiffúzió a fenti fogalom patológus variációi. A szociológia identitás alatt a biográfiai állandósulás, folyamatosság (illetve diszkontinuitás, változás) és az ökológiai konzisztencia szubjektív feldolgozását érti az önmagunk számára elgondolt elvárásokra vonatkozóan és a társadalmi elvárásokkal szemben.

Röviden említsük meg a csoportidentitást, másképpen a kollektív identitást. Ez egy nagycsoport (nép, etnikum) kollektív önmegfigyelése, amelyben a csoport múltja és jövője, célja és a cél elérésére vonatkozó eszközei és ezek viszonya egy meghatározott területtel (haza) azonosul. A csoportidentitás a nevelésen keresztül mintegy behatol a személyes identitásba és erre rányomja bélyegét.

Az etnikai háttér vizsgálatánál megjegyezhetjük, hogy az etnicitás fogalma legalább olyan nehezen ragadható meg mint a kultúráé. Ezért olyan fontos az etnokulturális kifejezés vázlatos körülírása - nem is biztos, hogy ez sikerül - és semmi esetben sem lezárt, hanem inkább a mozaikszerű diverzitásokat figyelembe véve járulhat hozzá az egység sokféleségének leírásához. Az etnicitás korántsem kulturális vonások halmaza, mely meghatározza a kultúra tagjainak viselkedését, hanem egy szociális szerep, melyet az egyén saját reflektált vagy reflektálatlan döntése alapján játszhat bizonyos szituációkban. „Az etnicitás eszköz, melyet az ember praktikus célok megvalósíthatósága érdekében felhasználhat, például elhatárolódhat egyes csoportoktól és azonosíthatja magát másokkal” (Moerman 1993, 93). Moerman e meghatározásában nyilvánvalóan bejátszik a racionális döntés (rational choice) felfogása. Az interkulturális megértéssel vagy félreértéssel foglalkozó kutatók többsége nem választja el a kultúra és az etnicitás fogalmát, és ez utóbbi fogalmat hagyományos értelemben használja, vagyis olyan jelenségnek tekinti, melynek léte az etnikumot alkotó emberekből és szociális viselkedésüktől független, mintegy felettük áll. „Az etnicitás alkotóelemei ebben az értelemben egy terület, egy történelem, egy nyelv, egy kultúra” (Boromissza 2003, 77).

Tanulmányunkban elsősorban az identitás változatairól szeretnénk beszélni a szociológus szemszögéből, majd az elmondottakat egy gyakorlati európai példával megvilágítani. Alapítéletünk az, hogy az etnokulturális (kollektív) identitás alapozhatja meg egy népesség autonómiára és regionalitásra való törekvéseit. Az önálló régiók irányában történő fejlődés az Európai Unió társadalompolitikai célkitűzései közé tartozik. Ezzel a politikával az európai identitáskriziseket, melyek sok esetben komoly konfliktusokat okozhatnak (például Korzika és a baszkok esetében), eredményesen lehet kezelni. Az önálló, nemzeti struktúrákat figyelembe nem vevő, elhanyagoló, régiók felé történő fejlődés együtt jár a politikai önállóság követelésével a nemzetállam kötelékében (dél-tiroli példa) vagy az állami önállóság radikális, akár terrorizmus által (az ETA Spanyolországban) is gyakorolt kikényszerítésével.

A csoportidentitást vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a helyi és regionális kultúrákban (melyeket a nyelv, a közös történelem, a szociális komponensek és az etnikum határoz meg a legerősebben) az önállóság kivívására illetve a csoportidentitás megőrzésére regionális mozgalmak alakultak ki, amelyek a többségi nemzeti központtól „másságukat” mint megőrzendő értéket definiálják. Itt többfajta változat lehetséges: 1) a mozgalomban az etnokulturális öntudat és az önrendelkezési igény fedik egymást, 2) a kulturális csoportidentitás alárendelt szerepet játszik, helyette a gazdasági faktorok nyomulnak előtérbe, 3) az etnokulturális csoportidentitás kimagasló szerepet játszik vagy 4) egyáltalán nem játszik szerepet illetve multikulturális faktorok számítanak és végül 5) a csoport kulturális identitásából vezeti le létjogosultságát (Duwe 1987).

A regionális identitás kialakulása nem csak Európában játszik jelentős szerepet. A fejlődő országokban a törzsi, nemzeti és vallási identitás mellett egyre erősebb a regionális városi intellektuális identitás (regional intellectual communities), amely megkísérli a globális kultúrát a regionális kultúrával közös nevezőre hozni, vagyis a regionális (bennszülött) hagyományok kiterjesztését a modern városi életmód kreatív elfogadásával összeegyeztetni (Shils 1974).

A modern társadalmak regionális identitása folyamatban (procedurálisan) alakul ki, amelynek eredménye egy kompromisszum, komplex megállapodás az autonóm és az interdependens komponensek között.

Hogy az áramlattal hajózzunk, szükségünk van egy vonatkozási pontra, egy „horgonyra” - mondja Manuel Castels, a Berkeley Egyetem tekintélyes szakértője az információs társadalomról. Ez a horgony az identitás. Már évekkel ezelőtt John Naisbitt és Patricia Aburdene (1991) észak-amerikai szerzők megjósolták, hogy a világon lesz egyrészt egy „global lifestyle”, másrészt pedig sok „cultural nationalism”, amelyek kiegészítik egymást. Valamint azt is megjósolták, hogy olyan tényezők, mint a nyelv, a kultúra a vallás, a hagyományok, a művészet és az irodalom ismételten nagyon fontossá válnak majd az életben és a személyes tapasztalatszerzésben. „Mind az egyéni, mind a kollektív identitás összetevőinek szempontjából fontosak lesznek, melyekhez az emberek ismét kötődnek majd” (Pujol 2000, 42). Mindez tökéletesen összeegyeztethető az angol, mint egyetemes nyelv és az elektromos posta, mint a kommunikáció megszokott eszközének használatával. A mobiltelefon és az e-mail elterjedése következtében a belga posta már meg akarja szüntetni a táviratot.

Az egyes államokon belül is, gyakran olyan határozott és erőteljes személyiséggel bíró térségekben összpontosul e dinamizmus, melyek rendelkeznek egy emberekből, intézményekből és kultúrából álló sajátos kombinációval: Lombardia, Rhone-Alpes, Bajorország, Flandria, Baden-Württemberg, Veneto valamint Katalónia, vagy mint ez akár Magyarországon a tájegységeknél, például a Jászságnál figyelhető meg.

Az egyenlőtlenségek regionális dimenziója is megjelenik több EU-tagállamnál. A területi egyenlőtlenségek empirikus vizsgálata azonban lényeges szemléleti különbségeket mutat. A spanyolok, olaszok, belgák és németek a regionális különbségek nagyságát hangsúlyozzák és fontosnak tartják, hogy minden egyes mutató területi bontásban is rendelkezésre álljon. A britek, hollandok és franciák azonban kisebb területi egységekben gondolkodva, elsősorban az elszegényedett városrészek problémáját emelik ki, és olyan mutatókat javasolnak, amelyek elsősorban az ilyen kiemelt területek problémáit követik nyomon (Lelkes 2003).

## Kisebbség

A kisebbség definíciója komoly, szinte megoldhatatlan szociológiai problémát okoz. Tulajdonképpen lehetetlen egységes, konszenzusra alapuló meghatározást adni. Ezért célravezetőbb egy fogalmi instrumentáriumot felállítani és a tipológiát illetve a klasszifikálást kiterjeszteni. A kisebbség fogalma a legkülönbözőbb élettípusokra, viselkedésekre és embercsoportokra terjedhet ki: a homoszexuálisoktól a szektásokig, a fogyatékosoktól a bűnözőkig, a déltiroliaktól a baszkokig. Ebben az írásban mi a nemzeti kisebbséggel foglalkozunk.

„A legfőbb vád és félelem a nemzeti kisebbségekkel szemben az, hogy mint minden nemzetnek, a kisebbségi nemzetnek is végső célkitűzése nem más mint az önálló állam megteremtése, az elszakadás attól az államtól, amelyben élnek” (Hobsbawn, 1990).

Az idevonatkozó szakirodalom vizsgálatánál két tendencia mutatkozik: a) A hátrányosságra utalások (diszkriminálás, kizárás keményebb formában, vagy mellőzések, előítéletek, gúny stb.). Ez szociológiai látásmód, vagyis nem az egyént, hanem egy közösséget érint. b) A mennyiségre utalások, melyet általában százalékosan adnak meg, a többségre vonatkoztatva: vagyis a kisebbség számszerűen kevesebb, mint a figyelembe vett populáció fele. Ez a statisztikai látásmód. A kettő egybevetése hivatott lenne arra, hogy tisztázza a fogalmat, különösen témánkat, a nemzeti kisebbséget, amely általában egy régióhoz kapcsolódik, egy nyelv és sokszor egy vallás is jellemez, amely eltér a többségtől ugyanabban az államban. A klasszifikálásnál egy sereg probléma és kérdés merül fel. Említsünk csupán néhányat ezek közül: a haza fogalma leszűkül a vidékre, az otthonra, az etnikai öntudat erősebb, a kisebbségek szembesülnek a többség negatív értékelésével, hatalomnélküliség, fejlettebb szolidaritás egymás között: szociális hátrányok, melyek széles skálája a gúnyolástól a genocídiumig terjedhet. „Egy kisebbség különleges etnikai, vallási, kulturális, nyelvi, történelmi, hagyományos, faji, személyi, nemzeti vagy leszármazás szerinti jegyeket (tulajdonságokat) mutat fel, vagy ezek kombinációit, amely a lakosság többségétől ugyanabban a társadalomban elütnek” (Kraas-Schneider, 1989, 49).

Ebből a szociológiai alapállásból kiindulva vizsgálhatjuk a népesedésproblémát etnikai szempontból: milyen aktorok és rendszerek alakítják ki a kisebbségeket? Előljáróban leszögezhetjük, hogy a leíró (szociográfiai) szociológia és a statisztika komoly hiányokat mutat fel: viszonylag keveset tudunk szomszédainkról, a kisebbségekről. A klasszikus szociológiában az etnikai kisebbségekre vonatkoztatva két elméleti irányzat volt mérvadó: a) az úgy nevezett olvasztótégely elmélet - különösen az amerikai szociológia hatására, mely a különböző etnikai csoportok fokozatos egybeolvadását jövendölte, például véve az Egyesült Államokat. b) Az európai szociológiában inkább az állami társadalmon belüli regionalizáció (etno-regionalizmus) elmélete terjedt el. Véleményünk szerint ez az elméleti irányzat jobban figyelembe veszi az etnikai másságot, a szociális, gazdasági, faji, vallási, ideológiai és demográfiai különbségeket, melyek a kisebbség olyan lényeges jellegzetességei, mellyel mindenki azonosítani tudja magát. „Az etnicitás az identifikáció új formája” (Kraas-Schneider, 1989, 45).

Európában jelenleg több mint háromszáz nemzeti kisebbség található, összesen mintegy 100.000.000 polgárral. Minden hetedik Európai tehát valamilyen nemzeti kisebbséghez tartozik. A kisebbségek ilyen nagy tömege egyszerre jelent konfliktuslehetőséget és esélyt is. A jelenlegi európai politikai gyakorlat azt tanítja, hogy egy hatékony kisebbségvédelem az egyetlen mód arra, hogy a meglévő konfliktusokat kulturális gazdagodássá változtassuk át. Az autonómia által a kisebbségek legitimált törvényhozó és végrehajtói szervezeteket kapnak, amelyek meghatározott, saját felségjogi kompetenciákkal rendelkeznek. Az autonómiák vonatkozhatnak bizonyos, a kisebbség által lakott területekre (mint területiális vagy lokális autonómiák), vagy amennyiben a kisebbség szétszórva él, az egyes személyekre.

## **A közösség fogalma**

A közösség (communitas) Ferdinand Tönnies óta a társadalomalkotás második fogalma a társadalom (societas) mellett. A fogalompár tárgyalására részleteiben nem térek ki, hanem közvetlenül a belga szociális valóságra utalok. Beszélhetünk sorsközösségről (a mai Belgium lakosainak közös sorsáról) és akaratközösségről (az együttélés akaratáról). A sors- és az akaratközösség már egy olyan belga identitást jelzett, amelynek kulturális, gazdasági és vallási sajátosságai megkülönböztethetők a francia és a holland határos kultúráktól és országoktól.

A belgiumi Németnyelvű Közösség mai területe történetének kiindulópontja az 1815-ös bécsi kongresszus. Azon ítélték ugyanis oda az úgynevezett keleti belga kantonokat Eupen-, Malmedy és Sankt-Vith-et a porosz királyságnak. Volt azonban egy kivétel: a Semleges-Moresnet területe, a mai Kelmis. A cinkpátban gazdag terület először porosz-holland, majd 1830-tól porosz-belga kettős közigazgatás alá került. Az első világháború után a keleti kantonok és Semleges-Moresnet a versailles-i szerződés értelmében mint jóvátétel Belgiumhoz kerültek. 1940-ben újabb változás történt, amikor Hitler Belgiumba bevonult és a területet annektálta. A második világháború után a keleti kantonok (Eupen, Malmedy, Sankt-Vith) végleg Belgiumhoz kerültek. A Meuse-Rajna Eurórégióba és a növekvő Európába beágyazott Németnyelvű Közösség ma már, mint nyitott, dinamikus határvidékként határozza meg önmagát. Kereken 70.000 németajkú belga él itt, német, vallon és holland limburgi szomszédaikkal. Többnyelvű, multikulturális lakosság a kultúrák találkozási pontján.

A németajkú közösség kicsinysége ellenére is egyenlő jogokat élvez a másik két nemzetalkotó közösséggel, a vallonokkal és a flamandokkal. Regionális ügyekben - pl. útépítés, nyilvános építkezések, környezetvédelem, energia, erdő és vízgazdálkodás - a németül beszélők területe a vallon régió alá tartozik. Az eupeni völgyzáró gát mögött meghúzódó mesterséges tó a vallon városok vízellátását biztosítja. Meg van azonban annak a lehetősége, hogy önálló politikát folytasson, de ehhez a vallon régió beleegyezését kell kikérnie. Évszázadokon keresztül nagyhatalmak között hánykódott, most a vallon-flamand ellentétekkel semleges álláspontot elfoglalva keresi identitását. Azt lehet mondani, hogy jó kapcsolatokat ápol a két másik belga nyelvközösséggel, a szomszédos országok népeivel és intézményeivel. Ezek a kapcsolatok általában bilaterális szerződések útján törvényesülnek.

## **Kisebbség Belgiumban**

A belga nép nem ismert kisebbséget határain belül. A délnyugati országrészt vallonok lakják, az északkeletit pedig flamandok. Az ország közepén Brüsszelben, a fővárosban, eredetileg flamandok laktak, többségük azonban az évszázadok folyamán elfranciásodott - illetve egy idegeneknek nehezen érthető helyi dialektust beszél, keverve a francia és a holland nyelvet. Két nemzet lakta tehát, mindegyik saját nyelvével, illetve dialektusával, de közös történelmi, kulturális és gazdasági háttérrel. A nem hivatalos kisebbséget alkotó folyamat csak sokkal később, a független belga királyság megalakulásakor indul el. A franciául beszélő polgári réteg háromszoros uralmat gyakorolt: gazdasági, politikai és kulturális síkon a többségi flamandokon, így ezek, ellentmondásos módon, az első nem hivatalos „kisebbség” lettek saját hazájukban.

Belgium, mint liberális parlamentáris demokrácia, modern iparosodó államként indult meg Európa 19. századában. Megalakulásakor Kelet-Belgium - ahol a németek laktak - még Poroszországhoz, illetve a német császársághoz tartozott. A kétnyelvűséget először nem

tekintették veszélynek az egységes államra nézve. Más kettősségek veszélyeztették kezdetben az egységesnek gondolt és megalkotott államot: 1. A katolicizmus és a liberalizmus kettőssége különösen az iskolapolitika és a nevelés terén bizonyult veszélynek. 2. A tőke és a munka kettőssége (kapitalisták és munkások) jellegzetes volt a korai kapitalizmus fejlődésre. Egyrészt gazdag burzsoázia (francia anyanyelvűek vagy elfranciásodott flamandok) - másrészt elszegényedő (főleg flamand nyelvű) munkásság álltak szemben egymással. 3. Megjelenik továbbá a flamandok és vallonok kettőssége, ellentéte, melyet a vallon dominancia kihívása eredményezett. Végül is a nyelvkérdés lett az együttélés főproblémája. A francia nyelv dominált - ez volt tulajdonképpen az ország „hivatalos” nyelve. Az északi tartományokban a flamand nyelv - mely a holland nyelvtől helyesírásban nem lényegesen, inkább kiejtés szempontjából tér el - a nép dialektusa volt. A flamandok a „nemhivatalos kisebbség” szerepét töltötték be - a lakosság számát illetően azonban már régen a többséget képezték.

A németül beszélők területét az első világháború után annektálták, és így a németek lettek az első hivatalos belga kisebbség. Egy „népszavazáson” - a húszas években - a lakosok a Belgiumhoz tartozás mellett döntöttek. A történészek elismerik, hogy ez a döntés burkolt, vagy nyílt fenyegetések kényszerítették ki. A versailles-i békeszerződésen a belgák többek között azzal érveltek, hogy ez a gyéren lakott mocsaras, erdős fennsík stratégiai szempontból fontos számukra - innen tudnák védeni az országot egy újabb német támadás ellen. Korabeli német újságírók gúnyosan jegyezték meg, hogy a mocsárban leragadtak volna azok a messze hordó ágyúk, melyekkel egészen Kölnig tudtak volna löni.

Hosszú és keserves út vezetett a „kényszerkisebbségtől” (Zwangsminderheit) napjaink „államalkotó nemzetéig” (staatstragende Nation). A második világháború alatt a területet visszacsatolták a hitleri Németországhoz. A szövetségesek győzelme után kezdődő megtorlás évekig tartott. Csak a hetvenes években alakult meg a Német Kultúrközösség Tanácsa az alkotmányos reformok vonzataként, melyek már a hetvenes évek vége felé kezdetüket vették. Belgium föderális struktúrát kapott. A kelet-belgiumi kisebbség immár nyelvi közösség, csakúgy, mint a francia anyanyelvűek és a flamandok. Belgiumban három hivatalos nyelv létezik - a hatóságoknak elvben kötelező e három nyelv valamelyikén kiállítani a hivatalos dokumentumokat, igazolványokat. Az országot tehát, három közösséget (flamand, vallon és németajkú), három régió (Flandria, Vallonia és Brüsszel), és tíz tartomány (provinciák) alkotják. A német nyelvterület közösség, de nem régió - a vallon régióhoz tartozik. Négy nyelvterületet ismer az adminisztráció - ez különösen a nyelvhasználat és az oktatás szempontjából jelentős -: a hollandot, a franciát, Brüsszel főváros kétnyelvű (francia és holland) területét és a németet. A régió, nyelvközösség és nyelvterület közti különbségtétel nem könnyű, mert ezek nem mindenben fedik egymást. A brüsszeli kétnyelvű terület ugyan külön régió - de itt mind a francia mind a holland nyelvközösség kompetenciákat vindikál magának. Különösen komplikált a helyzet a német nyelvterület és nyelvközösség számára hisz a nyelvterület része a vallon régiónak. A föderális regionális struktúra például még nem szüntette meg a volt egységes belga állam provinciáit és kantonjait (megyéit és járásait).

A német anyanyelvű belga állampolgár a négy nyelvterület (Sprachgebiet) legkisebbikén lakik, a vallon régió liege-i provinciájában a verviers-i kerülethez tartozik.

## **Föderalizmus**

A föderalizmus először teológiai fogalom volt, majd politikai fogalommá változott. Izrael népe szövetséget köt Istennel a Sínai hegyen. Görög példák kimutatnak érdekszövetségeket. Ilyen például az attikai, mely a perzsák ellen irányult. A gondolatot átveszi a középkori korporatizmus, majd az újkorban Althusius viszi tovább. A 18. században Montesquieu a ha-

talom megosztása (törvényhozói, bírói és kormányzói) mellett a vertikális hatalommegosztásra is gondolt - ide tartozhat a republikanizmus is. A világ első modern szövetségi állama az USA (1776). Tocqueville csodálja az amerikai mintát. Napóleon konföderalizmusa megelőzi Svájcot (1848) és Kanadát (1867). A föderalizmus a demokrácia alapgondolata is: „territoriális önkormányzat és részvétel az állami akarat-képzés (Willensbildung) döntésekben, tartós szerződéses kapcsolatokkal” (Berge-Grasse, 2002, 30). A föderalizmus elméletében három irányzatot lehet kiemelni: 1) A normatív-kommunikatív irányzat. A közösség és a polgártársadalom a központ, az állam csak eszköz, alulról felfelé történik a fejlődés. A szabadság csak a kulturális sokféleségben növekszik. Civil társadalom alakul ki. A szubszidiaritás elve (lásd a Rerum Novarum és a Quadragesimo Anno című pápai enciklikákat) még erős központi államot akar, korporatista tendenciákat az osztályharc ellen, szolidaritást és a „jó” állam gondolatát. 2) A funkcionális irányzat. Nem értékeli, hanem a politikai integráció és a konfliktus-szabályozás eszköze: az egységet osztva kíván kompromisszumot teremteni, redukálja a komplexitásokat (rendszerelméleti szempontok szerint), a pluralitás és univerzalizáció egyensúlyára törekszik. Nem kisebbségről beszél, hanem államalkotó nép(részekről). Vitatott, hogy ezt a népek akarják-e? 3) A demokráciaelméleti irányzat. A föderalizmus minden esetben a demokrácia erősödését, a többközpontúságot (policentrizmus) és a pluralizációt jelenti.

Ami a föderalizmus motívumait illeti, a kisebbségvédelem és integrációs politika együtt járnak. A kollektív identitás a régió és a nemzet keretében nyilvánul meg. A regionalizálódás három válfaja különböztethető meg: a) Konzervatív regionalizáció, mely hangsúlyozza a haza fogalmát. b) A forradalmi regionalizáció, amely sokszor terrorizmust alkalmaz. c) A posztmodern regionalizmus, a régió pre-politikai, a nemzetétől különböző identitását vallja. Az EU-régiók pedig transznacionális regionalizmus példái. Többek között disszociációs folyamatok, a nacionalizmus és új „törzsiség” kapcsán (Walzer 1992). Legtöbbször multikulturális etnikai és nem osztálykonfliktusokról van szó. 1991-ben a világ lakosságának 40 százaléka föderális államszervezetben élt. A világon 3500 etnikum él 185 államban - melyekből 170 multietnikus! Föderalizmus és autonómia mint az „elismerés politikája” - a területileg szervezett igazságosság eszköze, abban az értelemben, hogy széles védelmet biztosít a kisebbségeknek és a kollektív identitásoknak.

Belgium 1830-ban mint egységes állam alakult ki - 1970-ben elkezdődött a föderalizálás és 1993-ban föderális állam lett. Már 1960-tól egyre erősebbé vált a nyelv vita. Félő volt, hogy a föderalizáció majd meggyorsítja a szétesést. A regionalizmus végül is - mint disszociatív föderalizmus - a konföderális struktúra felé mutatott.

Belgium ma már föderális állam. A németül beszélő közösség ennek egyik alkotóeleme. A „németül beszélő” kifejezés eléggé vitatott. A helyi politikusok kompromisszumként fogadták el, hogy így bizonyítsák lojalitásukat a belga királysághoz. Tulajdonképpen a belgiumi németek az „utolsó belgák”, mert a többi belga vagy vallon vagy flamand. Azt azonban nem fogadhatták el, hogy németnyelvű vallonoknak hívják őket. A vidék őslakói ugyanis németek, német eredetűek, akik Belgiumban élnek és nem egyszerűen csak németül beszélő belgák. Ahogy nincs vallonul beszélő belga, hanem csak vallon, aki belga állampolgár, ugyanúgy nincs hollandul beszélő belga sem, csak flamand. Belgának lenni csak útlevél kérdése - külföldön belga csak a belga. Odahaza vallon, flamand, brüsszeli két nyelvű - vagy éppen német.

A németül beszélő közösség tanácsa (Rat der deutschsprachigen Gemeinschaft) a németül beszélő belgák parlamentje. Egy pár hónapja a tanács már hivatalosan is elnyerte a parlament címet. A tanács tehát törvényhozó testület. Törvényerejű dekrétumokat bocsáthat ki kulturális, oktatási és adminisztratív személyzeti ügyekben, megválasztja a kormányt, a törvényeket végrehajtó hatalmat, ellenőrzi a kormányt, rezolúciókat és választási intézkedéseket hozhat. Itt található a világ legkisebb parlamentje.

A tanács, illetve parlament 25 közvetlenül megválasztott képviselőből áll. A választásokat öt évenként írják ki, egyidőben az európai választásokkal. Minden belga állampolgár választható, aki a német nyelvterületen él és betöltötte a huszonegyedik életévét. Ezenkívül mindazok a képviselők, szenátorok és provinciális tanácsosok, akik a németül beszélő közösség területén élnek és német nyelven tették le az esküt az alkotmányra, tanácsadói szerepben részt vehetnek a parlament ülésein.

Általában havonta egyszer ülésezik a parlament és betölti törvényhozó funkcióját. Itt születnek meg a dekrétumok és a politikai döntések. A tanács bizottságai előkészítik a döntéseket, melyeket ezeken a nyilvános havi üléseken megvitatnak. A parlament vagy tanács házbizottsága felelős a parlamenti munka megszervezéséért, az anyagi és személyi ügyekért. A tanács elnöke vezeti le az ülést, vezeti a ház bizottságát és képviseli a tanácsot a nyilvánosság és a közvélemény felé. A tanácselnök, mint egy nem hivatalos államfő, főleg protokolláris funkciókat tölt be.

A tanács kulturális, személyes és oktatási ügyekben hozhat törvényeket. Ezen kívül szabályozhatja a többi belga közösséghez fűződő kapcsolatait, és saját nemzetközi kapcsolatokat is kialakíthat. Például 2002-ben a Magyar Köztársasággal kötöttek kulturális megegyezést. Törvényei hatályosak a közösség területén és nem vonhatók vissza a föderális parlament részéről, vagy a többi közösségek törvényhozó testülete által. A vallon régió és a németül beszélő közösség között történt megállapodás szerint megilletik a regionális jogok, melyek nem a nyelvi közösségekre, hanem a régiókra vonatkoznak. Ezt azonban külön szerződésben állapítják meg - ami fel is bontható. Nem hozhat azonban olyan törvényeket, melyek a nyelvhasználatot szabályozzák a szociális kapcsolatokban, az iskolákban és az adminisztrációban. Ugyanez nem vonatkozik sem a flamand sem a francia nyelvű közösség tanácsaira.

Mit nevezhetünk „kulturális ügyeknek”, ahol a németajkú Tanács szabadon dönthet? Ilyen a szépművészet (zene, színház, tánc, képzőművészetek) fiatal- és felnőttképzés, sport, turizmus, szabadidő, könyvtárak, rádió és televízió, valamint a sajtónak juttatott anyagi támogatás. A „személyes ügyek” magukban foglalják az ifjúságpolitikát, a fiatalok védelmét, a jóléti politikát, a gyermekjólétet, az idősek és fogyatékosok, családok, idegenek morális és pénzügyi támogatását. Az egészségvédelmi-politikai intézkedések kiterjednek a kórházi és az otthoni ápolásra, az idősek otthonára, az egészségügyi oktatásra, a betegségek megelőzésére valamint a börtönre ítélték gondozására.

A nyelvű közösség kompetens a nevelés és oktatás minden síkján - kezdve az óvodai, az elemi és a középiskolától egészen a felsőoktatásig, a szakmai képzésig és a továbbképzésig. Ide tartozik a nevelők, oktatók és tanárok fizetése, az ösztöndíjak, az iskolaépületek karbantartása, az oktatási programok összeállítása, a mezőgazdasági oktatás. A szövetségi állam törvényei szabályozzák azonban a beiskolázás és az iskolakötelesség korát, a tanárok és a tanítók minősítését valamint nyugdíjigényüket.

A tanács tehát a németül beszélő közösség törvényhozó hatalma. Ezt a hatalmat dekrétumok útján gyakorolja. Törvényei mindenkire érvényesek a német nyelvterületen.

A kormány kezdetben három miniszterből állt, akiket a tanács választott. A legutolsó választások után a miniszterek számát négyre emelték, és első alkalommal a negyedik miniszter nő. Egyikük a miniszterelnök címet viseli. A 2004-es tavaszi választásokon a három párt (szocialisták, liberálisok és a németnyelvű belgák pártja) koalíciót alkotott. Az új kormányt kibővítették egy negyedik miniszterrel. A 71.000 polgárt most négy miniszter fogja képviselni vagyis minden 17.500 polgárra egy miniszter jut. Első alkalommal kerül be a kormányba egy miniszter - a németnyelvű, eddig állandóan ellenzéki párt küldötteként. A párt követelése, hogy a németnyelvű vidék önálló régió és provincia legyen, meglehetősen utópisztikus. A negyedik miniszter egy fiatal politikusnő, akit a sajtó gúnyosan „alibi”-minisz-

ternek nevez. Őt a liberális párt küldte a kormányba vagyis a választásokon csak harmadik helyen álló párt két minisztert jelölhetett a négytagú kormányba. A kormány érvelése: több kompetencia több minisztert jelent és a költségek nem növekednek, mert a miniszteriális hivatalnokok sorában leépítenek. A kabinettel munkatársainak számát 44-ről 38-ra redukálták. A választások után ellenzékbe került keresztény párt továbbra is a legerősebb párt, szám szerint a legtöbb szavazatot kapta - de első alkalommal ki van zárva a kormányzásból. A németnyelvű párt kapta meg a befolyásos oktatási minisztériumot.

A kormány felelős a törvények végrehajtásáért. Legfontosabb funkcióit négy pontban lehet összegezni: 1. A törvények végleges megszövegezése, 2. ezek gyakorlati végrehajtása, 3. javaslatétel a költségvetésre (minden évben meg kell szavazni a következő év költségvetését), és 4. koordinálni a németül beszélő közösség politikáját. Ez a világ legkisebb kormánya.

A közösség a szövetségi államnak fizetett adóból nyeri bevételeit. A befizetett adók jelentős része dotációként visszakérül a közösséghez. Kis részben bizonyos adófajták és saját források is hozzájárulnak a finanszírozáshoz. Bizonyos keretek között megengedett a kölcsönök felvétele. Mindehhez azonban a tanács előzetes hozzájárulása szükséges.

Az állami reformok gyökerükben nem voltak politikai reformok Belgiumban. Problémájuk az volt, hogy részletenként, mintegy adagolva vezették be őket. A föderalizmus a reformsorozat betetőzése. A flamandok és vallonok szempontjából különböző értelmezések születtek meg erre nézve. A „belgaság” kétértelmű maradt. Az Expo 1958 nem volt hatással az ország jelenlegi föderális fejlődésére - csak az afrikai gyarmat, Kongó függetlenségére. A kultúrközösségek különbözően fejlődtek. A flamand identitás már kezdetben erősebb volt, mint a vallon. A flamandoknál például a himnusz, a zászló, a nemzeti ünnep azonnal megszületett, míg a vallonoknál identitáskrizis lépett fel: ingadozó vagy kettős identitás, melyet a franciákkal (a grande nation-nal) közös nyelv, de ugyanakkor a vallon dialektus és az a tény, hogy csaknem száz évig az egységes belga királyság pillére a franciául beszélő polgárság volt (a belga címer jelszava ma is „union fait la force - eendracht maakt macht” = egységben az erő), még csak megerősített. A külföldiek sokáig azt hitték a francia közösségről, hogy az a franciák belgiumi egyesülete. A politikai életet Mabile professzor brüsszeli politológus szerint a „pártokrácia” (pártok uralma) formálja - de azért a pártok nem mindenhatóak. A második világháború után Belgium a győztesek oldalán állt, területére nézve kicsiny, de elismert gyarmati és ipari nagyhatalom volt. Vannak Belgiumban is rasszisták, jobb és baloldali szélsőségesek mind a flamand, mind a vallon részről. Ugyanakkor a politikai döntésekben nagyon sok liberális vonás van: elsőnek vitatták a külföldiek választójogát - amely még ma sincs meg -, meg lehetően toleránsak a külföldiekkel szemben, és természetesen büszkék arra, hogy Brüsszel Európa fővárosa. A föderalizmust azonban még ki kell építeni. Az állam egyre gyengébb lesz, míg Európa, a közösségek, a régiók egyre erősebbek. A királynak fontos reprezentatív szerepe van. A belga társadalom restriktív (lezáró, megtiltó) egy permisszív (megengedő) társadalommá változott, nyíltabb és pluralisztikusabb lett (Mabile 2004).

A Német Község miniszterelnöke egy konferencián elmondott beszédében az európai identitás megteremtését és megőrzését az európai nyelvek ápolásában látja. A nyelvek sokféleségének Európa médiumaiban jelen kell lennie. Belgium 10.000.000 lakosából 6.000.000 flamand 4.000.000 francianyelvű és 71.000 a németajkú. A Németnyelvű Község belga szövetségi tartomány (Bundesland), saját törvényhozással, parlamenttel és kormánnyal. Van nyilvános jogú rádiója, televíziója és napilapja.

Európa különlegessége a sokrétűség - amely nem káosz. Fontos, hogy hogyan kezelik a kisebbségeket: terheseknek, veszélyeztetőknek, fölöslegeseznek tekintik-e őket? A kisebbségvédelem - sikerei vagy sikertelenségei ellenére is - nagyon fontos. A média Európája az internet segítségével multimédiálisan terjeszkedik. Kisebbségeknek fontos, hogy médiájuk



legyen, nem a számuk, hanem a minőség szerint. Nem használ, ha a kisebbségi adásokat csak éjszaka egy és három óra között sugározzák. Az európai sokoldalúság akkor tartható meg, ha számol a kisebbségek helyzetével és jogaival. Szükség van a kisebbségi média állami támogatására - de nem nemzeti, hanem európai megoldással. Pozitív diszkrimináció szükséges. Európa a 21. század elején nem a nemzeti állam elvét igényli, hanem egy olyan formájú együttélést, amelyben kultúrák, nyelvek és emberek az államhatároktól és politikai kényszerektől függetlenül fejlődhetnek: cselekvéseiket és akaratukat egymással megbeszélhetik, mindenfajta stigmatizálástól, a többség vagy kisebbség stigmatizálásától mentesen, és mentesen olyan jelzőktől is mint idegen, fenyegető, továbbá attól, hogy bevándorló (imigráns) vagy kivándorló-e (emigráns) valaki (Lambertz 2002).

A kisebbség védelmének kollektív jogaira a belgiumi Németnyelvű Közösség jó példa. A kisebbségvédelem jogának individuális dimenziója (soft law under hard circumstances) megfelel a nemzetközi jognak. A problémák súlyosak és a hozzájuk való viszonyulás sokszor allergikus. Az egyik ország helyzetét nem lehet minden további nélkül a másokra alkalmazni. A kollektív jog feltételezi, hogy a kisebbség tudatában legyen saját identitásának anélkül, hogy elszakadást (szecessziót) tervezne. Külön állam alakítása nehezebb egy föderális struktúrában. A belga és az olasz példák mértékadóak. Milyen autonómia kell? Két ismeretlent találunk: az illető kisebbség helyzetét és az állami kontextust. Belgiumban mindenki volt már kisebbség a történelem folyamán. A belga föderális állam nem 3 plusz 3, hanem 7 komponensből áll. A három régió és a három közösség mellett még ott van a hajdani egységes állam adminisztratív és jogi struktúrája. Brüsszel külön státusa befolyásolta a németeket, mert itt is kétfajta kollektivitás található: a közösség és a régió. A Németajkú Közösség és a Vallon régió közösen gyakorolják jogaikat ezen a területen. A régió kompetenciái azonban átvehetők - ha megegyeznek. 1994-ben a németek megkapták a természetvédelem és az emlékműgondozás kompetenciáját, 2000-ben a foglalkoztatási politikát.

Belgiumban a nyelvcsoportok nem voltak mentesek a konfliktusoktól, de mindig használható kompromisszumokat tudtak kötni. Most a föderalizmusban az együttélés új formáit gyakorolják. A belga alkotmány sokat vett át az NSZK alkotmányából. Az egységes állam a föderációs alkotmány előtt kilenc provinciával rendelkezett. A föderalizáció illetve a vele párhuzamos regionalizáció egyik logikus következménye volt, hogy például az egységes, de két nyelvű Brabant tartományt (provinciát) egy vallon és egy flamand részre osztották fel. Hasonló szétválás következett be Svájcban, amikor a berni kanton északi részét, a francia nyelvű Jura-vidéket Biel-Bienne városával különálló kantonná alakították. Az új államnak lényegében két nagy (Flandria és Vallonia) és két kis (Brüsszel és a Németnyelvű Közösség) területi, kulturális és nyelvi komponense van - melyek az előjáróban említett etnikulturális identitás megerősítésének előfeltételei. Belgiumban nincs párt szövetségi szinten! Csak flamand és francianyelvű pártok vannak - és egy németnyelvű. A belga szövetségi államban található szövetségi, tartományi (Landesebene) és helyi szint.

## **Autonómia**

Autonómia és föderatív elv Belgiumban elválaszthatatlan egymástól. A területiális autonómia több mint önkormányzat: részleges függetlenség bizonyos területeken egy államon belül. A személyes autonómia nagyon széleskörű lehet. Kollektív jogok és közösségi jogokból áll, és a multikulturális társadalmakban, kevert etnikumoknál alkalmazható. A kisebbségi jogoknál nyelv és vallás fontos szerepet játszanak.

Az Egyesült Európa az autonómia kérdését tekintve az integráció és fragmentáció között ingadozik. A föderatív elv és a regionalizáció az Európai Unió többszintű rendszerében egyre fontosabb szerephez jut. Az EU regionális politikája négy célt követ: 1. gazdaságfejlesztés, 2. kohézió, 3. integráció és kisebbségvédelem, 4. polgárközelség. Az EU lakosság fele 70 „konstitucionális” régióban él (Berge - Grasse 2003, 52). A központi nemzetállam és a régió konfrontációja elkerülhetetlen. A modern jóléti állam a nemzeti disszociáció állapotában van. Föderális fejlődés figyelhető meg Európában, Amerikában még Ausztráliában is. Belgiumot jó példának lehet tekinteni. Spanyolország tapasztalata az volt, hogy csak regionalizálással lehetett a demokráciát megteremteni. Olaszországban az észak-dél konfliktus létezik. Kana-dában centrifugális föderalizmust találunk, Svájc kantonális autonómiát ismer.

Egyik legújabb publikáció Belgium szétesésének lehetőségét is felemlíti (Berge - Grasse, 2003). A téma nem új, és időről időre, különösen hosszantartó politikai krízisek idején „mene tel”-ként tűnik fel. A vallonok Franciaországhoz a flamandok Hollandiához - a németek pedig a Német Szövetségi Köztársasághoz kerülnének - gondolja a felületes megfigyelő. A közvélemény-kutatások azonban meglepően más eredményt mutatnak. A belgák egyharmada ugyan lehetségesnek tartja a vallon-flamand szétválást, de ugyanakkor a szubnacionális identitás is megtalálható. A legerősebben egy független Flandria elképzelése a flamandok részéről, és a Franciaországhoz való csatlakozás gondolata a vallonok részéről mutatható ki. A lakosok józan pragmatizmusa azonban többségben elveti ezt a megoldást - amely egy regionális egyesült Európában nem is lenne érthető. A „vissza a birodalomba” mozgalomnak manapság már csak igen csekély híve van a belgiumi németek között. Tevékenységük főleg abban merül ki, hogy francianyelvű feliratokat, útjelző táblákat kormoznak be. Egy reprezentatív kérdőíves közvélemény-kutatás 1992-ben feltette a kérdést: hova csatlakoznának a legszívesebben a németajkú belgák, ha Belgium megszűnne? A megkérdezettek 48%-a Vallonia mellett döntött, 22%-a Luxemburgi Nagyhercegséget választana, ugyancsak 22 százaléka el tud képzelni egy független országot, és csak 4% kíván visszatérni Németországba.

Válaszoljuk meg a kérdést: valóban a belgiumi németül beszélő közösség Európa legjobban védett kisebbsége? Igen is és nem is. Tulajdonképpen jogilag nem kisebbség, hanem államalkotó közösség - ténylegesen azonban - mint az összlakosság alig egy százaléka, ha nem is diszkriminált, de sem politikailag, sem kulturálisan, sem gazdaságilag nem számottevő tényező. Különösen a vallon régióval vannak összeütközései - de ezeket általában okos kompromisszumokkal megoldják. Ennek ellenére megkérdezhetjük: melyik nyugati demokrácia engedheti meg magának azt a luxust, hogy lakossága egy százalékanak ilyen messzemenő önkormányzatot (kormányt és parlamentet) biztosítson?

### **A belgiumi németek alkotmányjogi helyzete**

A legújabb belga alkotmány első négy cikkelyének szemantikai analízise tanulságos, nem csak a magyar alkotmányjogászok, hanem a szociológusok és a politológusok számára is. Írásunkban a belga alkotmány hivatalos német fordítását vettük figyelembe, azért is, mert témánk szorosan a belgiumi németiség alkotmányjogi helyzetét vizsgálja. A szövegben előforduló közösség, nyelvterület és régió kifejezések multidiszciplináris elemzése abból a szempontból is fontos lehet, hogy az Egyesült Európa legújabb középeurópai országaiban hasonló alkotmányjogi fejlődés feltételezhető és kívánatos. A nemzetek Európája a legtöbb megfigyelő számára egyre jobban közeledik az autonóm régiók Európája felé.

A belga alkotmány legutolsó 1994-es szövege kimondja, hogy „Belgium föderális állam, amely közösségekből és régiókból áll.” (1. cikkely) Nem említi az első cikkely, hogy Belgium

alkotmányos királyság és később is az alkotmányban nem a királyságról, mint intézményről, hanem csak a királyról magáról esik említés. Messze vezetne, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy a királyság létezése másodlagos alkotmányjogi kérdés. Előtérben az ország föderális államisága van, és az, hogy ez monarchikus vagy köztársasági formát ölt a jövőben nyitott kérdés. A két politikai-gazdasági és kulturális entitás (régió és közösség) közelebbről nincs az alkotmányban meghatározva.

Az alkotmányozó honatyák tudatosan hagyták nyitva a két fogalom interpretációját a filozófia, szociológia és politológia számára, azzal a megszorítással, hogy a közösség kifejezést a régió előtt említik, ezzel mintegy hangsúlyozzák ennek előbbrevalóságát és fontosságát.

Filozófiailag a föderalizmus hangsúlyozása a közösség és a regionalitás kettősségével azt a posztmodern paradoxont jelezheti, hogy az egységet megosztással is el lehet érni. De arra is lehet gondolni, hogy a közösség inkább a kultúra (nyelv) és a szellem toposza, míg a régió a föderális állam keretében a politikai, materiális és gazdasági szférákat öleli át. Ugy tűnik, anélkül, hogy belemagyarázást keresnénk, hogy a montesquieu-i hármasság hatalommegosztás (törvényhozó, kormányzó, ítélkező) fenntartásával párhuzamosan egy kettős hatalomgyakorlásra mutat a szöveg: a kulturális és a gazdasági hatalomra. Mivel a két „új” hatalom demokratikus gyakorlásáról van szó, ezért mind a régió, mind a közösség törvényhozói (parlament) és egzekutív (kormány) intézményekkel van ellátva.

A szociológus abban, hogy a közösség, a *communitas* első helyen áll, egy bizonyos fajta posztmaterialista felfogást lát. Elkerülhetetlen Ferdinand Tönniesre hivatkozni a *Gemeinschaft-Gesellschaft*, a közösség és a társadalom elméletére. Az első természetes társadalmi rend a közösség és csak ezt követi az állami jogi keretben a társadalom. A modern szociológia az életvilág (Habermas) és a rendszer (Luhmann) fogalmait lefordíthatja a közösség és a régió konceptusaira, illetve a kettő szintézisére (Esser). A biológia mint korunk vezértudománya az életvilág primátusát hangsúlyozza, de a luhmanni autopoiesisz, a rendszerelméleti szociológia egyik fő tétele, átveszi az önteremtő életelv fogalmát a társadalmi összefüggésekbe. A közösség (*communio*) egy ideáltipikus társadalmi fejlődést jelez, amely a rendszerelméleti szociológia értelmében a kommunikációban alkotja meg a társadalmat.

A politológust a közösség és a regionalitás kérdésében elsősorban az érdekli, hogy a hatalmi és a döntési viszonyok egy közösségi és regionális föderációban hogyan érvényesülnek. Mint láttuk Belgium esetében a közösség és a régió nem egymást teljesen fedő entitások, így felmerül a megosztott szuverenitás kérdése is. Az áttekintést komplikálja az alkotmány negyedik cikkelye, ahol nyelvterületekről esik szó. A belga hatalmi viszonyokat tehát nem csak a pártpolitika, nem csak a közösségek és régiók territorialitása, hanem a nyelvek, a flamand-holland, vallon-francia, és a német kultúrák hordozói is döntően befolyásolják.

„Belgium három közösséget alkot a Németajkú közösséget a Flamand közösséget és a Francia közösséget” (2. cikkely). A legkisebb németnyelvű közösség első helyen történő említése programatikus jelentőségű. Ezzel el akarja kerülni az alkotmányozó annak a látszatát, hogy az alig 0,7 százalékot kitevő németül beszélő kelet-belgiumi népesség egy hátrányos nyelvi kisebbség helyzetébe kerüljön. Belgium harmadik hivatalos nyelve a német. Mint államalkotó, a föderalizmust konstruáló harmadik nép - független számbéli jelentőségétől - elvben egyenlő jogokat élvez a másik két népcsoporttal. A cikkely figyelmes elemzéséből kitűnik, hogy egyrészt a nyelvterület nem azonos a közösséggel - mert a negyedik cikkely említi még a negyedik nyelvterületet is: Brüsszel főváros kétnyelvű területét. A közösségek megnevezése másodsorban nem követi pontosan a nyelvek megnevezését. Hiszen itt három „nép”-ről van szó a hollandul beszélő flamandokról, a franciául beszélő vallonokról és a németül beszélő belgákról. A kétnyelvű brüsszeliek nem alkotnak közösséget - a közösségi kompetenciákat

elvben a vallon illetve a flamand közösség közösen, egyetértésben gyakorolja. Gyakorlatban a hírhedt belga nyelvviita azonban tovább tart ma is a fővárosban.

Vitatható a „németajkú” közösség kifejezés is. Kelet-Belgiumban ugyanis több mint 70.000 német él és nem csak egy németül beszélő közösség. A helyes megnevezés „német közösség” (hasonlóan a flamand és a vallon közösséghez) lenne, és ennek hiányát a kelet-belgiumi német párt (PDB - Partei Deutschsprachigen Belgier) kifogásolta is. A párt maga csak kényszeredve vette fel nevébe a „németnyelvű” kifejezést. Egyrészt ez a kifejezés látszólag jelentéktelen kisebbséggé degradálja az új belga föderalista államot alkotó „harmadik népet”, másrészt azt a látszatot kelti, hogy a vallon régió keleti részében meghúzódó Esztergom-Komárom megyénél is kisebb területet Vallonia részének tekintsek, amely nemcsak történelmileg valótlan, hanem nyelvi szempontból is hamis. Az itt élő népességet ugyanis nem lehet „németajkú vallonok”-nak tekinteni - ez egyszerűen nonszensz. Hogy a németajkú (deutschsprachig) kifejezés megmaradt és az alkotmányszövegben is (mindenhol így íródik), és ezt a helyi német politikusok is elfogadták, annak történelmi és politikai háttere van.

A versailles-i békeszerződésben Belgiumnak ítélt Eupen-St.Vith-i terület 1920-ig Németországhoz tartozott. A második világháborúban Hitler annektálta a területet, visszahozta a Reichbe. 1945-ben a belgák újra végérvényesen országukhoz csatolták - hivatkozva az első világháborút követő népszavazásra. Az erőszakos belgásító intézkedések, a manipulált népszavazás kérdéseessé tették a lakosok lojalitását. Ilyen körülmények és előzmények után indokoltabbnak látszott nem Belgiumhoz tartozó német népről, hanem csak németül beszélő belgákról beszélni. Az azóta eltelt több mint fél évszázad azonban egyrészt bizonyította a német lakosok lojalitását, másrészt az utolsó tizenöt év államreformjai, amelyek a föderalizmus útját egyengették, és amelyek fokozatosan egyre növekvő önrendelkezést biztosítottak mind a vallonoknak mind a flamandoknak, megengedhette volna, hogy a „németnyelvű” - vallon politikusok által inspirált kifejezést - végérvényesen a „német” kifejezésre váltsák be.

„Belgium három régióból áll a vallon régió, a flamand régió és a brüsszeli régióból” (3. cikkely). A régiót nem határozza meg közelebbről az alkotmány. Régió alatt népszerűsített és egyszerű értelemben általában bizonyos települések térbeli egysége értendő, melynél a lakosok odatartozási tudata a történelem folyamán alakult ki. Az Európátanács 1978-ban a régiót úgy határozta meg mint egy emberi közösséget, amely szorosan kapcsolódik egy vidékhez, amely a földrajz, a történelem és a gazdaság egybecsengése által jellemzett, és így a lakosság összetartozását, közös céljainak és érdekeinek megvalósítását elősegíti. A fenti definíció, ellentétben a belga alkotmányszöveggel, nem tesz különbséget régió és közösség között, és a közösséget lehatárolja egy topográfiailag identifikálható területre. Figyelemre-méltó a fogalmak használata. Az egyik közösség „francia”, de a régió „vallon” vagyis a kettő nem egyenlő egymással. A másik közösség flamand és a régió is flamand. A brüsszeli régió ugyanis kétnyelvű francia és flamand, de nem „közösség” illetve része mind a francia mind a flamand (nyelv)közösségnek.

„Belgium négy nyelvterületből áll (Sprachgebiete): a német nyelvterületből, a francia nyelvterületből, a holland (niederländische) nyelvterületből és Brüsszel főváros kétnyelvű területéből” (4. cikkely). Itt is első helyen lesz a német nyelvterület említve, másodikként a francia nyelvterület, amely nem egyenlő Valloniával hiszen a brüsszeli franciául beszélők magukat nem tartják vallonoknak és vallon nyelv hivatalosan nincs: ez inkább dialektus és folklorisztikus jelentőségű. A legnagyobb nyelvközösség a holland, amit a flamandok beszélnek - hivatalosan flamand nyelv sem létezik.

## Befejezés

Berge és Grasse könyvükben négy scenáriót sorolnak fel, amelyek a belga állam szétesése után elképzelhetőek lennének: 1. A jelenlegi szövetségi állam megszűnik és államszövetség (konföderáció) lesz. A szerzők ezt tartják a legvalószínűbbnek, mert szerintük ez felel meg a disszociatív föderalizmus szabályának. 2. Két teljesen szuverén állam alakul ki Vallonia és Flandria. 3. Csatlakozás a határos nemzetállamokhoz - de föderatív formában, tehát vallonok Franciaországhoz - flamandok Hollandiához. 4. A nemzetállamok egész Európában megszűnnek, regionális államszövetségek alakulnak ki, illetve autonóm területek (régiók) fejlődnek ki az Európai Unióban. Ezt a szerzők ma még utópisztikusnak találják (Berge-Grasse 2003, 241-257).

Az európai regionalizálódás szükségszerűen felbontja majd a határokat, megszüntet államokat, új regionális alakulatokat hoz majd létre, ahol a határok már nem elválasztanak, hanem összekötnek. Kelet-Belgiumban ehhez a fejlődéshez már egy lépéssel közelebb vannak, mint máshol Európában.

A mai globalizáció - mely nem csak gazdasági síkon értelmezendő világjelenség - nem érthető a vele párhuzamosan fejlődő másik folyamat a regionalizáció nélkül. Ezt a látszólagos ellentmondást - egyszerre globalizáció, de ugyanakkor regionalizáció is - igen sok újabb elmélet próbálja feldolgozni. Lényegük az, hogy a világtársadalom nem uniformizálást, hanem ellenkezőleg, pluralizálódást jelent. A regionális értékek nem annyira a technikai, materiális szempontokból mutatkoznak meg, hanem a kultúra, a nyelv és politika terén a regionális autonómiai demokratikus elvében.

Ha az európai nemzeti, etnikai kisebbségek jövőjén gondolkozunk, akkor ezt nem tehetjük anélkül, hogy a globalizáció előnyeit és veszélyeit ne vennénk számításba. A gazdagok Európája nem kolonizálhatja a kelet-európai új tagállamokat gazdaságilag. A globális piacgazdasági rendszernek - melynek része az Európai Unió is - meg kell szüntetnie az észak-dél (nyugat-kelet) polarizációt és az öko-szociális piacgazdálkodás útját kell választania. Az új európai tagállamok joggal várnak el gazdasági támogatást (ko-finanszírozást), és az igazságos, méltányos szerződésekkel ezek az államok vállalni fogják a gazdasági színvonal-emelkedés implementációját. A kibővítette Európai Unió példát fog mutatni egy új globális öko-szociális piacgazdaság felé.

Kérdés, hogy a nemzeti kisebbségek milyen szerepet fognak ebben az összeurópai öko-szociális programban játszani. Semmi esetre sem járnak jól úgy, ha megelégednek bizonyos politikai engedmények (részautonómiák) kiharcolásával, kulturálisan és szociálisan diszkriminált, marginális helyzetben maradnak és elfogadják perifériális állapotukat. A megoldás szerintünk a jelenlegi nemzetállamok fokozatos regionalizálódásában rejlik, ami egyes államok esetében megköveteli az egységes nacionalista struktúrák föderális struktúrákká változtatását. A jövő Európája nem a minden áron egységesített nemzetállamok szövetsége, hanem a kisebbségeknek is hazát nyújtó regionális és föderalista tagállamok összessége. Belgium, Dánia és a Német Szövetségi Köztársaság példája bizonyítja, hogy ennek a célnak az eléréséhez különböző modellek állnak rendelkezésre. Az államforma mint jogi keret - királyság vagy köztársaság - másodlagos, fontos a regionalitás elvének keresztülvitele. Az autonóm régiók ideálisan helyettesítik be az etnikai kisebbségek területeit. Nem új miniatűr nemzetállamok képződnek föderális keretben, egy nagyobb és dominálóbbs népközösségben, hanem egyenjogú régiók alakulnak ki saját hagyományaik, nyelvük (nyelvjárásuk), kultúrájuk, vallásuk stb. megőrzésével.

Régió alatt népszerűsített és egyszerű értelemben általában bizonyos települések térbeli egysége értendő, melynél a lakosok odatartozási tudata a történelem folyamán alakult ki. Az Európatanács 1978-ban így határozta meg: „Egy régió mindenekelőtt egy emberi közösség, amely szorosan kapcsolódik egy vidékhez, amelyet a földrajz, a történelem és a gazdaság egybecsengése jellemez, és így a lakosság összetartozását, a közös céljainak és érdekeinek megvalósítását elősegíti” (Reimann-Müller 1994, 248). Gondolom ez a meghatározás teljesen illik a nemzeti kisebbségekre, amennyiben a földrajzi, a gazdasági és a történelmi faktorok mellé még a nyelv és a kultúra komponenseit is odavesszük.

## 19. Etnicitás, rasszizmus - cigányok és zsidók

Az etnológia, etnicitás és a rasszizmus fogalmi tisztázása után foglalkozunk a személy és az individuum megkülönböztetésével. A személyek olyan lények, amelyek bizonyos tulajdonságokat birtokolnak - melyek közül a legfontosabb három az öntudat, az autonómia és az ésszerűség. A bőrszín pluralitása jelezné az individualitást, amely perszonalitássá, személyiséggé tudna fejlődni. Az etnicitás fogalmához természetesen párosul a toleranciafogalom. Két népfajta vizsgálatával szeretnénk lezárni eszmefuttatásunkat. Mindkettő a mai Magyarországon is problémás, és nyílt vagy burkolt etnikai konfliktusok forrása lehet. Az előzőekben felemlített fogalmak, az előítélet, a tolerancia, az esélyegyenlőség, mind az önmagukról alkotott képben, mind a magyar többségileg kialakított véleményekben jelentős, de differenciált szerepet játszanak.

### Etnológia, etnicitás és rasszizmus

Az etnicitás fogalmával a leszármazásra, az eredetre utalunk. A nagycsaládi, törzsi szegmentált társadalom, ahol a leszármazás döntő szerepet játszott, ma már a modern államokban csak nyomaiban létezik. A „nemzet” határesetben lehet egy önálló etnikai nagycsoport, legtöbb esetben azonban több etnikai csoportot foglal magában egy nagy egységben, akik magukat, mint egy nemzetet, mint sors- és akaratközösséget és nem feltétlenül mint vérközösséget definiálják (pl. Belgium). A „nép” fogalom gyakran mindkét előző fogalmat illeti, hol etnikai csoportot, hol nemzetet. Az „állam” ezzel szemben mindig egy politikai egységre utal, amely egy meghatározott területen szuverenitást, kényszerítő hatalmat gyakorol (Heckmann 1992).

Az etnológia ma már nem csak az úgy nevezett „primitív népekkel” vagy „természeti népekkel” - a kolonializmus hagyományai értelmében - foglalkozik, bár Irianban és Brazíliában még elszórtan népek, törzsek maradványait találjuk, akiket az etnológusok előszeretettel kutatnak. Ugyanígy nincs ma már lényeges különbség a leíró (etnográfia) és az összehasonlító (etnológiai) irányzatok között, ugyanúgy, ahogy a földrajzban sem lehet ma már tisztán a fizikális geográfia és a humángeográfia között választóvonalat húzni. A külső, „objektív” megfigyelő által eszközölt „leírások”, a felfedezettek regisztrálása és katalogizálása már a múlté, nem úgy az összehasonlító megfigyeléseké, melyek a modern biológia fényében (mint például a genetika és az eugenika) egyre élesebb körvonalakat kapnak. A megfigyelések tárgya a népek viszonya más népekhez, és ebben az összefüggésben merül fel a rasszizmus, az intolerancia és az előítéletek kérdése. A jelenlegi kutatási irányzatokat fémjelzi az evolúció, a fejlődéstan, a történelmi szemlélet és a kultúrmorfológia. A modern etnológia megkérdőjelezi az euro-amerikai kultúrák elsőbbségét és egyáltalán a rangsorolásokat a kultúrák között. Minden kultúrának, még a legprimitívebbnek mondottak is megvan a saját értéke és eltűnése, beolvadása más kultúrákba veszteséget jelent az emberiség számára. Ezt a felismerést a tudomány a kolonializmus felszámolásával magáévá tette. A multikulturális, fajilag kevert világtársadalom - úgy tűnik - elfogadhatóvá vált a jelenlegi etnoszociológia számára is. „Jelenleg az etnológia címszó alatt gyülekezik mindaz, amelyet eddig nemzetközileg inkább mint szociálintropológiát jellemeztünk. Így találunk ma már az etnológiában kutatásokat, Európán kívüli íráskultúrák elemeit és az európai kultúrák szubkultúráinak (bevándorlók, marginális csoportok) elemzéseit” (Endruweit-Trommsdorf, 1989, 512).

Az emberi fajok - biológiai szempontból - az emberi nem egymással szaporodni képes alcsoportjai, amelyek örökölhető - legtöbbször külső - jellegzetességek (bőrszín, fejforma, termet, szőrzet) által egymástól megkülönböztethetők. Ennél sokkal érdekesebb a „belső” öröklődés kérdése a világtársadalom számára, mely még nincs eléggé kikutatva. Régebbi fajelméletek a származási mítoszokra alapulnak, melynek következménye az egyes fajok felsőbbrendűségének illetve egyes fajok alacsonyrendűségének hiedelme. „A nemzetiszocializmus gyakorlatában ez a faji felfogás a politikusok lényeges döntéshozatali tényezője lett - egészen az államilag szervezett tömeggyilkosságokig” (Endruweit-Trommsdorf, 1989, 518). A saját faj természetesen mindig mint felsőbbrendű volt tekintve. Ez az etnocentrikus látásmód állítja, hogy minden baj abból ered, ha a fajok egymással keverednek és az „alacsonyrendűek” demográfiai egy társadalomban túlsúlyba kerülnek. Az alacsonyrendűség egyik fokmérője évszázadokig a bőrszín volt. A fehér bőrű európai, indogermán vagy szláv minden esetben felettebb állónak volt tekintve a negroid, bantu fekete bőrűeknél. Ők voltak a „vadak”, akiket a misszionáriusok és a gyarmatok tisztviselői megpróbáltak megszelídíteni.

Vajon a faji problémák eltűnésre vannak-e ítélve azáltal, hogy a világon mindenhol feltartóztatatlanul keverednek a fajták? Az afroeurópaiaknál már látjuk a tendenciát. Nemcsak Nyugat-, hanem Kelet-Európában is egyre több fekete bőrű, illetve fehér-fekete keverék, barna bőrű egyént látunk az utcákon. A fehér bőrű európai népek számára a keveredés az utolsó harminc évben igen erőteljes lett, míg az Egyesült Államokban jelenleg megfigyelhető különösen a latin (főleg mexikói) és az ázsiai (főleg kínai) fajták keveredése a fehérekkel. Az afroamerikai lakosság nemsokára elveszti népesedésszociológiai jelentőségét ez utóbbiak javára.

Az Egyesült Államokba a fajilag kevert családok problémáját sok szociológiai tanulmány és a szépirodalom is érinti. Richard Powers legújabb könyve is ezt bizonyítja. Melyik társadalom, a fehér vagy a fekete fogadja el őket? A keveredés feltartóztatatlan és szinte minden amerikai családban vannak fekete és fehér bőrszínű ősök. Bár már nagyon sokat változott a helyzet - 1967-ig a házasság feketék és fehérek között még több államban tilos volt - de továbbra is számít a faji hovatartozás. A kevert családokból származók gyermekeit általában a feketék fájához sorolják. Minden fekete bőrű amerikai érzi még a rasszizmust, amely a nyílt agressziótól a lenézésig különféle fokozatokban nyilvánul meg. Akiben csak egy kicsiny fekete vér folyik azt úgy tekintik, mint feketét. Jelenleg a házasságok egy százaléka kötődik csak fehérek és feketék között, de a tendencia felfelé mutat. Powers szerint a rasszizmus nem azon alapul, hogy a másik fajtától félnek, a másságtól való irtózáson, hanem jelenleg a félelem nagyobb a hasonlóságtól. Ezt bizonyították a dél-afrikai apartheid törvények. A saját fehér vagy fekete identitás elvesztése a keveredés által - ez a mai modern rasszisták félelme (Powers, 2004).

Teilhard de Chardin, a nagy francia „modern misztikus” ellene fordult mindenfajta faji megkülönböztetésnek, amelyet „kollektív egoizmusnak” nevezett. „Nem a tiszta faj izolálása vezeti el az emberiséget a magasabb rendű életre” (Teilhard de Chardin 1969, 258). Ma, harminchat évvel később az életminőségről beszélünk a magasabb rendű élet helyett. A gondolkodás pluralizmusa feltételezi a fajok pluralizmusát, a multikulturális fajilag kevert társadalmat. Teilhard idézett könyve az „Ember a kozmoszban” kötelező olvasmány kellene, hogy legyen mindazoknak, akik az etnikai tisztogatást brutális (lásd Jugoszlávia) vagy szelídebb formában (idegengyűlölet, kultúrrasszizmus, sovinizmus) megoldásnak tartják. Az ilyen nemzeti színekben hivatkozó politika célja az, hogy a saját nemzetet és országot megszabadítsa más népektől, fajoktól és etnikumoktól.

Az idegengyűlölet különben nem európai találmány és nem csak a kolonializmus mérgezett gyümölcse. Afrikaiak, kínaiak és más ázsiai népfajok között, pápuai törzsek és kevert kultúrájú amerikai városlakók között ugyanúgy megtalálható a másik faj gyűlölete. Csak azért



olyan kifejezetten feltűnő és erős az idegengyűlölet a fehér és a színes bőrű fajták között, mert a fehér ember „kolonizálta” a modern korban őket és önmagát feljebbvalónak érezte. Azonban mindenhol, ahol a különféle fajok együttélése problémákat okoz és gyűlöletté fajul, keresik a bűnbakokat - és meg is találják.

Filozófiai és erkölcsi szempontból a rasszizmussal az a baj, hogy bemocskolja az emberi személyről kialakult univerzális konceptust. Az emberek egy részét ugyanis úgy tekinti, mint állatokat vagy gépeket. Ez a felfogás már megvolt a görög filozófusoknál a rabszolgákkal kapcsolatban - később fejlődve a modern (észak-amerikai) rabszolgaságnál és legutoljára intézményes formában a dél-afrikai apartheid-rendszerénél. Az emberiség történetében a rabszolgatartás alapvető motívuma nem az egyik ember elnyomása, uralkodása a másik felett, tehát nem hatalmi kérdés volt, hanem mélyebben szántó filozófia problémára utalt, vagyis arra a tényre, hogy a rabszolgákat személyiség nélküli lényeknek, „tárgyaknak” tekintették. A dél-afrikai apartheid-rendszer, a bibliai érvekkel is alátámasztott „különválasztott fejlődés”-elvé végső fokon a személytelenítés utolsó modern válfaja volt. A faji „tisztaság” tana tartathatatlanságát és nem egyeztetetősége az evolúciós elmélettel.

### **Személy vagy individuum?**

De kicsoda vagy kicsoda a személy? Akik a társadalomnak számítanak, azok nem az egyének (individuumok), hanem a személyek. Az individuum egy filozófiai fogalom és egy egység elvi megoszthatatlanságát jelenti. Humanista felfogásban ez az ember egyetlenségét, kicserélhetetlenségét, pótolhatatlanságát jelenti. Azért írjuk, hogy elvi, teoretikus, mert a gyakorlatban (példa erre a kvantumfizika) minden egység osztható úgy, hogy az elemi részecskék végső fokon már csak mint relációk mutathatók ki. Az ember mint individuum is még felosztható részekből áll, a rendszerelmélet szerint „rendszerek összetétele”. Ha azonban gyakorlati, empirikus síkon maradunk, akkor beszélhetünk oszthatatlan individuumról, amely egy izolált, biológiai egység és nincs vonatkozással a társadalomra. Nem számít egy fajnál, csak annyiban, amennyiben minél több individuum, egyén tartozik a fajhoz, annál erősebb az a faj és eredményesebb a társadalma. Az ember mint személy alakítja ki végül is a társadalmat szociális kommunikáció által és nem az individuum. Az egyén perszonalizálása, személyesítése azt jelenti, hogy „belenő” (szocializálódik) a társadalomba. A személy egy szociális lény („ens sociale”) - az individuum egy egoista emberpéldány. A francia nyelv a csalókat, bűnözőket „individu triste”-nek nevezi, vagyis olyan önzőknek, akikre nem alkalmazható a személy („personne”) kifejezés. A társadalomtudományi szakirodalomban azonban sajnos nem mindig tesznek tiszta megkülönböztetést a személy és az individuum között.

A személy valaki és nem valami, ez egy megtisztelő titulus. De a személyek olyan lények, akik bizonyos tulajdonságokat birtokolnak - melyek közül a legfontosabb három az öntudat, az autonómia és az ésszerűség (racionalitás). Újszülöttek, súlyosan fogyatékosok, komában lévőek tehát nem személyek? Singer (1995) szerint valaki csak akkor mondható személynek, ha érdekeit meg tudja fogalmazni és közölni. Újszülöttek azonban potenciális személyek, komában lévőek felgyógyulhatnak és honnan tudjuk, hogy a súlyos (főleg az értelmi) fogyatékosok saját érdekeiket nem fogják fel illetve azokat nem artikulálják? Csak azért, mert ők ehhez egy más általunk (még) nem megértett és nem elfogadott kommunikációs csatornát használnak? Spaemann (1994) szerint minden ember, kivétel nélkül személy, függetlenül attól, hogy racionálisan gondolkodik és cselekszik-e. Kicsoda vagy kicsoda az ember? A luhmanni rendszerelmélet tanításából azt olvassuk ki, hogy az ember különféle (fizikai, pszichikai) rendszerek kompozituma. Minden ember biológiai alapon az emberi fajhoz

tartozik, mint individuum, és ugyanakkor élete minden pillanatában személy is, és csak akkor szűnik meg személy lenni, ha meghal.

Ha a személy fogalmát elfogadjuk, akkor elengedhetetlenül konfrontálódunk a személyes szabadság problémájával. A szabadság gyakorlása a személyes döntésekben nyilvánul meg, a választásban több alternatíva között és a választásunkért viselt felelősségben. A személyhez tartozik az erkölcs, és a vallás, a hit számára egy személynek szabadnak kell lenni, hogy „a szabadsági döntéseinek véglegességében Isten végtelenségét elérje” (Rahner 1986, 312).

Frans de Waal, a primátok kutatója elmagyarázza, hogy jött az erkölcs a világra, ugyanis az emberi erkölcsiség nem a semmiből jött létre. A természetes kiválasztódás az embereket és az állatokat három képességgel látta el: képesek a szeretetre, az együttérzésre és a gondoskodásra. Az emberben az a több, hogy mindezeket - a szeretetet, az együttérzést és a gondoskodást - tudatosan éli át és aszerint cselekszik, és nem csak az ösztönei révén. Ez egy olyan tény, amely egyszer valamikor kiengesztel minket azzal az elképzeléssel, hogy csak a genetikailag programozott önfenntartás ösztöne lenne az evolúció hajtóereje. „Az emberi morál, ahogy mi azt ismerjük, nagyon hamar feloldódna a semmiben, amennyiben már többé nem tenné az emberi életet a középpontba” (Frans de Waal. 1991, 170).

A faji elméletek alapgondolatát újra kellene kutatni. Talán a „személy” kifejezésről végső soron le kell mondanunk, mert ezt olyan nehéz meghatározni. Ugyanez a problémánk a „szociális” kifejezéssel is. A határ ugyanis a személy és a nem-személy között nincs világosan meghúzva. Bizonyos körülmények között egy emberszabású majom (akit az ember megtanított egy bizonyos jelbeszédre) vagy egy delfin (aki dresszírozással olyan dolgokat visz végbe, melyek feltételeznek intelligenciát és öntudatot) is lehet személy. Tény az, hogy a személy fogalma nehezen meghatározható. Feltehető a kérdés, hogy vajon az ember és a személy között mindig párhuzamot kell vonni? (Lenzen 1990, 6.)

### **Fekete, fehér vagy szivárvány?**

A szociológusok és a közgazdászok morálja, erkölcsi elképzelései mások. Az erkölcs szociális tény, és azt kérdezik, hogyan alakul ki társadalmilag a morál és hogyan hat - tartalmilag nem érdekli őket az erkölcs. A megbecsülés/megvetés megkülönböztetése az erkölcs kettős kódja. Hogy valaki vagy valami jó vagy rossz, megbecsült vagy megvetett: ez egy szubjektív ítélet illetve annak kollektív vonzata, a társadalmi konvenció. Hasonlít ehhez a szociológusok által jól ismert Thomas-teoréma, amely kimondja, hogyha az emberek egy helyzetet reálisnak tartanak - még ha ez megalapozatlan is -, akkor abból reális következményeket vonnak le. Ha egy szubjektív ítélet reálisnak, elfogadhatónak (vagy jónak vagy rossznak) látszik - még akkor is, ha ennek nincs semmi alapja sem -, akkor is aszerint irányítják cselekedeteiket és alkotják véleményüket. „Az Egyesült Államok egyes vidékein az afroamerikaiakat, történelmi adottságokból (rabszolgaság) kifolyólag az oktatásra képtelennek tartják. A továbbtanulási lehetőségeket megtagadják tőlük, azzal az eredménnyel, hogy tényleg ezek a fiatalok szociálisan és intellektuálisan „alacsonyértékűek” maradnak” (Barley, 1977, 7). A színesbőrűeket tehát egyes társadalmakban az önmagát betöltő jóslás, a Thomas-teoréma és az előítéletek hármasszövevényéből diszkriminálják. A szociológus és a közgazdász maga moralista morál nélkül. Ők olyan fogalmakkal operálnak, mint költség-nyereség vagy „rational choice”, régiesebben „do ut des” - egészen addig míg maguk is belátják, hogy az irracionalitás és a hit is a társadalomhoz tartoznak. A racionális döntések elmélete egy fontos metodológiai irányzat. Követői ideáltipikus fogalmakat képeznek és azt tételezik fel, hogy társadalmi folyamatokat vagy intézményeket csak akkor lehet a legeredményesebben

megmagyarázni, ha azokat mint az individuális cselekedetek eredményeit tekintjük (tehát a metodológiai individualizmusra alapul), és ezeket csak akkor tudjuk a legjobban elmagyarázni, ha ezek maguk ésszerű döntések eredményei.

Az etnológia és a modern - genetikailag-biológiailag és nem ideológiailag megalapozott fajkutatás annyiban konfrontálódik a személy fogalmával, amennyiben feltétlenül fel kell tennie az erkölcs kérdését. A rasszizmus tehát egy erkölcsi kérdés, mert előítéltre épít, és az előítéletek akarati döntésekből állnak össze a jó és a rossz szubjektív-kollektív kritériumai szerint. A tömeges rasszista előítéleteket nevezhetnénk „kollektív szubjektivizmusnak”.

Lehet, hogy még évszázadunkban a bőrszín génjét meg fogják tudni változtatni. Lehetne erről fantáziálni: mi lenne, ha az emberek, tetszésük szerint fekete, fehér, sárga bőrszínt - és miért nem kéket vagy zöldet - választanának és ugyancsak tetszés szerint ezt a bőrszínt változtatni is tudnák? Ezáltal mindenestre a bőrszín szerinti értelmetlen diszkrimináció eltűnne. Talán ez a szivárvány minden színében pompázó emberiség a jövő esélye? A mai modern body-painting, a napstúdiók és a bőr pigmentációját megváltoztató sebészet ennek a „szivárvány-társadalomnak” előfutárjai? A bőrszín pluralitása jelezné az individualitást, amely perszonalitássá, személyiséggé tudna fejlődni.

Egy archeo-etnologikus hipotézis szerint a „homo sapiens”, a mai modern ember őse Afrikából származik, eredetileg fekete bőrszínnel és legyőzte a „homo neandertalensis”-t. A tudományos kutatások ezirányú jelenlegi állása szerint ismerjük a homo sapiens vándorlási útjait. A két emberfaj első „csatája”, fegyveres összeütközése valahol Ázsia és Afrika között - talán a mai Palesztinában - történt, ahol a homo sapiens győztesként került ki, de nem Európa, hanem Ázsia felé vonult. Először bőrszíne fekete volt, de az évezredes vándorlás folyamán bőrszíne egyre világosabb lett. Ha ez tényleg így történt, tudni kellene, hogy miért? Valószínű Indiában egy pár évezredre megállapodott a vándorlás és itt még ma is megtalálhatjuk az indiai népek kaleidoszkópjában a mélyfekete dél-indiai tamilok és az észak-indiai szinte teljesen fehér bőrű siksek mellett a szinte törzsekként különböző bőrszín-variációkat. A barna színű dél-ázsiai népek (Indonézia, csendes-óceáni szigetvilág) után következtek a japán és a kínai fajok sárga bőrszínnel. Az ázsiai kontinensről Észak-Amerikába kirajzó néptörzsek, a későbbi indiánok, „rézbőrűek” voltak, viszont az inuitok már megint más bőrszínnel rendelkeznek. Etnológiai rejtély a Hokkaido szigeti ajnu törzs, fehér bőrszínnel. Elkezdődött egy paleontológiai népvándorlás ezúttal ismét Európa felé. A fehér bőrű homo sapiens újra elindult és valahol Európa közepén egy újabb utolsó csata történt a neandertáliak és a homo sapiens között. A technikailag (intellektuálisan és az agytömeg tekintetében is) kevésbé fejlődött neandertáliak újra csatát vesztek, és ezáltal megpecsételődött a sorsuk, kipusztultak. Ismét évezredekkel később elkezdődött a germán és a szláv népek történelmi népvándorlása. A magyarok oltották el a lámpát az uráli őshazában. Ettől kezdve feltartozhatatlanul elindult Európában a fajok és népek keveredése.

Ha figyelmünket az európai népfajokra központosítjuk, akkor tulajdonképpen négy uralkodó népcsoportot találunk és már nem tiszta fajtákat. És ez rendben is van. A pluralizmus demográfiai, etnológiai síkon Európában már háromezer évvel ezelőtt elkezdődött. A faji jellegzetességek is keveredtek. A román népeket (franciák, olaszok, spanyolok és portugálok) régen a néprajzi szakkönyvekben temperamentumos, buzgó, művészi alkatú és hagyományszeretőként jellemezték. A germánok, akik jelenleg a föld összlakosságának körülbelül egytizedét teszik ki (németek, skandinávok és angolszászok) szorgalmasak, regionális öntudatúak, dialektusukat ápolók, többnyelvűek és intellektuelek. A szlávok (oroszok, lengyelek, csehek, szlovákok és délszlávok) misztikus beállítottságúak, szenvedéstűrők, romantikusok, érzélgősek. Ilyen etiketteket ragasztott ezekre a népfajokra a kollektív-szubjektív előítéletes és a sokszor ellenséges közvélemény.

A többi fennmaradó kisebb népcsoportok szigeteket képeznek a germán, román és szláv tengerben (baszkok, albánok, magyarok és finnek) és faji jellegzetességüket nehéz meghatározni. Ezek a régi általános jellegzetességek ma már tudománytalannak vannak bélyegezve. A funkcionálisan differenciált modern társadalom nem ismer népfajokra jellegzetes tulajdonságokat, hanem csak a társadalmi funkciók betöltéséhez szükséges „szociális erényeket”. A gazdaság alrendszerében természetes például, hogy a vállalkozó - legyen az orosz, német, angol vagy francia - szorgalmas, intelligens és eredményes kell, hogy legyen, hogy túlélését biztosítsa.

A fajok keveredésének és egybeolvadásának pozitív kihatása kétségtelenül abban rejlik, hogy ez mindig végső fokon az adott kultúra gazdagodását jelentette és a társadalom jólétéhez hozzájárult. Európa mellett még mindig érvényes az Egyesült Államok példája. A világhatalom jólétét és kultúráját a bevándorlóknak köszönheti, akiket alig több mint kétszáz éves története folyamán sikerrel integrált. Nem véletlenül mondják az Egyesült Államokról, hogy ez az ország a „fajok és népek olvasztótégelye”.

Európában, ahol a huszadik század második felében, a háború következtében egy modern népvándorlás kezdődött - először a milliónyi háborús menekült és elűdözött, később a vendégmunkások, jelenleg a határokon átszivárgó afrikai és ázsiai menedékkjogot kérők. Nemsokára kialakul a multikulturális társadalom, amennyiben ez bizonyos országokban már nem alakult ki. A nem európai emberfajok itt egy új esélyt kapnak, hogy saját kultúrájuk alapelemeinek megtartásával felzárkózzanak az európai kultúra értékeihez. A színesbőrűek új, „második” esélyt kapnak a globalizált és toleráns Európában. Már maga ez a mondat is sokak számára rasszista és provokációnak hangzik. Vajon ebben a világban, amit konstruálunk eddig csak a fehérbőrűeknek volt esélyük és most őket felváltják a színesbőrűek? Egyáltalán van-e értelme a bőrszín, faji vagy nemzeti hovatartozás elsődleges kritériumává tenni? Vajon a „szivárványtársadalom” csak egy dél-afrikai elképzelés?

A legtöbb „illegális bevándorló” ugyanis Afrikából és Ázsiából érkezik, ahol gazdasági, politikai és faji megkülönböztetésben, elnyomásban és üldözésben volt részük. Újra felül kell vizsgálni a bevándorlás-politika régi tézisé, miszerint csak az ügyesek tudnak menekülni és ezek átélési technikájukat mintegy átranzportálják Európába. Az út, amit egy illegális bevándorló megtesz, ma már nem olyan egyértelmű. Vagyis nem csak azok érkeznek, akik egy afrikai faluból az afrikai nagyváros nyomortelepein tengődve végül egy európai nagyvárosban helyet találnak. Itt először menekülttáborban vagy otthonokban laknak, majd később honfitársaikkal gettókat képeznek és csak a harmadik generációban következik el az inkultúráció, az integráció. Ezt az egyszerű lineárisan elképzelt életfolyamatot a funkcionálisan differenciált posztmodern társadalom szerkezete kétségessé teszi. Integráció helyett inklúzióról (bezárásról, befogadásról) beszélünk, beépülésről a szociokulturális hálóba - és aki abból kiesik, az menthetetlenül kizárt, kirekesztett, exkludált lesz. A régi felfogás szerint a nyelv elsajátítása és a „bennszülöttekkel” való házasság az integráció biztos jelének volt tekintve, amely általában a harmadik generációban következett be. A multikulturális társadalomban azonban ez a két tényező nem döntő. Török és arab asszonyok százezrei nem tanulják meg a nyelvet, bevándorlók harmadik generációs iskolaköteles gyerekei „kétnyelvű analfabéták”-ként kezdik az iskolát, és az interkulturális házasságok még nem játszanak döntő szerepet a megkívánt integrációnál. A Német Szövetségi Köztársaságban 1960-ban majd minden házasság németek között kötődött. Csak minden 25-ik házasságnál volt egyik partner külföldi. 1994-ben már minden hetedik házasságkötésnél az egyik partner nem német. Hasonló fejlődést állapíthatunk meg a gyermekszületéseknél. 1960-ban az újszülöttek 1,3 százalékának volt legalább egyik szülője külföldi. 1994-ben azonban már az újszülöttek 18,8 százalékánál találunk külföldi apát vagy anyát (Beck-Gernsheim 1997).

A bevándorlók életútját kellene megfigyelni, hogy megfelelhessünk arra a kérdésre, hogy vajon kihasználták-e a szabad, demokratikus társadalom által nyújtott esélyeket, feltételezve, hogy ez a társadalom adott esélyeket számukra? Az afrikaiak példáján láthatjuk, hogy az esélyegyenlőség csak elméletben létezik. Legtöbbjük csak rosszul fizetett foglalatosságokat talál a munkaerőpiacon. A helyzet alig javul a második generációnál. Kivételt képeznek az élsportolók és a pop-énekesek, különösen a harmadik generációban és a kevert házasságokból származóknál. Ők már anyanyelvi szinten beszélik a befogadó ország nyelvét.

Az etnicitás fogalmához természetesen párosul a toleranciafogalom. Ez ugyanis a feltétele annak, hogy a fajok és etnikumok békésen éljenek egymás mellett. Tolerancia nem azt jelenti, hogy eltűrjük néhány félbolond és excentrikus sokszor provokáló viselkedését, hanem össz-társadalmilag vonatkozik ez a többi államra, kultúrára és embercsoportra. Történetileg a tolerancia az imperium romanum politikai aranzsmanja volt - ma ez az államközösségek (EU) és az államkonföderációk politikájának alapeleme. A nemzeti sajtóság nem áll ellentétben a bevándorlók befogadásával. Franciaország magát nemzetállamnak definiálja - gyakorlatilag azonban bevándorlók társadalma. A nemzetállamban a többség tolerálja az etnikai kisebbséget és azt asszimilálni akarja. A bevándorló-társadalomban azonban mindenkinek mindenkivel tolerálnia kell - vagyis egy adott kisebbségnek egy másik kisebbséget is - töröknek a kurdot, algériaiak az egyiptomit, zsidónak a keresztényt stb. Ismét Amerika példájára kell hivatkoznunk. Az amerikai multikulturalizmus nem más, mint posztmodern tolerancia. „Tolerancia egyenlő békebiztosítással, identitásbiztosítással és demokráciabiztosítással. Ezért védi és pártolja a toleranciát az állam. A közösségi csoportos együttélés a demokrácia és a kulturális pluralizmus sarokköve” (Wingert, 1993, 25).

A faji tolerancia régebbi példáját láthatjuk Brazíliában. A fehér és a fekete bőrű fajok keveredése ott szinte problémamentesen ment végbe a nagy tömegeknél. A braziliaiak megvalósítottak egy bizonyos „etnikai demokráciát”, amelytől még a dél-afrikai „szivárvány társadalomban” is messze vannak. Annak ellenére, hogy Brazília a sikerült fajkeveredés prototípusa, meg lehet állapítani, hogy az ott még létező osztálytársadalom bizony különbséget tesz fehér és színes bőrű polgárok között. A város lakó fehérek nagyobb eséllyel rendelkeznek arra nézve, hogy mind a politikában, mind a gazdaságban sikeresebbek legyenek. A riói karneválon azonban a feketék viszik el a pálmát.

Két népfajta vizsgálatával szeretnénk lezárni eszmefuttatásunkat. Mindkettő a mai Magyarországon is problémás és nyílt vagy burkolt etnikai konfliktusok forrása lehet. Az előzőekben felemlített fogalmak, az előítélet, a tolerancia, az esélyegyenlőség mind az önmagukról alkotott képben, mind a magyar többségileg kialakított véleményekben jelentős, de differenciált szerepet játszanak.

### **Romák és cigányok**

Előljáróban szeretném Falus András genetikus professzor véleményét egy hosszabb idézetben közölni: „A genetikai/genomika kapcsán például személyiségjogi kérdésekről is beszélgethetünk, identitás megállapítására alkalmas génekről. Ugyanis rasszgének is léteznek, és nagyon szomorú, hogy ebben a társadalomban, amelyben élünk, rasszgénekről nem szabad beszélni. Szomorú, mert a rasszgének vizsgálata távolról sem rasszizmus. Hanem annak a valóban létező különbözőségnek a megfogalmazása, aminek nincs és nem is lehet semmiféle emberjogi következménye. A rasszgének vizsgálata az igazság, a létező és felismert különbözőség feltárásának lehetősége. Például annak a megállapítása, hogy a magyar és a roma génpopuláció nagyon sok génben eltér, távolról sem diszkrimináció. Lehet ugyan diszkri-

minációra használni, de mit nem lehet? Nem a tudomány felelős azért, hogy ezeket megvizsgálja (másképp e tények figyelmen kívül hagyása még nem jelent rasszizmus elleni hatásos fellépést). Tudomásunk szerint, mi emberek 99 százalékban vagyunk egyformák a legmagasabb főemlősökhöz viszonyítva, és nem csak a csimpánzokról van itt szó, hanem a gorillákról: mindössze 1 százalék az emberi genomnak az eltérése” (Vigilia 2004, 464).

A romák Észak-Indiából származnak és a tizenkettedik században üzték el őket hazájukból a muzulmánok. Félnomád életmódjukat hosszú vándorlásuk folyamán megtartották - mentalitásukban még ma is sok elemet felfedezünk ebből. Történelmi rejtély marad azonban, hogy miért pont ezeket a törzseket nem hajtották uralmuk alá, nem asszimilálták Kaszmírban és Pandzsab területén. Valószínű vándorlásuk két főútvonalat követett: Az északi útvonal Perzsián keresztül vezetett, majd áthaladt a Kaukázuson és ezután a Fekete-tenger északi partján Dél-Európáig. A másik útvonal Perzsia déli részétől Egyiptomig vezetett, innen a Földközi-tenger déli partján. Francia (gitanes) és spanyol nevük (gitanos) az egyiptomi hosszabb tartózkodásukra utal és bennük egy, a piramisokat építő rabszolganépet képzeltek el. A régebbi francia nyelvben nevük „az egyiptomiak” (les égyptiens) volt. Kezdetben a cigányok nem voltak keresztények, de a kereszténységet legalább is formálisan minden nehézség nélkül átvették. Mivel nem az európai fajtához tartoztak és a kultúra és a civilizáció alacsonyabb fokán álltak, mint a befogadó társadalmak igazi asszimilációjuk még évszázadokig nem következett el. Törvényen kívülnek tekintették őket a középkorban és mint hazátlan csavargókat (ziehende Gauner, innen a cigány elnevezés) üldözték őket. Sokukat mint boszorkányokat, megszállottakat vagy varázslókat kínozták, börtönbe vetettek, életük gyakorta a máglyán fejeződött be. Az egyik helyséből a másikba üzték őket világi és egyházi hatalmak kénye kedve szerint. A lakosság sokszor gúnnyal és gyűlölettel viselkedett velük szembe.

A romák (cigányok, sintik) irányában mindig volt előítélet és még ma is van régi, elavult és nem reális klisék szerint. A médiumok ugyan megkísérelték, hogy ezeken a kliséken javítsanak, és a cigányok fejlődését bemutassák, de az európaiak előítélete hosszú életű. Még mindig fenn áll az előítélet, hogy a cigányok vándorolnak, holott ma már bizonyítottan letelepültek és vándorlásuk nem különbözik a cirkuszosok és vásárosok vándorlásától. Ugyanakkor a médiumok hamis képet is mutatnak a romákról. Ugyanis nem ennek az etnikai kisebbségnek a mindennapját mutatják be nézőiknek és olvasóiknak, hanem a szélsőséges helyzeteket. Vagy a nyomorukat, bűnözésüket, a többségtől eltérő viselkedésüket, vagy leírnak példás kezdeményezéseket, projektumokat, „minta-cigányokat”, akik természetesen a tökéletes asszimiláció bizonyítását hozzák.

Nem lehet tagadni, hogy Magyarországon, de az egész Kárpát-medencében is létezik a cigánykérdés, amely nagyon sokoldalú. A megoldást komplikálja az a tény, hogy maguk a cigányok sem látják még jövőjüket, és nagyon sokfajta elképzelés van arra, hogy kettős identitásukat hogyan értelmezzék. Magyar cigányok vagy cigány magyarok? Ha az első elnevezést vizsgáljuk, akkor itt a magyarsággal való azonosulás, az integráció a faji és a nyelvi diszkrimináció feloldása lebeg szemeink előtt. Ha a második elnevezést nézzük, akkor a cigányság mint önálló etnikum fogalma lép előtérbe. Itt elképzelhető egy fejlődés, amennyiben nyelvüket (de melyiket: a roma, a beás vagy az oláh-cigány nyelvet beszélőket, a kétnyelvűeket?), mint kisebbségi nemzeti identitást formáló tényezőt tekintjük. Egy demokratikus pluralista államban elképzelhető, hogy a cigányok egy jelentős része ne csak kulturális, hanem területiális autonómiát is kapjon. Egy jövőbeni „régiók Magyarországon” elképzelhető, hogy egyes észak-magyarországi falvakat, mint Autonóm Cigány (Roma) Régiókat adminisztratív, politikai és szociális autonómiaként (szociorégióként) saját külön önkormányzati egységként alakítsunk ki. Ugyanez lehetne a szlovákiai és a kárpátaljai, valamint az észak-erdélyi többségileg roma (cigány) településeknél is: cigány autonóm régiók hálózata.

Természetesen a kezdeményezés alulról maguktól az érintettektől kellene, hogy jöjjön és az érintett országoknak mindent el kellene követni, hogy az önálló régiók gazdaságilag életképesek legyenek. Lehetne az ökológiai mezőgazdasággal, az alternatív helyi energiaforrások felhasználásával, közepes méretű nem környezetszennyező modern ipari létesítményekkel a cigány régiók önálló gazdasági és kulturális életképességét, felvirágzásukat elősegíteni. Ez a „Romaland” a cigány régiók hálózata, egy egyedülálló szociokulturális, gazdasági és politikai és egy diszkriminált etnikum önállóságát megcélzó vállalkozás lenne a közép-kelet-európai térségben és az egész Európai Unióban. Arra lehetne számítani, hogy amint a világ zsidóságának alig egyharmada lakik Izraelben, ugyanúgy a magyarországi cigányság egyharmada választana magának itt hazát. Nem tudjuk azonban, hogy ez az elgondolás mennyire találna visszhangra az illetékeseknél.

A magyarországi cigányság nem egységes népcsoport, hanem szociológiailag jól megkülönböztethető csoportok tarka halmaza. Az anyanyelv szerinti hármass megkülönböztetést alapul véve ezeken belül további életmódcsoporthoz beszélhetünk. 1) A csak magyarul beszélő romungrók kb. 77 százalékot tesznek ki a hazai cigány népességből és a legnagyobb létszámban az ország északkeleti vidékén élnek. A városi muzsikuss cigányok polgárosodó kisebbségével élesen ellentétben szinte etnikai különbséget mutat a volt vályogvető, később ingázó-segédmunkás falusi romungrók több százezres csoportja. A rendszerváltás mindkét főcsoportot fájdalmasan érintette. A muzsikuscigányok létalapját a globalizációs zenekultúra csaknem megszüntette. A discós, magnós, és cd-s fiatalságot nem érdekli ez a zene, a nyugati turisták is egyre kevesebb érdeklődést mutatnak. 2) A romani nyelven és magyarul beszélők, akiket még többnyire ma is oláh cigányoknak neveznek kb. 11 százalékot jelentenek. Mozgékony, „sefteléssel” foglalkozó szemfüles csoport, életművészek, mindennel kereskedők - azt lehet mondani, hogy a rendszerváltás után jó ideig sikeres kisvállalkozások által élet-színvonalukat emelni tudták -, de jó részük nem tudott lépést tartani később a globalizáció által megkövetelt gyors változásokkal és nyomorba süllyedtek. 3) A román nyelven és magyarul beszélő beások zöme Dél-Dunántúl aprófalvaiban él és földrajzilag kevésbé mobil. Nagymértékben beilleszkedtek a szocialista korszak mezőgazdasági és ipari nagyüzemeibe. Ez ugyan a rendszerváltáskor tömeges munkanélküliséget okozott, de magasabb iskolázottsági szintjük esélyt jelent arra, hogy a borsodi és szabolcsi cigányok sorsát elkerüljék. A beások számára a roma kifejezés nem elfogadható. A pécsi Gandhi gimnázium tanára Pálmáiné Orsós Anna így határozza meg a magyarországi cigányságot nyelvi szempontból. „Ma három nagy csoport van. A legnagyobb majdnem teljesen asszimilálódott, csak magyarul beszél, őket magyar cigányoknak hívják, vagy romungróknak (rom = ember, ungro = magyar). Elsősorban zenészek, de vályogvetők, szegkovácsok is vannak köztük. A fennmaradó 21 százalék két csoportra oszlik: az úgynevezett oláh cigányok, ők azok, akik a világon mindenhol megtalálhatók és róluk feltételezzük, hogy Indiából származnak: lókereskedők, kőszőrűsök stb. Az úgynevezett romani nyelvet beszélik, ennek egyik nyelvjárása a lovári. A legkisebb csoport aránya, mintegy 8 százalék, vagyis 40-50 ezer ember. Ők a beások és elsősorban Dél-Dunántúlon, illetve Baranyában élnek. Ők a famegmunkálásban voltak otthon: teknővájók, segédmunkások a tsz-ekben, a városi építkezéseken. Az oláh cigányok és a romungrók indiai eredetű nyelvet beszélnek, a beások latin gyökerűt” (Népszabadság, 2002).

A ma megfigyelhető cigány életforma-csoportok kategorizálására a legsikerültebb tudományos kísérletet Havas Gábornak köszönhetjük (Havas 2000). Életvitel vagy életmód kategóriái hármass felosztást követnek, amelyben természetesen alcsoportok találhatók. 1. Szerzőmozgó stratégia. A cigány horizontális mobilitás, melyet legtöbbször generációkat átfogó vertikális mobilitás is követ szociológiailag nézve széles skálájú a kéregetéstől az üzletkötésig, ahol a rokonság és az etnikai közösség támogatása számottevő. Ezt a stratégiát különösen az oláh cigányok gyakorolják eredményesen. 2. Ingázó stratégia. Különösen a

család férfitagjaira vonatkozik és a szocialista iparosodás jellegzetessége volt. A nagy állami építkezések és a kolhozosított mezőgazdaság megszűnése után a falvakba visszatért cigányság komoly egzisztenciális helyzetbe került. Az északi megyék egyre jobban elcigányosodó gettófalvai, vagy a kevert magyar-cigány lakosságú falvak gazdasági lemaradása, ahol 25 százalékos cigánylakosság található, szomorú bizonyítéka az elnyomorodásnak. Az ingázók egy részének sikerült a városi rokonságnál helyet találni, de ez csak újabb rokonsági konfliktusokhoz vezetett. Ők azok, akiket a munkalehetőségek minden áron való megragadása vitt a városokba, még azon az áron is, hogy a lakáshoz jutás megoldhatatlannak látszott és később is annak bizonyult. 3. Bejáró stratégia. A gyáripar peremén cigány munkás lakónegyedekben a szocializmus idején nem csak a férfiak, de az asszonyok is találtak munkát és gyermekeiket rendszeres iskolába tudták járatni. A lakóhelyi szegregáció - mint általában az elproletárosodó alacsony képzettségű dolgozóké a nagyobb nyugat-európai iparvárosokban is - nálunk egy újabb faji alapokra épülő diszkriminációval súlyosbodott - de sok családnak sikerült ennek ellenére az asszimiláció. Havas megjegyzi: ha a szocializmus nem omlik össze, sokan közülük már nem számítának cigánynak. A rendszerváltással együtt érkezett munkanélküliség és etnikai reneszánsz ismét nyilvánvalóvá tette etnikai hovatartozásukat, felerősítette gyermekeik iskolai szegregációját. Szociális problémáik mindenesetre visszavonhatatlanul etnizálódtak.

Az etnikai elkülönültség és az egységesnek gondolt cigány etnikumon belüli interetnikus házasodási tilalom az anyanyelvi csoportok között mind a magyarországi gazdasági szociális terek vonzataiban alakult ki. A cigányok, csakúgy mint a világháború előtti időkig a kelet-európai zsidók, a többség által kihasználatlanul hagyott, mozgékonyt igénylő gazdasági lehetőségeket hasznosítják, és ezzel bizonyos gazdasági funkciókat töltenek be. Sajnos a globalizáció ritmusához nem tudnak alkalmazkodni, nem tudják a hagyományos, de a többség által már nem igényelt szolgáltatásokat (házalás) újabbra, modernebbre váltani - mint ezt például a tajvani családi vállalkozásoknál látjuk, ahol szinte hetek alatt tudnak alkalmazkodni a piac aktuális igényeihez: plasztik játékok dömpingjéről áttérni az elektronikus alkatrészek előállítására.

Minden megfigyelő egyértelműen megállapítja, hogy a cigányság felemelkedésének útja az iskolán, az iskolázottságon keresztül vezet. A középfokú képzés segítése még fontosabbnak tűnik, mint a cigány akademikusok szerepeltetése. A diszkrimináció megszűnése nem az asszimiláció útján, hanem a pozitív elkülönülés, az etnikai másság öntudatos vállalásával, a kultúraautónia esélyeinek megragadásával kell, hogy végre elkövetkezzen.

## **Zsidók**

A zsidókról való fejtegetéseinknél ide kínálkozik bevezető mottóként Heinrich Böll - akit nem lehet antiszemitizmussal vádolni - egy mondata: „Az előítélet-nélküliséget nem szabad az ítéletnélküliséggel összecserelni” (Böll, 1971, 66).

A cigányok és a zsidók összehasonlítása csak egy pontban engedhető meg: mindketten áldozatai voltak az intézményesített rasszista gyűlöletnek és a holocaustnak. A zsidóság természetesen nem csak egy másik, nem indoeurópai faj, hanem más, nem keresztény vallású is. Náluk tehát kettős etnikai és vallási identitásról beszélhetünk. A vallás náluk összeolvad karakterisztikus faji jellegzetességükkel - bár mint látni fogjuk a vallásos zsidók száma egyre csökken. A kétezer éves európai történelemben soha nem volt még egy faji „mátság” sem olyan kihívása többségnek, mint a zsidók esetében. Tragikus csak az volt, hogy a rendszeres



zsidóüldözések akkor kezdődtek Németországban is, amikor a zsidóság már a legjobb úton volt ahhoz, hogy integrálódjon.

A zsidókról és a zsidókérdésről (zsidóproblémáról) már könyvtárakat írtak össze és ebben nagyon nehéz új elgondolásokat papírra vetni, akár megoldásokat javasolni, akár a már megírtakat kritizálni vagy új fényben bemutatni. Szinte lehetetlen egy neutrális és objektív álláspontot elfoglalni. Különösen Németországban. Az írók igen hamar eléri az antiszemitizmus vádjá és ezt a holokaust történelmi háttérével kivédeni igen nehéz. Még legalább egy évszázadig fennmarad a „zsidókérdés” abban a formában, hogy a nemzsidó európaiak, és nem csak a németek, meg kell, hogy kérdezzék: a zsidó faj rendszeres kiirtásának kísérlete hogyan volt összeegyeztethető a keresztény európai örökséggel? A kérdés „normalizálása” már maga is az antiszemitizmus gyanújába keverheti a kérdésfeltevőt. A „megbocsátani, de nem feledni” a zsidóság számára elvitathatatlan joggá vált. Hogy élnek, élhetnek-e ezzel a jogukkal, hogy a Talmudot (szemet szemért fogat fogért) az Újszövetségre (szeresd felebarátodat) cserélik-e ki, az viszont több mint kérdéses. Kötelesség viszont minden európai számára a kiengesztelődést keresni.

Ha valaki ma a világ zsidóságát mint hatalmi tényezőt csak említi is (nem mint „összzsidó” összeesküvést a keresztény világ ellen) és a globalizálásban gazdasági, politikai és kulturális szerepüket akár statisztikai tényekkel is bizonyítani akarná - már vétett a kötelező filozofia irántan törvénye ellen. Az Egyesült Államokban, ahol hatmillió zsidó él, nem csak a new yorki polgármesteri széket, hanem az elnökválasztást is meghatározzák. A zsidó lobbyt kritizálni ott egyenlő a politikai öngyilkossággal. Az amerikai politika és a „political correctness” még azt sem engedi meg, hogy a cionizmust, annak mai radikális formáját, és nem Teodor Herzl álmát a zsidó államról, mint egy fajtáját a rasszizmusnak, elítéljék.

Az elmúlt harminc évben Nyugat-Európában egy új formájú antiszemitizmus ütötte fel fejét, amely nem kapcsolható a „hagyományos” európai antiszemitizmussal össze. Inkább anticionizmusról vagy Izrael-ellenességről beszélhetnénk, amely egyrészt az izraeli-arab háborúkkal, Palesztina megszállásával és legutoljára a fundamentalista iszlám terrorizmussal függ össze. A két volt koloniális nagyhatalom Anglia és Franciaország százezrével fogadta be volt gyarmatairól a muszlimokat, akik nagyrészt szimpatizálnak a palesztinaiakkal és Izrael eltörlését kívánják. Angliában főként a pakisztániak, Franciaországban pedig az algériai bevándorlók zsidóellenessége okoz problémát. A francia lakosság tíz százaléka algériai arab mohamedán és ugyancsak itt található Európa legszámosabb zsidó közössége. A faji, rasszista összeütközéseknek táptalajt nyújt az arab-muszlim vallási fundamentalizmus. A két kultúra erőszakos konfrontációja egy harmadik kultúra területén folyik, ami a feszültséget növeli és mind a francia zsidóellenességnek mind az arabellenességnek tüzét szítja. Az izraeli miniszterelnök figyelmeztette a franciaországi zsidókat és felajánlotta nekik az izraeli bevándorlás alternatíváját.

A holocaust többmillió áldozatát joggal gyászoljuk és tiszteljük. De milyen gyászt és tiszteletet kapnak a szisztematikus népirtás egyéb áldozatai: az örmények és a tutsik? Mikor kapnak a németországi sintik és az európai cigányok emlékművet? Steven Spielberg negyvenezer holocaustot túlélő elbeszélését dokumentálta videokazettákon, hogy vallomásuk örök figyelemztetést jelentsen, az emberiség számára megmaradjon, ezt soha ne felejtsek el. Hol, mikor lesznek dokumentálva a szibériai gulágok túlélői, a többmillió éhenhalt ukrán paraszt és általában a sztálinizmus áldozatai?

A második világháború alatt egymillió magyarországi zsidóból hatszázezer zsidó pusztult el a koncentrációs táborokban, a háború befejeztével háromszázezer vándorolt ki Izraelbe. 1945-ben százezer zsidó tért vissza Magyarországra. A rendszerváltás éveiben vita folyt arról, hogy a holocaust unokái számára nem volna-e jobb, ha a kettős zsidó-magyar identitás helyett

inkább a nemzeti kisebbség státuszát vennék fel. Az ellenérvben hangoztatták, hogy ezáltal csak a látens antiszemitizmus erősödne tovább (Bangó 1991, 124).

A zsidó vallási-kulturális minták az elmúlt fél évszázad során erősen visszaszorultak Magyarországon. A legfiatalabbak körében azonban látszanak a tradíciókhoz való visszatérés jelei - állapítja meg a „Zsidók és zsidóság a mai Magyarországon” című szociológiai kutatás (Pethő 2003). A felmérés adatai szerint a magyarországi zsidó népesség talán legszembe-tűnőbb jellegzetessége nagyfokú térbeli koncentrációja. A megkérdezettek 87 százaléka a fővárosban, azon belül is többségük a XIII. és a II. kerületben lakik. Az összegezés szerint a zsidóságon belül a diplomások - különösen az egyetemi diplomával rendelkezők - aránya 36 százalékos, azaz jelentősen meghaladja a fővárosi népességben megfigyelhető 13 százalékos arányt. A kutatók szembe-tűnőnek nevezik, hogy a vizsgált populáció a magyar népesség más csoportjaihoz képest jóval kevésbé vallásos illetve templomba járó. Míg a zsidó megkérdezetteknek körülbelül a fele tekinti magát vallásosnak, a hasonló arány a keresztény egyházaknál jóval magasabb, 70 százalékos körüli. A táblázatokból kitűnik, hogy a megkérdezettek 37 százaléka nem vallásosnak, 15 százaléka ateistának mondta magát. A válaszadók 6 százaléka úgy nyilatkozott, hogy betartja a vallási előírásokat, 25 százaléka megtartja a nagyobb ünnepeket, 17 százaléka pedig hívő, de nem gyakorolja vallását. A megkérdezettek 26 százaléka a nagyobb ünnepek alkalmával tér be a zsinagógába, míg 63 százaléka ennél is ritkábban, vagy egyáltalán nem. A családok 32 százaléka tartja meg a fény ünnepét, a hanukát és 14 százaléka a szombatot. A vizsgálat szerint a népesség elsősorban a kulturális intézmények révén kapcsolódik a zsidó közösséghez. A felmérés rámutat arra is, hogy az önazonosságot tekintve a válaszadók többsége a kettős identitáson alapuló felelettípusokat preferálta: zsidó vallású (származású) magyarnak illetve egyszerre magyarnak és zsidónak is vallotta magát. A zsidósághoz tartozás szempontjából a legfontosabbnak az egykori üldözések tudatát, a holokauszt emlékét jelölték meg. A kutatás eredményei alapján 37 százaléka vélekedett úgy, hogy nagy a zsidóellenesség Magyarországon és 51 százaléka szerint ez a következő tíz évben változatlan marad.

A pszichológus Bert Hellinger felteszi a kérdést, hogyan viselik el bűnösségüket a keresztények és mindenekelőtt a németek a zsidók iránt? Mit kellene tenniük és mit tesznek annak az érdekében, hogy büntudatukat legyőzzék és megadják a zsidóknak azt a helyet a társadalomban, amit kiérdemeltek? De szerinte arról is lehet szó, ahogy a zsidók maguk a keresztények és a németek ellenük elkövetett bűnéről vélekednek, és arról, ami a megbékéléshez, kiengeszteléshez vezetne és gondolkodnának arról, hogy ilyen bűn megengedi-e egyáltalán a kiengesztelést (Hellinger 2001).

## Befejezés

Nem szabad feladnunk a reményt arra nézve, hogy az emberi fajok - nem biológiai, genetikai, hanem szociális értelemben - eltűnnek. Reménykedni kell abban, hogy megvalósul Albert Einstein elképzelése és hite. Az amerikai bevándorló-hatóságok kérdőívére a faji hovatartozás kérdésére a nyomtatványon büszkén írta be: faja - emberi (human). A globális világban csak egy értelemmel és felelősséggel rendelkező élőlény-fajta létezik és ez az ember-fajta. Ez a fajta alkotja az emberi társadalmat, amely a kommunikációs háló következtében személyekből áll. Hogy milyen bőrszíne lesz ennek a fajtának egyszínű vagy a szivárvány minden színét fogjuk viselni - másodlagos kérdés. Jelenleg megállapíthatjuk, hogy a fehér bőrszínű emberiség arrogáns és megalapozatlan felsőbbrendűségi tudata csökkenőben van és az életminőség, életésély, kulturális részvétel, gazdasági előrejutás szempontjából a színes bőrű emberiség esélyei világszerte növekednek. A faji megkülönböztetés és diszkrimináció világszerte

hivatalosan törvényileg megtiltott - persze ez nem jelent gyakorlatilag egyenjogúságot mindenhol. A másik emberfajta elfogadása azonban, és a kevert fajták létezése minden civilizált országban, ma már nem kérdéses. Gyerekeknél és fiataloknál nem probléma ma már a fajok különbözősége. Ők a jövő reménysége és nekik valóban minden esélyük meg van arra, hogy egy multikulturális, fajilag pluralista békés társadalomban éljenek.

A szociorégió (Bangó, 2003) nem ismer faji megkülönböztetést, mert egy ilyen áttekinthető kommunikatív közösségben a különféle fajokat nem úgy tekintik, mint az egységet megzavaró egyéneket, hanem mint a szociorégiót alkotó, ahhoz tartozó és a regionális másságot és sokoldalúságot megvalósító személyeket. Tolerancia és elfogadás „regionális erények”, melyek a kölcsönös bizalomból és a megbízhatóságból nyerik el jelentőségüket.

A magyarországi cigányság és zsidóság, mint különleges etnikai kisebbség, ellentétben a többi történelmi kisebbséggel (román, szerb, szlovák, horvát, német) megkülönböztető figyelmet érdemel, hiszen a nyílt vagy burkolt diszkrimináció rasszista formája érinti őket. A formális állampolgári egyenrangúság egyedül nem oldja meg identitáskeresésüket.

## 20. Tudás és nemtudás a szociális munkában

Témánkat először elméleti síkon, a klasszikus tudáselméletek vázolásával, ezt követően a szociológiai rendszerelmélet és a konstruktivizmus síkján, majd gyakorlatilag a nemtudás társadalmi funkciójának a szociális munka gyakorlatára vetítésével járjuk körül. A tanulmány terjedelme miatt még megközelítően sem törekedhettünk teljességre, így az olvasó csak egy kiegészítésre szoruló vázlatba kap betekintést. Ha a tudomány fogalmát általában, a szociális munka tudományának fogalmát pedig specifikusan akarjuk meghatározni, akkor előbb magát a tudás fogalmát kell tisztáznunk. A hittel és a reménnyel ellentétben áll, s elsősorban mentális megkülönböztető műveletet jelent a nemtudáshoz képest. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a nemtudás - a tudatlanság, az ignorancia és a butaság variációiban - jelentőségteljes és kijelentőképes a szociális életre vonatkozóan is.

### Tudományszociológia és tudásszociológia

A tudás és nem tudás témáját nemcsak a tudomány szemszögéből vizsgáljuk, hiszen tudásunk, illetve nem tudásunk egészét nem öleli fel csak és kizárólag a tudomány, hanem a mindennapok tudása, az életképességet fejlesztő tudás is befolyásolja viselkedésünket. A csakis tudományos tudás sutává teszi alkalmazóját, a szórakozott, a mindennapok gyakorlatában magát fel nem találó tudós képét mindnyájan jól ismerjük. Szélsőségesen ábrázolva - s e téren nem szűkölködünk példákban sem az irodalomban, sem a modern médiában - a tudós vagy nevetséges, vagy gonosz. Hogy ezt a két triviális ellenvetést a tudomány kivédje, meg kell magát magyaráznia. Különösen a modern tudományra áll ez, régebbi korokban ugyanis nem volt szükség önigazolásra és önmagyarázatra. A kérdést eldöntötte a hatalom vagy a tekintély, s az okkult vagy szent tudás tiszteletet vagy félelmet keltett a nem tudókban. A modern kommunikációs média által demokratizált tudomány azonban - e folyamat tulajdonképpen a könyvnyomtatás feltalálásával már megkezdődött - megszüntette a tudomány szakrális, misztikus jellegét, elvben mindenki számára hozzáférhetővé vált a modern tudomány, s a népszerűsítés olyan mértéket ölt korunkban, hogy a modern társadalmat új címkével látták el azok a szociológusok, akik mindent leegyszerűsítve szeretnének vizsgálni: tudománytársadalom. Kreibich szerint ez a társadalom kettős dinamikájú, exponenciálisan sokasodik, s a társadalom minden területére kiterjed (Kreibich, 1993). Ez egyrészt azt jelenti, hogy a tudományos produkció mind az oktatásban, mind a kutatásban gigantikus méreteket ölt, másrészt azt, hogy a tudomány behatol a modern termelés szektoraiba, a szervezetekbe, a menedzsmentbe, a technológiába, s olyan „tudomány-szuperstruktúrát” teremt, amely nélkül a haladás ma már elképzelhetetlen. Riasztó példaként említjük meg az amerikai hadsereg „high-tech katonáját”, akinek hadifelszereléséhez már a számítógép is hozzátartozik. Más szerzők, például Willke nem fogadja el a tudománytársadalom címkéjét, s inkább tudástársadalomról ír. „Tudástársadalomról vagy tudományra alapozódó társadalomról akkor beszélhetünk, ha egy társadalom materiális és szimbolikus reprodukciójának struktúrai és folyamatai olyannyira át vannak járva tudástól függő műveletekkel, hogy az információfeldolgozás, a szimbolikus analízis és a szakértői rendszerek a reprodukció más faktoraival szemben kiemelkednek” (Willke 1983, 161). Majd kitudódik, hogy ez az új címkézés hosszú életű lesz-e, s hogy előnyt szerez-e más, párhuzamos címkézésekkel szemben. A munkatársadalom és az ipari társadalom címkéje már túlhaladottnak látszik az információtársadalom és a kommunikációtársadalom mellett, éppúgy, mint a velük párhuzamosan élő rizikó-(kockázat)társadalom és az élménytársadalom.

A tudományban egyre növekszik a magyarázat igénye. A népszerűsítés és a média-közvetítés még nem magyarázat, nem bizonyítás, ráadásul az a probléma, hogy a modern tudományban és a tudománytársadalomban (vagy tudástársadalomban) a magyarázatot is meg kell magyarázni.

Erre a feladatra vállalkozna a tudásszociológia, amelyet ne tévesszünk össze a tudomány-szociológiával. Meg kell állapítani, hogy a tudásszociológia a szociológia mostohagyermek. Elterjedése nem igazán sikeres, s ennek több oka lehet. Az egyik feltétlenül az, hogy a tudás moralizált színezetet kapott a jó és a rossz tudás dilemmájával, ennek biblikus alapú igazolásával. A hit és a tudás radikális szembeállítása szintén nem szolgálta az elmúlt évszázadokban a tudás felértékelését. A középkor vége felé, amikor nyilvánvaló lett, hogy a hit egyedül nem pótolhatja a tudást, kialakult a tudással felvértezett kevesek privilegizált társadalmi pozíciója. A legutóbbi pápai körlevél hangsúlyozza a tudás és a tudomány fontosságát, s megkísérli feloldani a hit és a tudomány évszázados szembeállítását. A szociológia klasszikusai - Marx, Weber, Simmel - foglalkoztak ugyan a tudásszociológiával, de az egyiknél az ideológia fegyvertárába zárult be a tudás, a másiknál a bürokrácia és a hatalom elméleti megalapozására szolgált, a harmadiknál pedig a formális szociológia útvesztőjében ragadt le a probléma. A kései klasszikusok (Mannheim, Gurvitch, Parsons) már megpróbálták egymagában vizsgálni a tudás problémáját, s olyan perspektívába helyezni, amely jobban megfelel a modern társadalom követelményeinek.

Mannheimet sokan kinevezték a tudásszociológia atyjának. Tény, hogy a tudásszociológia mint önálló diszciplína neki köszönheti létét. Különösen az „Ideológia és utópia” című könyvét veszik alapul. Ebben a társadalmi csoportok eltérő felfogására és tudására hivatkozik, ami terveiket, érdekeiket és perspektívájukat illeti, szociális helyzetüktől függően. Az ideológiák a domináló csoportok érdekeihez kötődnek, funkciójuk a konzerválás és a legitimálás. Az utópiák viszont az elnyomott csoportok jövőjében látják a szociális érdekeiket, s a fennálló társadalmi rend megdöntésére töreksenek.

Gurvitch szerint a tudásszociológia feladata az, hogy tanulmányozza a tudástípusok kapcsolatát a szociális csoportokkal és osztályokkal. Tudástípusokon a technikai, politikai, tudományos és filozófiai tudást érti, míg formája szerint a tudás lehet misztikus vagy racionális, pozitív vagy spekulatív. A feudális társadalomban például a filozófia és a misztikus tudásforma uralkodott, a kapitalizmus kezdetén pedig a racionális tudásformával párosították a tudományos tudástípust.

Parsonsnál a tudásszociológia szervesen beépül társadalmi elméletébe, s megalapozódik a tudomány-szociológia. A valóságról alkotott elképzeléseket továbbvezeti az alkalmazkodás természetszerű funkcióinál - ezek azért szükségesek, hogy céljainkat elérjük -, s a valóságtudás integratív funkciójáról beszél. A csoportban a valóságról alkotott elképzelések minimális megegyezést feltételeznek. Ez jelzi a csoportszolidaritást, s azok áthágása szankciókat von maga után. A társadalmi tudás kettős funkciója, tehát az alkalmazkodás és a beilleszkedés alapozza meg a szocializáció és az etnokultúráció processzusát.

A klasszikus tudásszociológia a húszas években került be a speciális szociológiák családjába, s elhatárolta magát egyrészt az általános szociológiától, másrészt a szellemtudományok túl elvont történelmi szemléletétől. A tudásszociológia a valóságról alkotott elképzelések és a társadalmi helyzet közötti összefüggéseket kutatja. A tudás és a szociális realitás cserekapcsolatai állnak előtérben. Tudás, öntudat és gondolkodás: hogyan viszonyulnak ezek a mindenkori szociális helyzetekhez, rétegekhez és intézményekhez? A tudásszociológia szerepe azonban hamarosan megváltozott, s bizonyos szempontból a szociológia szociológiája lett, a reflexivitás kérdését ugyanis nem kerülhette el. A kérdés így hangzott: hogyan kapcsolódik a tudás tudása a társadalmi helyzetekhez? A klasszikus tudásszociológia utolsó képviselői, Berger és Luckmann a fenomenológia hatására kijelentették, hogy a tudásszociológia prob-

lémája a realitás társadalmi konstrukciója, amely akaraton kívül létezik, s a tudás nem más, mint bizonyosság afelől, hogy a jelenségek valósak, s meghatározhatatlan tulajdonságaik vannak (Berger-Luckmann, 1970). Végül is a tudásszociológia a rendszerelmélet és a konstruktivizmus révén lett az önmegfigyelő és önleíró modern társadalom megfigyelésének megfigyelője.

### **A tudás meghatározása**

Legelőször foglalkoznunk kell azzal a kijelentéssel, hogy a szociális munka tudást teremt. A szociális munka tudománya (Sozialarbeitswissenschaft) német kifejezéséből a szójáték szerint a „tudást teremteni” (Wissen schaffen) kifejezés bogozható ki. Sajnos magyarra lefordíthatatlan, érzékelteti azonban a tudomány szó szemantikáját, vagyis azt a tényt, hogy minden tudományban új tudás jön létre (teremtődik). Ha ez így van, azt kérdezzük: milyen tudást teremt a szociális munkás tevékenysége? A szociális munkás tudása nem inkább sok különféle tudástípusnak a konglomerátuma?

Ahhoz, hogy az utóbbi kérdést megválaszoljuk, szögezzük le, hogy manapság lehetetlen akár csak egy szakterületen is - vagy az ismeretlehetőségek bármely terén - mindent átfogó tudásról beszélni. Sokan azt állítják, hogy erre nincs is szükség, mert az elektronikus média hihetetlen tárolókapacitásával „minden tudást” regisztrál, tárol és prezentál, s ezt bármikor számítógépen lehívhatjuk. Más kérdés, hogy már maga a tudás lehívása is megkövetel némi tudást: tudni kell a programot kezelni, s azt is tudni kell, hogy hol, hogyan és mikor jutunk (juthatunk) hozzá a kívánt tudáshoz?

Mindazok, akik a szociális munkást „specializált generalistának” (vagy „generalizált specialistának”) tekintik, nyilván nem gondolnak már arra a régies kifejezésre: polihisztor. Polihisztornak nevezték a késő reneszánsz univerzális tudósát, aki az enciklopédista szellemről áthátva azt állította, hogy minden eddigi tudást birtokol, s azt továbbadni is képes. A szlovák Jan Amos Komenius volt az utolsó polihisztor Kelet-Közép-Európában, ahol a polihisztorok száz évvel később haltak ki, mint Nyugat-Európában. Nos a szociális munkás bizonyosan nem ilyen. Ma már nincsenek polihisztorok.

Daniel Bell a következőképpen definiálta a tudást: „A tudás egymagában elrendezett kijelentések gyűjteménye tényekről és ideákról, amelyek egy értelmes ítéletet vagy egy kísérleti eredményt fejeznek ki, s azt másoknak valamilyen kommunikációs médium útján szisztematikus formában tudomására hozzák, és ezáltal a fogalmat elhatárolják az újdonság, a hír és a szórakozás fogalmaitól” (Bell 1975, 180). A szociális munkás tudása ebben az értelemben bizonyosan nem a szórakozáshoz kapcsolódik, de az újdonságokat és a híreket, mint tényeket össze lehet, sőt össze is kell gyűjteni, azokból ítéletet kell formálni, s ennek az eredményét megfelelő kommunikációs médium által tovább kell adni, hogy ezáltal a szociális munkás (ön)segítő ténykedése meginduljon vagy erősödjön. A kutatás és a tudomány új ítéletei, a régebbi, bevált vélemények új tálalása elementáris része a szociális munkás tudásának.

A tudást megkülönböztetjük az információtól azért, hogy az információ olyan „esemény”, amely csak egyszer fordul elő, s megváltoztatja a rendszerállapotot. Ha a rendszer valamiről informálva van, nem állíthatja, hogy hiányzik ez az információ. „A mi teljesítménytársadalmunkban az információ és a tudás technikája áll az előtérben. A megértés azonban azt követeli: keressük az érthetlent, hogy megértsük” (Gadamer 1999, 16). Szerencsére létezik a felejtés, amely a régi, elfelejtett információkat újként mutatja be. Felejtés és emlékezet egyaránt neuronális képesség, s a tudás fogalmához tartozik. Az egyik helyett csinál az új tudásnak, a másik tárolja az agyban és bevetésre készen tartja. A tudás nem más, mint a tudat rendszerében feldolgozott információ, amely nemcsak egyszer fordul elő, hanem formázza a

tudatot, s ösztönzi a kommunikációra. Ez akkor alakul ki, ha az információt közlik és megértik. A tudás tehát kommunikatív tudás.

### A tudás öt fajtája

A tudásnak öt fajtájáról beszélhetünk, mint Daniel Bell teszi Fritz Machlup ösztönzésére „1. Praktikus tudás. Olyan tudás, amelyet az ember munkájához, döntéseéhez, cselekvéseéhez igényel, s amely a különféle ténykedések szerint több részre oszlik: a) hivatásbeli tudás, b) üzleti tudás, c) szakmai tudás, d) politikai tudás, e) háztartási tudás, f) egyéb gyakorlati tudásformák. 2. Intellektuális tudás. Ez a tudás kielégíti az ember szellemi kíváncsiságát, s úgy tekintendő, mint a humanisztikus vagy természettudományos képzés jele. Általában úgy szerezzük meg ezt a tudást, hogy tudatunkban aktívan koncentrálnunk minden nyitott problémára és kulturális értékre. 3. A szórakozáshoz kapcsolódó tudás. Nem a szellemi kíváncsiságot van hivatva kielégíteni, hanem a vágyat a könnyed időtöltésre, szórakozásra, helyi pletykákra, a szórakoztató irodalom termékeire, viccekre, játékokra és hasonlókra. 4. Lelki tudás. A vallásos tudást értjük elsősorban ezen, a tudást Istenről, az ember megváltásához vezető különféle utakról stb. 5. Véletlen tudás. Ez a tudás érdeklődési körünkön kívül van, megszerezzük anélkül, hogy akarnánk, például valaki vonaton kénytelen útitársa rádióját hallgatni anélkül, hogy szándékában volna a hallottakat emlékezetében megőrizni” (Machlup, 1962 - idézi Bell i. m. 180).

A mindennapos tudáskonglomerátum Machlup szerint a szociális munkás esetében praktikus tudásból áll, amely hivatásbeli, üzleti, szakmai, politikai és háztartási tudásra oszlik. A hivatásbeli tudást tudományosan és módszeresen megalapozva tanulja a főiskolán, a szakmai tudást pedig a szupervízióban, hospitációkban, terepgyakorlatokon stb. szerzi meg. A szociális munka újabban az üzleti tudással is foglalkozik. Egyre inkább erősödik az a követelmény, hogy a modern társadalom a szociális munkában szolgáltatási céget, bizonyos szempontból üzletet lásson, vagyis piacra és profitra irányuló tevékenységet. A profit természetesen nem pénzben értendő, hanem szociális haszonként, vagyis az egész társadalmat sújtó hátrányoknak, igazságtalanságoknak és egyenlőtlenségeknek hosszú távú probléma-feldolgozása. A szociális menedzsmentről szerzett tudás a szociális munka képzésében nemsokára olyan fontos helyet kap, mint a jog vagy a pszichológia (Bangó 1998). Ugyancsak a menedzsmenttel áll kapcsolatban a háztartási tudás. Természetesen nem a sütés-főzésről, a bevásárlásról és a takarításról van itt szó, hanem a ház „fenntartásáról”, az oikoszról. Ebben az értelemben beszélhetünk ökológiai szociális munkáról. Az eladósodott klienseknek tartott tanácsadás a példa arra, hogy milyen fontos ez a tudásfajta a szociális munkában (Wendt 1982).

Nem kell sokáig vitatni a szociális munkás politikai tudását. Az elkötelezett szociális munka ugyanis nem más, mint politika - némelyek szerint mikropolitika - a szociálisan hátrányos helyzetben levők érdekében vagy inkább velük együtt. Munkánélküli-iniciatívát létrehozni nem más, mint politikai tett, tiltakozás a globális társadalom munkahelyet megsemmisítő kaszinókapitalizmusa ellen, mely hirdeti mindenki inklúzióját, ugyanakkor áldozatainak, a munkánélkülieknek az exklúzióját gyakorolja. A szórakozáshoz kapcsolódó tudás, a könnyed időtöltés tudása a szociális munka esetében is, mint minden más hivatásban, csak marginálisan fordul elő. Ez nem hivatást alkotó tudás, csak azt kíséri, s valamikor, valahol a hivatás-gyakorlatban alkalmazható. A szociális munkás jó néhány tevékenységében (például a fiatalokkal való munkában) ez a mindennapi tudás (mókák, játékok) hasznos lehet. Szűk értelemben ugyan a magánélethez tartozik, alkalmazása azonban bizonyítja, hogy ebben a munkában a magánélet és a hivatásgyakorlás között nincsenek éles határok.

Az intellektuális tudás elengedhetetlen a szociális munka gyakorlatához, a szellemi kíváncsiságot különösen megkövetelik itt, ahol a helyzetek, szituációk, viselkedések és divatok igen gyorsan változnak s ezeknek meg kell felelni. Ha a szociális munkás nem jár nyitott szemmel a világban, ha tágabb szociális környezetét nem veszi figyelembe, akkor hivatási vakságban szenved, mert túlspecializálta magát, s nem tudja valódi feladatát teljesíteni.

A lelki tudás a vallásosan megalapozott szociális munka követelménye. A konfesszionális főiskolákon tanítják. E tudás igen hasznos lehet gyász esetében, haldoklókkal találkozáskor, kórházakban - mindenütt, ahol az emberi lét kérdését radikálisan felteszik. Fiatalokkal foglalkozva a keresztény szociális munka segítséget nyújthat az élet értelmét kérdező ifjak problémáiban, alternatíva lehet az úgynevezett biológiailag megalapozott ateizmusra. A kereszténység példás megélése természetesen sokkal eredményesebb, mint az elpalástolt térítési szándék.

Említsük meg a véletlen tudást is, amely szintén jó szolgáltatásokat tehet a hivatás gyakorlásában. A szociális munkás racionális tudásához intuitív és kreatív tudás is társul. Tisztában van azonban azzal, hogy amit nem tudhat, azt nem tudhatja. Az egész embert sohasem lesz képes igazán megérteni - ahogyan Ruth Bang, a szociális munka klasszikusa panaszkodott - holott ez a hivatása (Bang 1964). Az emberi valóság nagy része rejtve marad előtte. A sokat emlegetett hivatásbeli „egészreirányulás” időben, térben és helyzetben korlátozott. Ebből a szempontból hátrányban van a többi tudással szemben, amelyekben speciális, pontosan körülhatárolt ismeretekre épül a hivatás. Ellentmondásos tudáskonglomerátumot követel a szociális munkástól hivatása, számos tudásfaj kerülhet konfliktusba. Az elméletek, amelyeket tanult, sokszor ellentmondanak a gyakorlatnak. Tudásának kommunikatív tűzpróbája az lenne, ha a „segítség az önsegítésre” elvét meg tudná valósítani a gyakorlatban.

A tudományos tudás azt jelenti, hogy tudásunk pontos, értékneutrális, a tapasztalás saját kutatáson alapul, az így szerzett ismereteket mindenkor ellenőrizhetjük, s a tudást a szaknyelv pontos fogalmaival írjuk le. Van ugyanis alacsonyabb fok is, mint Machlupnál láttuk, amely természetesen szintén megérdemli a tudás elnevezést. Ez esetben csupán pontatlan, értékelő tudáselképzelések vannak, amelyek saját vagy idegen tapasztalatokon alapulnak, s átveszik mások nem mindig ellenőrizhető ismereteit. A leíráshoz a köznapok nyelvének fogalmait használják. Ezt az alacsonyabb nívót a habermasi szociálfilozófia tudomány előtti, életvilág-tudásnak nevezi, az életvilág fogalmát Husserltől kölcsönözve (Habermas 1998). Az életvilág a szociális munka elméletében sokáig előtérben állt, s mintegy „harcis fogalom”-ként működött a rendszerfogalommal szembeállítva, azt állítva, hogy a szociális munka gyakorlatában sokkal inkább alkalmazható, mint az elvont rendszerfogalom. „A lenyűgöző és a szociális munka számára a jelenkorban fontos elmélet Jürgen Habermas nevéhez fűződik. Az ő kommunikatív cselekvésemélete - mint életvilág-elmélet ismeretes - sokáig előnyös fogadtatásban részesült a szociális munka teoretikusainál, különösen azért, mert sikeresen szembeállította az egyszerű átért és a gonosz rendszer által kolonizált életvilágot az embertelen, hideg rendszerrel” (Bangó 1995, 16).

### **Tudás és rendszerelmélet**

Bell, Machlup és bizonyos szempontból Habermas is (különösen, ha figyelembe vesszük az interszubjektív bizonyosság elméletét) még a klasszikus tudásszociológia kategóriáiban mozgott. A parsonsi cselekvésemélet normatív társadalomfogalmából, amely megegyezést, konszenzust követel, valamint a tudásnak a valóságot reprezentáló funkciójából indultak ki, ahelyett, hogy a modern önmegfigyelő és önleíró társadalom tudáselképzelését vizsgálták volna. Alapproblémájuk még az volt, hogy a tudást azonosították a reprezentációs funkciók-



kal: a tudás a külvilágot képezi le az igaz/hamis értékduál alkalmazásával. A rendszerelmélet ezt másképpen látja. A tudás szerinte differenciálható fogalom, a tudni vagy nem tudni ellentét egysége, s nem a környezetet (a külvilágot) másolja le és jeleníti meg a tudatban, hanem új ismereti realitást konstruál. A tudás tehát nem a környezet megjelenítése a rendszerben. Idekívánczik Schlegel megjegyzése: „A tudással együtt növekszik a nem tudás, pontosabban a nem tudás tudása” (Luhmann 1992/b, 164 Schlegelre hivatkozik). A tudás nem a környezetről, a külvilágról instruál, s nem is önmagát instruáló, hanem tagadóképes, vagyis sok esetben a nemtudás is értékes tudás lehet, a kommunikációban résztvevő tudatok ön-instrukciója számára. „A tudás ezért semmiképpen sem az önmagát és környezetét megfigyelő pszichikai rendszerek valamiféle belső konstrukciója, hanem akkor áll a pszichikai rendszer rendelkezésére, ha kommunikatíván jön létre, s kommunikatíván állja meg helyét” (Krause 1996, 183). A konstruktivizmus tanítása szerint csak használható (viabilis) tudás van, nem pedig jó vagy rossz, igaz vagy hamis. A tudás, amely a kommunikációs folyamatban keletkezik és konstruálódik, sem nem objektív, sem nem igaz, hanem olyan ismeret, amellyel bizonyos helyzetekben eligazodunk. Egyszerűsítve azt is mondhatjuk: ahogy a tanulás viselkedési változást okoz, ugyanúgy változtatja meg a tudás a kommunikációt. Akinek tehát tudása van, az máshogy kommunikál, de nem lehet azt mondani, hogy jobban. Gyakorlatilag ez azt is jelenti, hogy a tudás nem teszi jobba az embert, a sok tudás nem sokkal jobba. Sem az erkölcs, sem az etika nem pótolható a tudással. E szabály alól a szociális munkás tudása sem kivétel.

Niklas Luhmann rendszerelmélete a tudást mint megfigyelések kondenzálását definiálja (Luhmann 1992/b, 123). Az episztemológiai láncolat végén áll, a megkülönböztetés, megjegyzés, megfigyelés és leírás után. Tudásra akkor teszünk szert, ha a különözöséget észleljük, megjegyezzük, megfigyeléseinket kondenzáljuk, s végül mindezt leírjuk. A leíráshoz valamilyen médiát használunk (beszéd, írás). A tudomány kondenzált megfigyelések rendszerszerű összegezése egy bizonyos ismeretterületen: tudás a legmagasabb fokon.

A tudás nem a megfigyelőtől független realitás pontos vetülete. A tudás szerepe nem az, hogy visszatükrözze az objektív realitást, hanem az, hogy általa képesek legyünk élményvilágunkban cselekedni, s célokat kitűzni magunk elé. Ezért érvényes a radikális konstruktivizmus által kifejtett alapelv: „A tudásnak passzolnia, de nem megegyeznie kell” (Glaserfeld 1991, 21). A passzoló, felhasználható tudás egyrészt mindennapi, másrészt tudományos tudás: a megfigyelő megfigyeli saját megfigyeléseit, s ezt az új tudást más megfigyelésekre használja fel. Mindkét tudásfajtáról paradox kijelentések tehetők. Elsőrendű megfigyelőként azt mondhatjuk: „tudom, hogy semmit sem tudok”, s „minél többet tud az ember, annál kevesebbet tud”. A másodrendű megfigyelő reflexi kijelentést tesz: „Tudom, hogy nem tudhatom azt, amit nem tudhatok” (Krause 1996, 184).

A szakszótárakban és enciklopédiákban tudást különféleképpen jellemzik. Racionális ismeret, de lehet intuitív is, ellentétben a vélekedéssel. Funkcióját tekintve beszélhetünk teljesítményi tudásról, gyógyító tudásról, hatalmi tudásról, oktatói tudásról, dologi tudásról és orientáló tudásról. Egyelőre mondjuk azt, hogy a szociális munkás tudása (ön)segítő, csaknem polihisztorikus, majdnem enciklopédikus - mindenestre olyan tudáskonglomerátum, amely mind a tudományosan megalapozott hivatásbeli tudást, mind a mindennapok tudásának válfajait birtokolja. Az egész emberre irányul, s az önreflektáló, másodrendű megfigyelő tudását hozza létre.

Az a kijelentés, hogy a szociális munkás elsősorban a maga szociális munkása kell legyen, bizonyítja tudásának reflexív karakterét. Ha a szociális munkás önmagát mint saját kliensét „konstruálja”, olyan tudási kompetenciákat szerez, amelyek igen hasznosak lehetnek későbbi professzionális tevékenységében. Felismeri tudásának határait, keretet szab önsegítő kompe-

tenciájának, felméri erőforrásait, s „onnan indul ki, ahol áll”. Ilyen értelemben a szociális munka nem mindennapi, szokatlan és paradox tudást teremt, a tudás birtokosa ugyanis saját tudásába aktívan és elkötelezetten be van vonva. Sok más tudományban nem ez a helyzet, a tudás objektuma nem közvetlenül szociális és humánus ismeretek kondenzációja. A mérnöktudomány nem reflektál közvetlenül szociális vagy humánus dolgokra, eseményekre, közvetve azonban igen, mert minden tudomány végső fokon az embert, a társadalmat szolgálja. Azt mondhatjuk, hogy a szociális munkás tudása autopoietikus - önmagát önmaga elemeiből állítja elő.

Más képet alkotott a szociális munka tudásáról Staub-Bernasconi. Ez nem mond ellent a fenti megállapításoknak, csak más szempontokból nézi a szociális munkás tudásproblematikáját. Fontos volt számára a szociális munka tudományának elméleti helyzet-meghatározása, ezen belül az alapvető és az alkalmazott tudás közötti különbségtétel. A pusztán tapasztalati tudás ehhez nem volt elegendő, mert csupán a problémák felmérését végezte el, holott a megoldásukon kellene dolgoznia (Hollstein-Brinkmann 1993, 78). Staub-Bernasconi különbséget tett problémára vonatkozó és megoldásra vonatkozó tudás között. A problémára vonatkozó tudásnak három formája van: magyarázó tudás, értéktudás és tárgyi tudás. Az utóbbi „megragad egy problémát idő- és térbeliségében, s ennek megfelelően megválaszolja a kérdést tulajdonságait illetően, eseményszerűleg, földrajzi és kulturális variációiban” (Staub-Bernasconi 1986, 46). A problémamegoldásra vonatkozó tudás maga is problémás, mert paradox módon a megoldások egyrészt új problémákat hoznak létre, másrészt kérdéses, hogy a szociális munka, mint tudomány és gyakorlat tud-e megoldásokat felkínálni, vagy inkább az orvostudománynak a politikának, a gazdaságnak és a pszichológiának adja ezt tovább. Ha probléma-megoldási tudás egyáltalán elképzelhető, akkor azt a multi-, transz-, vagy interdiszciplináris tudásmezőkön kell keresni, ahol a szociális munkának koordináló szerepe lehetne.

A sikertelenségek, a „használatlan” tudás következményei - akár csak a visszaeső bűnözésben, akár csak a segítséget visszautasító kliensek magatartásában figyelhetők meg - bizonytalanságot keltenek a szociális munkában, s ez a kiégésre vezethet. Az a tudat, hogy állandó sikertelenséggel kell küzdenie egy olyan modern társadalomban, amely a sikerre van programozva, sok csalódás oka. Ezen az sem segít, hogy az a jó szociális munkás, aki saját működését feleslegessé teszi. Ha azonban már azelőtt fölöslegesnek érzi magát, mielőtt valóban az lenne - tehát munkája sikeres volt, - akkor a saját eredménytelenségének tudása nem segít rajta.

Tudásvilágának ez a negatív katalógusa azonban nem szabad, hogy elbátortalanítsa. A szociális munkás a komplexitások redukálásával és számol, s tudnia kell, hogy minden sikeres komplexitásredukció új komplexitásokat teremt. Azzal is tisztában kell lennie, hogy minden tudásnak van egy másik oldala is, még hozzá a nemtudás, amely bizonyos alkalmakkor sikerrel felhasználható.

### **Nemtudás a szociális munkában**

A tudás a felvázolt szemantikus nyomkutató után végül is paradox, ellentmondásos megfigyelési produktum. Ellentmondásos, mert elmélet és gyakorlat között mindig széles az árok, de azért is, mert a régi tudás gyorsabban használhatatlan lesz, mint gondoljuk. A problémákra vonatkozó tudás nem tudja az újonnan felmerülő problémákat időben felfogni, s kullog a valóság után. A megoldásra vonatkozó tudás saját komplexitásával küszködik, hiszen a szociális problémamegoldások nehezen koordinálható transzdiszciplináris erőlködéseket

követelnek. Ritkán fordul csak elő, hogy az új tudás (például a számítógép alkalmazása a szociális munkában) megelőzi a realitást.

A tudásmegfigyelés nem jegyzett oldala, a nem tudás az úgy nevezett re-entry művelet segítségével átvihető a jegyzett oldalra, vagyis a tudásba (Spencer Brown 1979). Minden tudás felhasználhatja ezt a különbségtevést. Egy dologról csak akkor tudok, ha megjegyzem s megkülönböztetem a nem tudott dolgoktól. Ugyanakkor tudom, hogy a nem tudott dolgok is léteznek. A tudás egysége tehát a tudás és a nemtudás különbözősége. A nemtudás is egy bizonyos fajtája a tudásnak, „a kommunikáció privilegiált tartalma” (Krause 1996, 183). A nyíltan beismert nemtudás - főképp a tudományos kommunikációkban - növeli a tudás kommunikációs értékét. Tudjuk, hogy nem tudunk, s hogy nem tudhatjuk azt, amit nem tudhatunk. A nemtudás megteremti annak a lehetőségét, hogy a tudást nem mint megkövesedett, lezárt, esetleges előítéletekkel felruházott ismeretgyűjteményt kezeljük, hanem a világra való nyitottságként, fejlődőképes megfigyelő- és megkülönböztető modusként. Az efféle nemtudás „még nem tudás” lehet, amelyet türelmes kutatással, információgyűjtéssel, vitákkal és hasonlókkal „beemelhetünk” a már tudottba. A nem tudás tehát állandóan gazdagítja tudásunkat.

A modern futuroológia is foglalkozik a még nem tudással, s megpróbálja a megfigyelés nem jelzett oldalát crossinggal - vagyis keresztezéssel, a jelzett és a jelzetlen oldal közötti időigényes oda-vissza járással - beépíteni a modern tudományokba. A crossing tehát oldalváltás, új és másfajta megkülönböztetés, amely feloldja az első aszimmetrikus megkülönböztetést. Ez az új megkülönböztetés tartalmazza tehát az addig nem jelzett oldalt (a forma újbóli belépése a formába), s új egységet alkot. A futuroológia ismeri a prognózis fogalmát, amely a múlt és a jelen hatásának problémája a jövőre nézve. A múlt megjegyzett tudása és a jelen aktuális tudása a prognosztikus tudás két megjelölt oldala. S mi van a nem megjelölt oldalon? Rizikó és veszély. Rizikó akkor, ha a jelen rendszer döntéseit a jövőre nézve kockázatosnak látjuk, és veszély akkor, ha a környezet kiszámíthatatlan károkat okozhat a jövőben.

A nem tudás nem minden esetben ignorancia. Az ignoranciáról akkor beszélünk, amikor valaki a gyakorlati életben és a hivatásában nem tud valamit, amit pedig tudnia kellene. Írásunkban nem térünk ki a középkori teológia „docta ignorancia” tanítására, sem a pascali fogadásra. Kétféleképpen jöhet létre ignorancia. Az egyik módja ennek a felejtés. Ez megbocsátható, s hozzá tartozik biológiai felszereltségünkhöz. A felejtés ráadásul lehetővé teszi, hogy új tudást fogadjunk be, s eldobjuk a régit, a használhatatlant. Rettenetes lenne, ha nem tudnánk felejtetni. Ez a fajta ignorancia tanulással leküzdhető. A másik lehetőség a nem tanulás. Ha a szociális munkás a főiskolán nem tanulja meg azt, ami hivatása gyakorlatához elkerülhetetlenül szükséges, az megbocsájthatatlan. Lehet, hogy a vizsgákon sikeresen átmegy, s nemtudását nem fedezték fel, de erkölcsileg felelőtlen a kliensek és az egész hivatás számára. A tudatlan szociális munkások nehezen kijavítható károkat okoznak, s rossz híret keltik a hivatásuknak.

A nem tudó szociális munkások ugyanakkor - a fenti érvelések értelmében - jó szolgálatot is tehetnek a hivatásnak. Tudják ugyanis, hogy nem tudhatják azt, amit nem tudhatnak, ezért a realitás talaján maradnak. Azt is tudják, hogy bizonyos esetekben a nemtudás szociálisan hasznos és javasolt. Ahogyan a nem segítség a segítség különleges formája lehet, ugyanúgy a nemtudás határesetben a tudás specifikus változatának tekinthető. Természetesen a nem-segítés esetében nem a szociális elsősegély megtagadásáról van szó, a nemtudás esetében pedig nem a tudás elhanyagolásáról.

A kliens, aki helyzetének „szakértője”, tudja, hogy az őt gondozó szociális munkás nem mindent tud róla. Például nem tudja azt, hogy még van erőtartáléka a cselekvésre. Gondozóját tehát mindig meglepheti - negatív és pozitív értelemben egyaránt. A klienst nemtudása segíti

abban, hogy szokatlan terápiaformákat fogadjon el, szerződést kössön a szociális munkással, gyakran meglepő végeredménnyel.

Természetesen a nemtudás ignoranciaként nagyon káros is lehet, ha tudatosan elhallgatunk valamit azért, hogy kivonjuk magunkat a tudást birtoklók felelőssége alól. A nemtudásnak erre a formájára célzott Staub-Bernasconi: „Létezik manapság egy követelmény a nem tudás jogára például a humángenetikával kapcsolatban (többek között Hans Jonasnál (Jonas 1989)). Akarunk-e ilyen jogot: nem tudást, hogy a világszerte fennforgó szörnyűségek hírei ellen immúnisak, szociálisan és pszichikailag ellenállók legyünk? Nemtudás, hogy gondtalanul beszélhessünk játékról, élvezetről, kedvről és egészségre irányultságról, új gondolkozásról és önreferenciáról, önségítésről és új hálózatról stb?” (Staub-Bernasconi 1990, 45.)

A téma másik megközelítése Niklas Luhmanntól származik. Állításai a szociális munkások számára úgy foglалhatók össze: ha a nem tudás a kliens számára téma lesz (vagyis kommunikálni tud róla), akkor jötevé bizonytalanság keletkezik, s a kliens valamilyen várható módon cselekedni fog. Más szóval a produktív nemtudás ápolása a kliensben önségítő folyamatot indíthat el.

A szociális munkás nemtudása is lehet produktív, vagyis a kliens előnyére válhat, ha például tudását jóakaratóan visszatartja, mert különben valamilyen veszély fenyeget. A feltételesen szabadlábra helyezett bűnözőkkel például a szociális munkás nem mindig osztja meg tudását, nehogy veszélyeztesse a jól induló reszocializáció sikerét. A nemtudás lehet kegyes hazugság is, amikor tudatosan választjuk a nemtudást, holott tudjuk, amit tudunk. A konstruktivista szabály szerint a tudásnak „passzolnia” kell, nem pedig a valóságot kell visszatükrözni. A szociális munkás etikája időlegesen tud bánni a „megjátszott” nem tudással. Ebben az esetben a szociális munkás nem hazudik, hanem egy szubjektív helyzetet értelmez. A rendszerelmélet nyelvén azt mondhatjuk, hogy egy másik megkülönböztetést visz végbe, amely az önségítésre segítés céljainak e szubjektív helyzetben megfelel.

A modern élet, különösen a mai rizikótársadalom már elő van készítve a nemtudásra. Technikai katasztrófákat hallgatunk el, mert az általuk okozott káosz nem dolgozható fel ott, ahol megtörtént. A csernobili atomerőmű romjain emelhetnek ugyan betonszarkofágot, de az emberek és az állatok több száz kilométeres távolságban is elpusztulhatnak a sugárzás hatására. Felteszi a kérdést: hogyan kell kezelni a nemtudást? Legelőször is kontroverz tudásnak kell tekinteni (Luhmann 1992/b, 154). A nemtudás a tudás másik oldala. A kettő közötti kapcsolatot újra kell definiálni. A nemtudásban ugyanis használható és használhatatlan komponensek egyaránt vannak. Ennek a különbözőségnek a tudása természetesen vitára vezethet. Ez történik például a technikai újdonságok várható következményeinek felmérésekor, de ugyanez fordulhat elő a szociális munka teljesen új munkamódszereinek bevetésekor teljesen kiszámíthatatlan klientúra esetén - például a szélsőjobbboldali fiatalok szociális gondozása. Németországban ez a fajta szociális munka a felkereső és elfogadó jelzöt kapta. Elfogadni az embert, de vitatkozni az ideáival. Ezeknek a vitáknak a nyilvánosságra hozatala demokratikus társadalmakban teljesen legitim, s „a társadalomnak abban a helyzetben kell lennie, hogy elviselje a nemtudás kommunikációját” (Luhmann 1992/b, 176).

A szociális munkának, mint a társadalom új funkciórendszerének, tudnia kell élni a nemtudással. Ez megszabadítja a felelősség közvetlen vállalásától, mert aki nemtudást kommunikál, az elnézést várhat. Természetesen fennáll a lehetősége, hogy tovább kutasson és informálódjon - már ha tudja, mit kell kutatnia, s hol kell beszerezni az információkat. A szociális munkás cselekvési kényszere megtöri a nem tudás dilemmáját: bizonytalanságban és rizikóterhesen cselekszik, s aztán erkölcsileg felelős döntéséért. Nem cselekedni azért, mert nem ismerjük a következményeket, ez a segélynyújtás elmulasztását jelenti. Nemtudással cselekedni viszont kockázatos, ha a következmények negatívak, felmerül az erkölcsi felelősség kérdése. A

helyzet ott sem sokkal eltérőbb, ahol tudományosan vagy politikailag megindokolt döntésekről van szó. Mivel azonban a szociális munkában a cselekvő döntések emberi, nem pedig technikai vagy politikai problémákat érintenek, erősebben reagál rá a közmorál. Végző fokon a társadalmi kommunikáció nehéz kérdéséről van szó, amely harcol az erkölcsi felelősség, a további cselekvés jogossága, a tévedések és megtévesztések problémáival. „Minden szociális együttélési forma jelenleg bizonytalansággal van terhelve: nem tudni milyen hatással van a társadalmi kommunikáció a társadalmi környezetre és indirekt módon a társadalmi kommunikáció továbbvitelének lehetőségére” (Luhmann 1992/a, 191).

### **Okosság és butaság a szociális munkában**

Bardmann a nemtudást a butasággal azonosítja. Nem gyenge értelmet és nehéz felfogást ért ezen, hanem ésszerűtlen, helytelen cselekvést. Ugyanígy okosságon sem az átlagnál jobb értelmi képességet, hanem eszességet, a körülményekhez való ügyes alkalmazkodást. Különbséget tesz okosság és butaság között, s ezt a megkülönböztetést variálja. Ezzel kapcsolatban négy viselkedéstípust vázol fel. „A buta okosság (gyakran józan emberi észnek is nevezik) hisz megkülönböztetéseinek feltétel nélküli érvényességében, s ezáltal nem vesz észre finom különbségeket. Az okos okosság ezzel szemben képes megkülönböztetni, hogy az okosság és a butaság mikor, milyen mértékben alkalmazható, vagyis mikor okosabb engedni, s más megkülönböztetésekre átváltani. Számolhatunk okos butasággal is, amely képes kiforgatni, feladni, elhagyni vagy egyenesen eltüntetni a megkülönböztetéseket. A buta butaság (hülyeségnek vagy gyengeelméjűségnek is nevezhetjük), amely ebből a körből még hiányzik, mind-ebből semmit sem fog fel” (Bardmann 1997, 25).

Bardmann szerint szociális kontextusban nem beszélhetünk egyértelműen okosságról vagy butaságról, hanem a butaságot, az ignoranciát, a nemtudást szociális funkciójára való tekintettel mindig pontosan meg kell vizsgálnunk. A nemtudás és az ignorancia mint az empirikus bizonyítás hiánya, mint titoktartás, mint tradicionális értékekhez való csökönyös ragaszkodás, mint konkurencia vagy mint bürokrácia stabilizálja és/vagy megváltoztatja a rendszert. A szociális realitást konstruáljuk így „anélkül, hogy tudnánk a végső eredményt, vagyis tudatlanságban” (Bardmann 1997, 31). Tervezés és prognózis ellenére a jövő konstrukciója mindig a nem tudás szférájában marad, s butaság lenne a kockázatokkal és a veszélyekkel nem számolni, fellépésük lehetőségét tudatosan figyelmen kívül hagyni.

A négy bardmanni tudásvariáció beilleszthető a szociális munkás tudáskonglomerátumába. Ezáltal tudása vagy nemtudása konstruktivista jelleget kap.

A buta okosság a fölényeskedés, a „főokosság”, a beképzeltség, s ez a tudás a szociális munkában nem használható. A klienst elbizonytalanítja, akadályozza a segítségi folyamatokat és a szociális problémák más, jobb megoldási technikáit. Az úgy nevezett cleverness vagy smartness, a beképzelt ravaszság és furfangosság (játszani, csalni, fogadni) az alacsonyabb rétegből származó kliensek esetében minden bizonnyal buta okosság, amely devianciára és kriminalitásra vezethet. Ide vonatkozva felemlíthetjük a kriminálszociológiában ismert „kristályosodás” elméletet (Miller, 1968). Erkölcsileg ez következményeiben káros és gonosz okosság.

Az okos okosság toleráns, hagyja magát meggyőzni, belátja tévedéseit és hibáit. Ez a tudomány okossága, amely megcáfолható hipotézisekkel, nem pedig támadhatatlan, örök igazságokkal dolgozik. A szociális munkás okossága is ilyen kellene legyen: elég okos ahhoz, hogy megjátssza a butát, ha a helyzet ezt tőle megköveteli. Tulajdonképpen minden eddig említett tudásfajta idetartozik, a produktív, megjátszott nemtudás is. Erkölcsi szempontból ebben az esetben jó és hasznos okosságról beszélhetünk.

Az okos butaság szimpatikus: „cleverness” ártó aspektusok nélkül, alternatív, szintén megkülönböztetésekkel dolgozik, de másképpen. Kreatív, vicces, paradox. Ez volna a konstruktivista butasága, akik - ha jobban megfigyeljük őket - „egyáltalán nem olyan buták”. Bardmann történeti példákat említ erre a viselkedéstípusra: az udvari bolondok, „Stultitia önagysága”, akiről rotterdami Erasmus ír, vagy az észak-német Til Eulenspiegel (Bardmann 1997, 32-35). Megemlíthetnénk itt a magyar népmesék furfangos parasztleányát, a székely kópékat, Ludas Matyit vagy Hány Jánost is. Az okos buták iróniával dolgoznak, amelynek fő ismertetőjele a cselekvés, a viselkedés eltúlzása vagy bagatellizálása, fel- vagy leértékelése. Aranyszabályuk az, hogy nem veszik magukat túl komolyan. Ez az okos butaság sok szociális munkásnak segítséget nyújthatna. Mindenesetre morálisan értékelve jó és használható lehet, ha az iróniát okosan korlátozza.

A buta butaságról nem sokat mondhatunk. Se nem jó, se nem rossz - sajnálatos és segítségre szoruló. Minden butaság és okosság megkülönböztet, vagyis megfigyel és leír - csak ez a fajta nem képes rá. Megkülönböztetési képtelenség eltéríti a tudás és a nemtudás körhíntájának cirkulálásától. A szociális munkás segítsége és szolidaritása azonban nem áll meg e butaság előtt, hanem megpróbál ott is segíteni, ahol még a lehetősége sincs meg annak, hogy a segítség és a nem segítség között különbséget lehessen tenni.

A szociális munka tehát tudás és nemtudás, különféle tudásfajok ötvözte és konglomerátuma, amelyek a gyakorlatban sokszor ellentmondó formákban jelennek meg. A szociális munkás tudása, amelyet hivatása gyakorlatában felhasznál, sokrétű, a be nem avatottak számára szinte átláthatatlan: Ezért zavarodik meg a külső megfigyelő, s ezért bizonytalan a belső. Kényelmesen azt lehetne mondani, hogy a szociális munka az, amit a szociális munkások csinálnak, de ezzel csak áttoljuk a kérdést a tautológia mocsarába.

A szociális munkás sokoldalú tudása (és nemtudása) visszatükrözi cselekvési mezejének komplexitását, s e komplexitás állandó redukcióját követeli tőle. Tudását össze kell egyeztetnie érzelmeivel, szolidaritásával, elkötelezettségével és empátiájával, s életbeli beállítottságát rendszeri racionalizálásnak kell alávetnie. Tudását a szociális etikával is közös nevezőre kell hoznia. Tulajdonképpen polikontexturális tudáskonglomerátumát tudományosan meg kell konstruálni.

### **„Tudásmunka” és a szociális munka tudománya**

A szociális munka tudománya nem a segítő hivatás kikényszerített tudományosítása, hanem garancia arra, hogy a szociális munkás tudományos felismerések és módszerek alapján önállóan dolgozzon. Aki a szociális munkát professzionalizálni akarja - és a tendencia ebbe az irányba mutat -, annak ki kell állnia a szociális munka tudománya érdekében. A modern tudástársadalomban megvan a helye, úgynevezett tudásmunkát végez. Tudásmunkának nevezi Willke a modern információ- és kommunikációtársadalomban végzett olyan tevékenységet (legyen az hivatásbeli, fizetéssel járó vagy önkéntes), amelyben egyre kevésbé a testi erő, a szakmai fogások és a rutinos ténykedések az irányadók, hanem inkább a tudásra (tudományos vagy mindennapi tudásra, esetünkben akár a nemtudásra is), mint a kondenzált ismeretek állandó fejlesztésére, alakítására koncentrálódik a szellemi energia. Ez megköveteli a szociális munkától, hogy „releváns tudását állandóan revideálja, mint javítanivalót tekintse, elvben nem mint valóságot, hanem mint „tartalékot” használja, vagyis olyant, ami elválaszthatatlanul a nem tudással kapcsolódik - valamint azt a felismerést, hogy a „tudásmunka” specifikus kockázatokkal terhes” (Willke 1989, 161).

A szociális munka tudományának - többek között - az a feladata, hogy a szétszórt, összekevert és nehezen átlátható tudástökből, tézisekből és elméletekből szisztematikusan rendezett, átlátható és természetesen a gyakorlat számára használható tudománykonstrukciót teremtsen.

Az utóbbi időben egyre több publikáció jelenik meg a szociális munka tudományáról német nyelvterületen (Engelke 1992, Hollstein-Brinkmann 1993, Wendt 1994, Merten-Sommerfeld-Koditek 1995, Bangó 2001/b). A szociális munka specifikus témáival foglalkozó szakirodalom is hosszabb-rövidebb tárgyalásokat szentel a szociális munka tudományában adódó problémáknak. A vita ma már nem azon folyik, hogy létezik-e a szociális munka tudománya, hanem azon, hogy milyen ez a tudomány, mi tartozik hozzá, s hogyan sorolódik be a többi társadalomtudomány közé.

Célunk az volt, hogy néhány gondolattal bekapcsolódjunk a szociális munka tudományának milyenségéről szóló vitába a rendszerelméleti gondolkodásmóddal - Luhmann inspirációjának segítségével. Jobbnak láttuk elhagyni a szokásos „történelmi visszapillantásokat”, amelyek szinte kötelező gyakorlattá váltak a szerzők számára. Mindig gyanús az, s a bizonytalanság jele is, ha egy fiatal tudomány az előfutárait - legyen az a szociálpszichológia, a mentálhigiéné vagy egyszerűen csak a karitatív gyakorlat - bizonyításképp előcitolja, s ezáltal sajátosságát és önállóságát ellentmondásos módon mindig azzal akarja igazolni, hogy más, régebben meglévő tudományokhoz történelmileg kötődik.

Társadalomtudományok ugyan nem léteznek történet nélkül - ami azt jelenti, hogy egy társadalomtudomány egyúttal és egy időben saját történetének tudománya is -, de az alapítás korszakában sok más fontosabb tennivaló is van, mint a saját történet történetét felfedezni és kutatni. Ez különben a szociális munka tudományában magától adódik: a bajba jutott ember segítésének története, aki problémáit nem tudja egyedül megoldani. Történelmileg magától értetődő, hogy csak az ipari forradalom után, a városiasodó és demokratizálódó világban lettek nyilvánvalók a „segítés az önsegítésre” elvének körvonalai. Ez az elv ugyan változatlanul „*contradictio in terminis*”, de továbbra is a szociális munka tudományának és gyakorlatának alappillére marad. A rendszerelmélet olyan ellentmondást lát ebben, amely az önsegítés és az idegen segítés különbözőségének egységét demonstrálja.

A közvetlen feladatot abban látjuk, hogy a szemantikai kutatással a nehézkes és hosszadalmas fogalmat, a szociális munka tudományát megmagyarázzuk. A terminus három komponensének - szociális, munka, tudomány - rejtett tartalmát és jelentésváltozását, valamint eddig talán meg sem figyelt sajátosságát ki kellene kutatni. A tudásfogalommal (illetve a nemtudás fogalmával) fordított sorrendben foglalkoztunk. A munkafogalma posztmodern és a kezdődő posztglobális társadalomban különleges árnyalatokat kap. A munkatársadalom krízise a szociális munka fogalmát is átértelmezi. Egyre kevesebb a munka a modern világban - s egyre több tudással kell megbirkóznunk. Végül a szociális fogalomnak is új jelentőségek tulajdoníthatunk. Az egyik az volna, ha a szociálist a regionálissal egyeztetnénk (ahogy a globálist egyeztetjük a gazdasággal), s felállítanánk a „szociorégió” hipotézisét mint új autopoietikus funkciórendszert (Bangó 1998/a, 203). Az ilyen értelmű tudományos fáradozásoktól tudásnyereség remélhető, amely nem csak elméletileg fontos, hanem kihat a szociális munka gyakorlatára is.

A szerzők általános véleménye szerint a szociális munka tudományában arról van szó, hogy a szokásos holisztikus és humanista segítség gyakorlatát tudományosan megalapozzuk. Segítés és probléma: ezek a szociális munka tudományának szemantikus alappillérei. A többi fogalom - mint szolidaritás, szubszidiaritás, szociálpolitika, hatalom vagy szeretet - valamilyen módon benne foglaltatnak a két fenti alapfogalomban. Megkíséreltük a tudományos megalapozáshoz egy-két gondolattal hozzájárulni, s elsősorban a luhmanni rendszerelméletre hivatkoztunk. Ez a rendszerelmélet csak útmutató, másfajta látásmód, egy másik vízió, amelyet komolyan kellene venni, anélkül, hogy kritikus kérdőre vonását elhanyagolnánk.

## 21. Szociális munka és a funkció fogalma

Az első részben általában a funkció fogalmának meghatározására szorítkozunk a szociológiában. Ezt követi a társadalom funkcionális kidifferenciálódása a luhmanni rendszerelmélet szempontjából, majd részletesebben elemezzük a társadalmi funkciórendszereket. Az integráció és az inklúzió összehasonlítása és az ebből következő új fogalmi felvilágosítás fontos jellegzetessége a modern társadalomnak. Befejezésül foglalkozunk a szociális munka tudományának szerepével a tudástársadalomban.

### A funkció fogalma a szociológiában

A funkció a szociológia sokjelentésű alapfogalma. A szociológia, mint a szociális munka vonatkozó tudománya, átviszi ezt a jelentési sokoldalúságot a szociális munka tudományába is. Köznnyelven a funkció egy szervezeten belüli pozíciót jelent. A funkció és a feladat közé egyenlőségjelet tesznek (matematikailag  $a = (f)b$ , függ tőle, okozza). A klasszikus funkciófogalomhoz hozzátartozik az oki-okozati gondolkodás, emiatt tesznek különbséget a rendszerelméleti konstruktivisták lineáris és cirkuláris funkcionális között - vagyis a funkciót nem úgy tekintik mint egy tényállás objektív következményét, hanem hangsúlyozzák az ok-okozat felfogás lehetetlenségét és hajlanak a polikontextualitás felé, amely azt jelenti, hogy egy ok több okozatot, egy okozat több okot, több okozat több okot vonzanak maguk után. Végeredményben a konstruktivistáknál eltűnik vagy legalább is elhomályosodik az ok-okozati vonatkoztatás. A rendszerelméleti funkcionális elbúcsúzik az ontológiától.

A struktúrfunkcionális tan szerint legelőször a rendszer egyes részei közötti funkciókat vesszük figyelembe. C funkcióval rendelkezik D irányában vagy C kihat D-re. Robert Merton szerint a funkciók azok a megfigyelt következmények, amelyek egy adott rendszer alkalmazkodását elősegítik (Merton 1960). A struktúrfunkcionális egy másik differenciáltabb értelmezése a funkció jelentőségét illetően hangsúlyozza a megfigyelést, amely szerint a funkciók tulajdonképpen szociális folyamatok, melyek egy olyan szociális cselekvési rendszer keretében zajlanak le, ahol a részek egymástól függőek.

A klasszikus szociológiában találjuk Emile Durkheim véleményét. Szerinte a funkció egy teljesítmény, látható következménye egy szociális alkotóelemnek a társadalmi rendszer egy bizonyos állapotának felépítéséhez, megtartásához vagy megváltoztatásához, amelyhez ez az alkotóelem tartozik (Durkheim 1960). Nálá a funkciónak mind a személyes, mind a folyamatok karaktere erősen hangsúlyozva lesz. Másként látja ezt Bronislaw Malinowski. Számára a funkció egy szociális intézmény teljesítménye, egy kulturális berendezés konszolidáló hatása (Malinowski, 1944). Az idődimenzió és a fejlődési perspektíva világosan kitűnik Goudsblom értelmezéséből. Valami korábbiak a funkciója, vagy valami funkcióval rendelkezik valami későbbire (Goudsblom 1978).

A rendszerelméletben a funkció egy rendszer vagy egy rendszer-jellegzetesség teljesítménye, mely a rendszer alapelemei vagy más rendszerek alkotóelemei által felhasználhatók, vagy amelyek hozzájárulnak más rendszer-jellegzetességekhez vagy más rendszerek alapelemeihez.



## A funkcionális kidifferenciálódás

A társadalom ideális képe mint egység, konfliktusok nélkül és harmóniára építve a korai szociológia - Szent Ágoston, Campanella az ideál-utópista Morustól a szociálutópista Owenig - elképzelése volt. Az osztály nélküli társadalom, a marxizmus „nagy elbeszélése” átmenetileg abban a történelmi helyzetben volt, hogy egy ilyen ideális társadalmat megvalósítson - de végeredményben csak az államkapitalizmus, a diktatúra és az expanzív pártimperializmus perverz keverékét hozta létre. A modern szociáldemokráciában találunk még a szociálutópista és marxista gondolatárból egyes töredékeket. Az új szociális mozgalmak - és ehhez tartozik bizonyos megszorításokkal a szociális munka is - nem kötik magukat egy meghatározó és megszorító ideológiához, helyette hirdetik a „differencia az egységben” ideálját, a pluralizmust. A posztglobális korszakban egy új ember- és társadalomkép bontakozik ki, amely az egyénnek, a személynek nem csak egyetlenegy funkciót tulajdonít (például azt, hogy teljességgel egy ideológia szolgálatába álljon), hanem több funkció egyidejű betöltésével a kibontakozását tartja fontosnak. Az ilyen „multifunkcionális ember” (szociológiailag tehát az egyidőben több szerepet is játszó ember) nem találhatja már helyét a csak egy funkcióra, szerepre alapozó unifunkcionális társadalomban. Ha az ember egy rendszerkompozitum (biológiailag, tudatszerűen és szociálisan a kommunikációi által), akkor az nem élhet egy pluralitástól idegen centralizált társadalmi alakulatban. A funkcionális kidifferenciálódás tehát egy evolúciós szükségszerűség. Közismert, hogy ez az evolúció három lépcsőben történt: a szegmentáris, a stratifikált (rétegezett) társadalmakban és jelenleg a funkcionálisan kidifferenciált társadalomban. A komplexitások fokozódása, melyek egy primitív nemek- és korszerti munkamegosztással indult el, a szegmentáris társadalomstruktúra keretei között a korszak végén már elviselhetetlen lett. Az ezután következő rétegezett társadalomban évszázadokig, hála a merev hierarchikus rendnek, meg tudtak birkózni a növekvő komplexitásokkal. Több egybefutó történelmi faktor játszott szerepet abban, hogy a rétegezett osztálytársadalom rendje megszűnt. Ide tartoznak a nagy felfedező utazások, az új technológiák, az új energiaforrások - röviden a modern előretörése. A modern társadalom már egy rendkívül komplex szociális rendszer, amely ezt a komplexitást csak a funkcionális differenciálódás segítségével tudja érthetővé és megoldhatóvá redukálni.

A funkcionális kidifferenciálódás egyrészt a komplexitások redukciójának posztulátumából, másrészt a személy rendszeralkotó valóságából levezethető. Ez a bizonyítás egyik lehetősége. Fontos az, hogy megállapítsuk: történelmileg és evolúciós szempontból a társadalmi funkciók kidifferenciálódása szükségszerű volt, hogy a társadalom a személlyel kibéküljön. Az egész nem tud minden funkciót az egész számára betölteni. Az egészben részeket „fedeztek fel”, melyek alkalmasak voltak arra, hogy az egész számára funkciókat vegyenek át, amit az nem tudott volna betölteni. Egyetlen funkciórendszer nem tudta volna egyedül az egész társadalmat képviselni. A vallás mint hatalmas funkciórendszer nem volt képes a fizikai-evilági létet (a gazdasági életet) irányítani. Ugyancsak a politika sem tudott egyedül a vallás és a gazdaság számára irányadó lenni. A modern csak akkor alakulhatott ki, ha ezek a funkcionális alrendszerek feladták azt az igényüket, hogy egyedül az egészet reprezentálják. A modern funkcionálisan kidifferenciált alrendszerek most az ősztársadalom szolgálatában állnak, de el kell, hogy ismerjék, hogy nem az egész társadalom nevében működnek nem azt képviselik. Igényük a központra és a hierarchiára egyre kevésbé van a modernben és még kevesebb lesz a most kezdődő posztmodern társadalomban.

A funkciórendszerek szétválasztása azonban nem tökéletes, a modernben sem és hiba lenne ezt kívánni. Hogy funkciójukat betöltsék, ahhoz a szomszédos rendszereket kell megfigyelni és ezekkel, valamint a közvetlen környezetükkel strukturálisan összekapcsolva lenni. A modern társadalom nem szüntette meg nyom nélkül a korábbi társadalmi alakulásokat.

Létezik egy egymásmellettiesség, bizonyos esetekben (például a harmadik világban) egy szimbiózis a szegmentált, rétegezett és a kidifferenciált társadalmi típusok között. Léteznek még központok és hierarchiák - ennek megfelelően léteznek perifériák és alávetettségek, még az úgy nevezett haladó társadalmakban is. Pont ilyen esetekben mutatkozik meg a szociális munka igazi ereje. Funkcionális „többfunkcionalitása” szinte predesztinált arra, hogy a hibridizált társadalomban előforduló konfliktusoknál közvetítsen, mert az etablirozott funkciórendszerek (pl. politika, gazdaság) itt felelősséget nem vállalnak, kibújnak alóla.

Funkcionális differenciálódás funkcionális kölcsönös függőséget jelent, amely a társadalom összetartását fokozza és nem csak a normák és értékek azok, amelyek az emberi együttélést és a kommunikációs képességeket egyedül meghatározzák.

### **A társadalom funkciórendszerei**

Niklas Luhmann rendszerelméletében a társadalmi differenciálódás különböző formákat ölt. A differenciálódási elméletek általában az evolúciós növekedés elve szerint működnek: a szerepdifferenciálódásokból rendszer-differenciálódások lesznek. A szerepdifferenciálódásokat még úgy lehetett tekinteni, mint „nem teljes differenciálódásokat”, mivel azok a történelmi társadalomtípusokban a munkamegosztásra alapozódtak - először nemek szerint, majd a kor szerint, végül a munkafunkciók szerint. Ezeket a mai társadalom egy magasabb rendű differenciálódási módozatban fogja össze. Luhmann háromlépcsős differenciálódás-elméletet kínál föl, ahol először (az 1977 előtti írásaiban) az archaikus társadalmat elemzi, aztán leírja a magas kultúrájú társadalmakat és végül a modern társadalmat. Egyes Luhmann magyarázók (például Kiss 1987) írnak az archaikus rendszerekről, regionális magas kultúrákról és a modern világtársadalomról. Ezt a hármas felosztást Luhmann 1980-tól másképpen írja le - lényegében azonban csak az elnevezés változik és kiélesíti a „tökéletesebb” differenciálódás témáját, amely szerinte a rendszer-differenciálódás: a társadalom struktúráját, mint „rendszerképződést a rendszerben” határozza meg.

Új rendszerelméleti álláspontja a társadalmi differenciálódási típusok leírásában a rendszer/környezet megkülönböztetés alapdöntésében nyilvánul meg. A három típus mostantól fogva (1980-as évektől írásaiban) véglegesen a szegmentáris, rétegződéses és funkcionális differenciálódás lesz. Ezzel tulajdonképpen a luhmanni differenciálódás-elmélet lezáródik. Emellett - de szerintünk nem mellékesen - párhuzamosan feltűnik a szociális munka számára is fontos kétlépcsős differenciálódás: a központ és a periféria kettőssége. Számára ez csak bizonyos modifikációt jelent, amely a rétegezett társadalomban még megvolt, de a modern funkcionálisan differenciált társadalomban már nem játszhatott szerepet. Különösen a térbeli szempontokat húzza alá, a város/vidék differenciákat vagy a központ/periféria differenciákat az antik világbirodalmaknál, mint Egyiptom vagy Kína (Luhmann 1997/b). A problémát tehát csupán térbeli-történelmi szempontok szerint vizsgálja.

Azt a kérdést kell megválaszolni, hogy a szociális munka a modern globalizált társadalomban vajon egy különálló kidifferenciált funkciórendszer-e? Dirk Baecker úgy véli (1994), hogy a segítség/nem segítség megkülönböztetés mint kód annyiban használható, amennyiben a szociális segítséget mint műveletileg zárt, radikálisan autonóm, autopoietikus rendszert definiáljuk. De a szociális munka - nem egyenlő a szociális segítséggel - maga még nem primer funkciórendszer, hanem foglalkozik a differenciálódás következményeivel, illetve a primerrendszerekből történő kirekesztésekkel. A különféle címkézések, mint „szekunder primerrendszer”, „másodrangú rendszer” aláhúzzák a szociális munka fő jellegzetességét: nem specifikus segítség az önszervezéshez és az inklúzióhoz - szervezett szolgáltatás a primerrendszerek számára (Baecker in Merten 2000).

Más perspektívát képvisel Peter Sommerfeld (Sommerfeld in Merten 2000). A szociális munka autonóm rész- illetve alrendszere a modern társadalomnak. Fontos számára a szociális munka rendszerhatárának keresése. A vita még folyik arról, illetve kezdeti stádiumban van, hogy a szociális munka a modern társadalom egyik funkciórendszere vagy sem. Igazságosság és gondoskodás lennének a kommunikációs médiumai. Ha a szociális munkát csak a szervezeti keretekben tekintjük - Sommerfeld vitatkozik ezzel kapcsolatban Bommés és Scherr-el (2000) - akkor az még nem funkciórendszer, mert a szervezet csak egy másodfokú biztosítást garantál. Baecker szerint a szociális munka mint hivatás a szociális segítség funkció alrendszere. A Fuchs és Schneider által propagált „szekunder primerrendszer” is még csak egy lépés a kidifferenciálódás felé.

Hogy ebben a témában világosabban lássunk érdemes megvizsgálni Sommerfeld példáját a pszichiátria területéről. Ezzel a példával akarja bemutatni, hogyan változik egy funkciórendszer a szerveződés és a cselekvés síkján. Egy felmérés alapján leírja azokat a nehézségeket, amelyekkel a szociális munka a pszichiátriában találkozik: marginalizáció, bizonytalanság a hozzáértés terén, illetékesség hiánya, hiányos egyenjogúság, elégedetlenség stb. Hasonló megállapításokat tettünk egy kutatási projektben a kórházi szociális munkával kapcsolatban (Bangó-Lammel 1996). A szociális munkás szembesülve a hagyományos gyógyítói hivatásokkal (orvos, pszichiáter) harcol a páciensek re-inklúziójáért, újra beilleszkedéséért a társadalomba. Erről a magaslatról tekintve, szociális munka nem kidifferenciálódott primer szociális rendszer. A gyógyító intézményekben a szociális munkás csak a hiperinklúzió (totális berekesztés) és a totális kirekesztés következményeit tudja feldolgozni (Becker 1990). Úgy tűnik, hogy társadalmunkban a gyógyítás nagyobb értéket képvisel mint a segítség. A történelmileg a „case work”-re alapuló pszichoanalitikus szociális munka új utakat keres, ahol az elv „segíteni az önsegítésre gyógyítás helyett” érvényre jut. Találkozik itt a káoszelmélettel és felismeri (Becker 1999), hogy az önsegítés a rend és a káosz újra kombinálásával új erőket nyer. A terapeuta orvosi pszichiátria definíciós hatalma folytán a lelki betegként deklarált páciensek itt a szociális munka kliensei lesznek. Ezáltal megerősödik Freud és Ferenczy felismerése, miszerint a pszichoanalízis nem csak személyes, hanem szociális ügy is.

Georg Cleppien szociálpedagógus képviseli azt a véleményt, hogy a szociálpedagógia primer funkciórendszer és súrlódás nélkül beépül az általános pedagógiába. Bizonyítási eljárása felsorol, használ bizonyos fogalmi felvilágosításokat (megfigyelés, kommunikáció és tudomány). Az egyén beágyazódása (inklúzió) címszó alatt megállapítja, hogy a szociális munka mint „másodbiztosítás” helyettesítőleg inkludál és ezáltal „egy alrendszer lesz a szociális segítség rendszerében” (Cleppien in Merten 2000, 146), ezzel szemben a szociálpedagógia egy autonóm rendszer és a pedagógia integrált része. Cleppien mintegy suba alatt feltételezi a szociálpedagógia előjogait a szociális munkával szemben. Az egyik már autonóm funkciórendszer, míg a másik csak egy szekunder funkciórendszer. Ezt a véleményt a luhmanni szocializáció/nevelés különböztetés megcáfolja (Luhmann 1994). A szociális munka a szekunder szocializáció, a re-szocializáció feladatát tölti be, a szociálpedagógia a nevelési deficiteket kísérli meg eltüntetni.

### **Az integráció vagy inklúzió funkciója**

Úgy tűnik, hogy az „integráció” fogalma elvesztette társadalomelméleti fontosságát. A fogalom természetesen még mindig használatos a politikában nemzeti vagy regionális fokon, ahol is a politikusok szívesen beszélnek a munkanélküliek, az idegenek, a fogyatékosok, a nők és a gyermekek integrációjáról, akik szociálisan hátrányos helyzetben vannak vagy épp a szociális háló lyukain keresztül hullottak. Az integrációt egyesek úgy képzelik el, hogy a

társadalom elhajló (abweichend) vagy elhajlásra veszélyeztetett részét a társadalmi normateltjesítő többség, az alkalmazkodók körébe újra bevonják. Ez a látásmód feltételez egy ideális (nem létező) társadalmat és nem felel meg a társadalmi realitásnak. Úgy gondoljuk, hogy az inklúzió (befogadás) fogalmával a modern funkcionálisan differenciálódott társadalom követelményei, amelyek a pluralizmusra és nem a monolitikus értékegységekre épülnek, jobban betölthetők. Az inklúzió/exklúzió (befogadás/kirekesztés) különbözőségének új dimenzionálása világtársadalmi síkon a szociális munka tudományának elkövetkezendő feladata lesz.

Az inklúzió/exklúzió témája Luhmann utolsó írásában jelentőségre tesz szert, különösen az úgy nevezett „favella-sokk” után. Hartmut Esser ezt meglehetősen szarkasztikusan kommentálja. Niklas Luhmann „felfedezte” egy brazilai látogatásakor a favellák nyomorát, ahol nem „személyek”, csak a funkcionális rendszerekből kirekesztett „testek” élnek az erőszak és bűnözés környezetében. Ezt a sokkot egy írásában feldolgozta, itt alkalmazván először az inklúzió/exklúzió fogalmi párost, amely ezután a Luhmann-lexikonokba bevonult. Azt a ténymegállapítást vonja le, hogy „nyilvánvaló, hogy a szociális rendszerekben eleven emberek élnek és az egyre jobban modernizálódó társadalomban létezik még masszív és szisztematikus igazságtalanság, a kiáltó nyomor formájában is” (Esser, 2002, 4). Esser kritikája ugyan az egyenlőtlenség-tézisre koncentrál, de azért feltárja a luhmanni rendszerelmélet sebezhető pontját: az elvi egyenlőség posztulátumát vagyis azt a tényt, hogy a funkcionálisan differenciált társadalom megengedi az egyéneknek, hogy személyek legyenek és minden kommunikációban részt vegyenek, de az inklúzió strukturális feltételeit nem garantálja.

A szociális munka gyakorlata az integráció fogalmával operál. Ez kényelmes és jobban kifejezésre juttatja a kliensek különleges (hátrányos) helyzetét legalább is azokét, akik peremhelyzetben találhatók. Integráció mindig valami közép felé irányuló integráció. Kérdéses azonban, hogy a pluralista társadalomban létezik-e ez a közép, ez a központ. Staub-Bernasconi a külföldiekkel kapcsolatban írja, hogy beszéljünk pozitív és negatív integrációról (ahogyan manapság pozitív és negatív diszkriminációról beszélnek bizonyos etnikai csoportoknál) (Staub-Bernasconi, 1995). Nem lenne indokoltabb pozitív integráció helyett inklúzióról beszélni?

Természetesen meg kell gondolni, hogy az integrációfogalom még érvényes a kimondottan kulturális területeken, mint a nyelv, a ruházat, bizonyos szokások - mialatt az inklúziófogalmat csak a társadalmi funkciórendszerekkel kapcsolatban alkalmazzuk. A fogyasztó például egy meghatározó inklúziós típus a gazdasági rendszerben, a választó a politikai rendszerben és a hívő a vallás funkciórendszerében. Közelebbről tekintve ezek tulajdonképpen szerepek, még pontosabban szemlélve publikumszerepek és nem alakítószerepek illetve aktorszerepek. A gazdaság alakítói a menedzserek, a politikáé a politikusok és a vallásé a lelkészek. Ha így tekintjük a dolgokat, akkor minden inklúziónál fellelhető egy bizonyos szerepmegosztás professzionális (hivatási) és nem professzionális, alakítói és fogyasztói szegmentek szerint. Ezen a területen dolgozik Pokol Béla elmélete a társadalom kettős struktúrájáról. Ő a funkcionális differenciálódás luhmanni elméletét, amely a társadalmat funkcionálisan kidifferenciált alrendszerekre osztja, elvben elfogadja. De mindjárt következik is egy első korrektúra: a „funkciórendszerek megfelelése” professzionális intézményrendszerekre és mindennapos-életvilágszerű diffúz alrendszerekre (Pokol, 2001).

Hillebrandt szerint az individualitás kérdése a modern társadalomban csak mint kirekesztő individualitás képzelhető el. „Az inklúzióviszonyok a modernben azért körülményesek, mert az egész személy inklúziója egy társadalmi alrendszerbe (funkciórendszerbe B. J.) a primer dologi, funkciókra irányuló differenciálódási formák miatt strukturálisan már nem lehetséges: ezért alakul ki a kirekesztéses individualitás” (Hillebrandt 1999, 275). Ez a tény nem marad következmények nélkül a társadalmi inklúzió-képesség számára, mivel általában nem lehet a

személyes inklúzió sikerére számítani. „Más szóval: modern társadalmak emberi problémákat produkálnak, amelyekre a média, az oktatás, az egészségügy és a jóléti intézmények hivatkoznak. Mindig ott, ahol ezek a gondoskodó új inklúziós médiumok nem állnak rendelkezésre - és Frank Hillebrandt szerint a világ lakosainak többsége a modern társadalom inklúziós viszonyaiból kirekesztett - a funkciórendszerek reprodukciója összességében veszélyeztetett” (Thole, 2000, 30).

Merten a szociális munkában funkcionális normalizációról ír. Ennek jelei: 1) A szociális munkási hivatást gyakorlók számának növekedése. Megállapították (a Német Szövetségi Köztársaságban B. J.), hogy a szociális munkások számára kiírt állások száma évente 5 százalékkal növekedik. Ennek ellenére minden kiírt állásra legalább négy jelentkező jut. Az immár húsz éve tartó gyorsütemű fejlődés a szociális szakfőiskolákon a professzor-diák viszonynál elgondolkasztató. Míg a professzorok száma 1980-tól 150 százalékban növekedett, addig a diákságé 400 százalékkal. Általában a szakfőiskolákon (Fachhochschule) ma annyi diák tanul, mint húsz évvel ezelőtt az egyetemeken. 2) A nők elárasztják a hivatást - de a vezetői síkon még nincs feminizáció. 3) A szociális munka akadémiai nívóra fejlődik fel. Már 1908-tól voltak szociális szakiskolák, majd a magasabb szintű szakképző intézetek, egyes tartományokban megalakultak a hivatásakadémiák, végül a hetvenes években megalakították a szakfőiskolákat a szociális munkások számára, melyek most gyakran az angol elnevezést is „University of Applied Sciences” viselik címükben (Merten 2000).

A jövőben minden szakfőiskolát Németországban „University of Applied Sciences”-nek fognak nevezni. A gyakorlatra és a hivatásra orientáltság továbbra is az új „Alkalmazott Tudományok Egyetemeinek” profiljához fog tartozni.

A szociális munka még vonakodva fogadja el az integrációról az inklúzióra történő váltást illetve ellenkezőjét a dezintegrációról az exklúzióra történő átkapcsolást. Ezen a téren a praxisnak még sok behoznivalója van, különösen akkor, ha a szociális munka magát mint új, kidifferenciált funkciós rendszert definiálja.

„A szociális munka mint funkciórendszer arra specializált, hogy a más rendszerekből történő fenyegető kirekesztéseket megakadályozza és a kirekesztési károkat inklúzió útján (szociálpedagógiai intézményekben és szolgáltatásokban) csökkentse és a re-inklúziót előkészítse” (Fuchs-Halfar 2000, 57).

### **A szociális munka tudományának funkciója**

Miután a szociális munkáról azt állítottuk, hogy a legjobb úton van arra vonatkozóan, hogy a modern társadalom egyik újabb kidifferenciált funkciórendszere legyen, a szociális munka tudománya pedig a szociális munkán történő elméleti reflexió, logikus, hogy ennek az új tudománynak a funkcióit a társadalom tudományrendszerében megvizsgáljuk. A kérdés röviden fogalmazva a következő: milyen funkciókat tölt be a szociális munka tudománya mint a tudományrendszer alrendszere? Mi az a sajátosság a modern, de különösen a jövőendő posztmodern és posztglobális társadalomban, amelyet csak ő egyedül birtokol és semelyik más tudomány sem? Lehet-e rendszerelméletileg ezt a sajátosságot egy bináris kódban (értékduálban) megfogalmazni?

A szociális munka tudományának funkciója, mint a szociális munka fölötti reflexió abban rejlik, hogy elméletet dolgozzon ki. Felajánlja a helyettesítő inklúzió elméletét a kirekesztetteknek, amíg egy szabályos inklúzió az oktatás, gazdaság, kultúra, politika stb. részéről bekövetkezik. Ezt a véleményt képviselik Kleve, Schneider és Fuchs és itt a bináris kód

egyszerűen „eset/nem eset”. Weber és Hillebrandt ezt a funkciót úgy tekintik, mint a szociális segítség potenciáljának tartós biztosítását a „rászoruló/nem rászoruló” kódjával. Mühlum és Merten amellet szólnak, hogy az integrációra való segítség a szociális munka főfunkciója (Kleve, 2000, 79). Ennél a két szerzőnél a kód természetesen a „segítség/ nem segítség” lenne. Mint másodkódot be lehetne ide iktatni a „probléma/nem probléma” kettősséget is. A szociális munka tudományával foglalkozó német szerzőknél ez a négy a leggyakrabban említett kód-páros. Nekünk úgy tűnik, hogy el kellene fogadnunk egy kettős binaritást: „segítség/nem segítség” és „probléma/nem probléma” (Bangó 2000/a). A kód „eset/nem eset” ugyan a gyakorlathoz közelálló, de rendszerelméleti szempontból ez visszavezet az ontológiai gondolkodáshoz, ami megcáfolná a szociológiai (luhmanni) rendszerelmélet állítását, miszerint a társadalom (tehát a társadalom segítségre szoruló része is) nem emberekből, hanem kommunikációkból áll. A „rászoruló/nem rászoruló” bináris kód alkalmazása gyanús-nak tűnik, mert egyrészt túl általános, másrészt a szociális munka „ökonimizálását” mozdítaná elő, mely alatt általában az anyagi szükségletek kielégítését értjük. Ez azonban, mint tudjuk, a gazdaság és nem a szociális munka feladata.

A szociális munka többszörös multifunkcionalitása mindenesetre előny a többi unifunkcionális szociális alrendszerrel (pl. vallás és gazdaság) szemben. Ez a megállapítás megerősíti a mi kettőzött binaritás tételünket - vagy amennyiben mind a négy értékduált egyszerre tekintjük - a többszörös négylépcsős binaritást. Ha elgondolásunk találó, akkor a szociális munka egy különleges késő- vagy posztmodern funkciórendszer, amely nem csak egy, hanem többszörös (esetünkben négyszeres) funkciókat meghatározó értékduállal rendelkezik. Ezzel természetesen probléma is merül fel a szigorú luhmanni rendszerelméleti binaritás értelmezésével kapcsolatban, mely állítja, hogy egy kidifferenciált funkciórendszer csak egyetlen kettős kóddal rendelkezhet.

A szociális munka a funkcionális eredetet más klasszikus etablirozott funkciórendszerekben találja. A tudomány rendszerében mint a szociális munka tudománya van jelen, a gazdaság rendszerében mint szociálökonómia, a jogban mint szociális jog, az orvostudományban mint szociális orvostudomány a politikában mint szociálpolitika. Erősebben mint egyéb kidifferenciált alrendszerei a társadalomnak a szociális munka a határos funkciórendszerekkel struktúráisan kapcsolt, mivel azokat a problémákat és a segítséget dolgozza fel, amelyeket indirekt ezen funkciórendszerek ruháznak rá át.

## English Abstracts

Searching a Way in the Post-Modern  
(Man and society in the globalization and regionalization)

Sociological studies 2000 - 2007

### 1. Body metaphora and social development

We try to make a picture over the center of life based on the metaphora of body and applied to the society, with the help of symbols and phantasies. The „stomach society” is the first step of sociality in the history of mankind. Followed by the „heart-society” we consider this as a metaphora of the development of the society until the appearance of modern industrial society. With the picture of the „brain-society” we would like to present the modern and the postmodern, the global network world and the beginning of the society of communication.

### 2. Graffitis on life and nature

These graffitis are fragments of post-modern scientific thoughts on life and nature. At first semantic studies are launched in philosophy and sociology, and finally in the systems theory of sociology. Fragments of bio-sociology and a brief dispute with the Gaia-hypothesis build a bridge to the topics of nature, the protection of nature and gene technology. These topics are critically analysed. Finally, a hypothesis is built on the „third globalization”, meaning the beginning of a „biotic” phase after the political and economic developmental phases of global society, which would be characterised by ecology and post-material sociality. The question is put: would post-global knowledge society favour knowledge on life?

### 3. The water paradigm

We drink it, we clean us with it, we swim in it - after the air is none else elementum as natural as the water. But scientists think over it others. This materia, with the formula  $H_2O$  give us more and more mysteries and enigmas. The water is the principle of life, and at the same time it is a general physical energy. We can ask it the different questions. It accompane the climatic change. We treat with the economy of seas (fishing, water transport), we mention a sociology of water and evoke three examples about the role of water in the arts, and finally we wrote over the connections between drinking water and the society.

### 4. The semantic of „homo”

We present a catalogue of the diverse variations of „homo”. This is not complete and it is possible to find new variations. With a new semantical construction we have a new concept, generating a new knowledge, but unfortunately with no sufficient contents. Today we have not a general „homo-concept” valid worldwide. After a show of historical homo-concept in the antiquity, in the middle age, in the new age and in the actually modern age we describe the theological man concept, with accent to the „homo festivus”. By the sociological man concept we look at the average man and at the roll playing man. We describe short the variations of political, ecological, economical and post-modern „homo” and we close with a presentation of Sandvoss „homo spaciens”.

## 5. Thoughts on the Twists of ICT

It exists a parallel between the Greek mythology and the mythology of modern technic. The archetypus and metaphora of Cerberos and Ariadne concern the identification and the info-labyrinth. Aphrodite reflects the problems of tentations of the publicity and at the same time the problems of users. The operating instructions are written for „the most imbecile user”, but here also manifests a gap between technolatry and technofoby. Hermes symbolizes the non desirable public by hearing handy users, Phaeton is a symbol for computer crash. Tantalos exemplifies the activity of the hackers and the computer criminality (phising). Athene demonstrates the shadow side of competition by world wide enterprises. Medusa present us the angry fact of the „salad of cables” around the electronic apparatus and Laoakon let us show the war against computer virus and trojan horses.

## 6. The semantic of the modern and the global society

It is recommended by the analyse of global society to start with the concept of modernity, because without this, neither the phenomena of the global world, nor the significance of the regional development can we measure. The modern is also a key-word and opens the door of understanding to the global world society. We must always make a distinction between „age-diagnosis” and theory, if we examine the different variations of termes: first modern, second modern, reflected modern, primary, secondary or tertiary modern and at last the trans-modern.

## 7. Unknowledge in the knowledge society

We must distinguish between object-knowledge generated in the everyday life and the scientific knowledge. In our study we distinguish furthermore everyday (applied) un-knowledge and scientific (specific) unknowledge, with other words everydays unknowledge and the unknowledge of the specialist. By the everydays object knowledge (unknowledge) we meet the observer „first degree”, but in the case of scientific knowledge (unknowledge) the communications of the observer „second degree” are competent. For the modern is very important the difference between knowledge and unknowledge. The unknowledge is the privileged content of communication. The sentence is on the level of the observer „first degree”: „I know, that I know nothing” and „more people know, more they know fewer”. On the level of „second degree observer” the same sentence as reflected assertion: „I know, that I could not know, what I cant know”.

## 8. Sociologia Einsteiniana

First of all we compare Einstein with Luhmann and mention the mainstreams of the development of sociological theories. We try to enlighten the wellknown formula of the theory of relativity with a possible sociological explanation. In the search of that formula we quote the forgotten „happiness-formula” from Ostwald, with the critic of Boltzmann, then we analyse the sociology of affection. We go in a new unknown field of sociology with the light, the materia and the energy connection and mentioning the new results of the researches in biophotonics. We try to build a concept of space, with help of modern physics and the sociological theory of systems to apply in the social „space-time”. The questions of communication and the language is the next step, to relativise the understanding and the information. At last - really only a product of phantasy - we risk the „world-formula” from Einstein to quote to the sociological systems theory of Niklas Luhmann to translate into a „world-society-formula”. In this part we wonder if a second, possible interpretation of the formula of the special relativity in the language of sociology goes. In a post-scriptum we write a few sentences about the dictatorship of relativism and about the transcendent.



## 9. The theory of chaos in the sociology

First of all, chaos is a word, a semantical construction. Etymological signs something, that is not a result of distinction, because chaos is synonym with nothing or with an undescrable - undistingable - something. This is the old European explanation. We examine briefly the concept of chaos first in the mythology, in the cosmology, in the philosophy and in the theology, before we nearly describe the modern sociological term of chaos. The systems theory and the constructivism analyse this also and use some distinctions, without a complete view of problematic. It exist a field of using chaos in the psychoanalytical social work.

## 10. The double structure of the society

Béla Pokol has elaborate ten thesis as a criticism of the luhmannian theory. Basicly he argue in his book (Complex society. One of the possible luhmannian sociology 2001, Berlin chapter six), We have the ten thesis first in manuscriptum read and we wrote the following comments. We hope that other comments and reports follows it. We take the freedom as alibi to „introduce” (especially in the last thesis) our own conceptions, a theory of „socio-region” and to confront it with Pokol’s „double structure of the society”. The ten thesis and our comments are translated from German language.

## 11. On the new trends of the German theoretical sociology

In this study we present an overview of some current trends in German theoretical sociology. First, the title requires some clarification: does genuine „German” theoretical sociology really exist? We also present the German Sociological Society and its review „Soziologie”. The situation of theoretical research and teaching in the Faculty of Sociology at Bielefeld will be briefly mentioned before we analyse some theoretical trends. We illustrate one of the trends as particularly significant, which follows the traditional phenomenological sociological tenet discussed by Ronald Hitzler in his study. We close the study with a critical notice over the neo-institutionalism and the works of Hartmut Esser and Niklas Luhmann.

## 12. Two discussions in Germany: historians and sociologists about the nazismus

We give a description of the main arguments, pro and contra, of the debate about the question: how can German sociology be explained during the period of Nazi dictatorship? The comparison between the discussion from historians and sociologists is really, because the representants of the two disciplines try to deal with the past. Some historians mean a revision of the historiography in the period between 1933 and 1945 in the third Reich. Some sociologists makes a confession. Central problem is naturally in both cases the holocaust and the extermination of jews. In both sciences - today on the level of transdisciplinarity - the question is: how it is possible to regard the past, how it is possible to make a „normal” history and sociology in that country, where a part of the society was subject of racist and religious hate beginning with a totalitarian ideology?

## 13. A Symposium to commemorate Niklas Luhmann

September 2000 meet Hungarian some German sociologists in Budapest to a commemorate in a symposion Niklas Luhmann. The items were subject of publications from Luhmann about world society, economic and right and - like a novum - the application of systems theory in the science of social work.

#### 14. Niklas Luhmanns systems theory and the constructivist education

First we enlight the systems theory of Luhmann. With the acceptance of the theory of auto-poiesis he agrees necessary the constructivism as the basic item of social systems. The reception of constructivism in Hungary is still happened on the level of pedagogy. The systems theory of Luhmann finds the way to the pedagogy with a systemic comparison of socialisation and education.

#### 15. Blueprint of the theory of socio-region

After the constataction of the basic thesis we have our full attention to the traditional and postmodern notion of theory-making. In this last we mention the principle of paralogy and circularity. We replenish the luhmannian basic systems with two new hypothetical part-systems, they build together the socio-region. The socio-region is not only a new social a basic system, but belongs to the function-systems by reason of its program, medium and performance and its characteristicum consists in a radical identification between social and regional.

#### 16. Fifteen thesis to the theory of socio-region

The theory of socio-region is one of the possible theory of regionalization. The study explains the concept of „socio-region” in fifteen thesis with a completion and developing of the luhmannian theory of systems. The socio-region as a new social „ground-system” and a new system of differentiated function of the society build upon the protosociologically binary double code: to intervene and to separate, - to share and to maintain. It mediates between global and local (center and periphery) and is more than a topographic-geographically minded regio-space, but a constructed systemtheoretic „social-space”. The world society is imagined, like a network of socio-regions in an urbanised world. Furthermore the study thematises the sustainable development of natural goods, the poverty, the growing of population and the future of nation-state. It analyse critically the postmaterialistic and communitaristic ideas, the question of power, the evolution of wage-earning and examine the possible future connections between the knowledge-society and the socio-region.

#### 17. The social construction of the space.

We describe first the problems of the concept of space and try to present the results of researches in the last five years on this area. We cannot mention the whole literature in this subject. At the first time we observe the changes in the physical concept of space and make an approach to the role of space in the sociology. We discover here the meaning of seven authors with our critical comment. The connections between body and space will be new defined in the postmodern age in the sense of „new bodiness”. It is on the one hand a metaphora of the development of society, on the other it is a key-concept to the „life sciences”. Following the definition of space in the sociology of the city, the importance of the city edge and the spacing in center and periphery. Our regional oriented society accompanied the global development. We ask: which kind of construction of space go on in the region? Our study finish with the systems theoretical sociology of space. i.e. we look for the apparition of the concept of space in the three basic systems: interaction, organization and world society.

#### 18. From the ethno-cultural identity to the regional identity: the development of the German Community in Belgium.

For the understanding of the theme we must define several not precise applied terms. It is necessary to write about the minority, the community, the language space, the autonomy and the federalism. First of all we describe the ethno-cultural identity in the detail. The term „ethno” evokes a genetical identity i.e. the fact, that we constat on the base of external „vizualized” signs for a human group togetherness and deviance from other groups. This is very difficult to establish by the European peoples, because the mixture since many centuries. If we this weak identified „difference” compare with cultural signs - for example the language -we obtain a certain identity of a population in a certain territory. If to these cultural signs we add a historical, geographical and economical „togetherness”, a collective meaning, then the way is open in the direction of regional development. The example of the German Community in Belgium prove the concretisation of theoretical minds.

#### 19. Ethnicity, racism - gipsies and jews

After the clearing of terms like ethnology, ethnicity and racism we make a distinction between person and individuum. Persons are such beings they have certain characteristics like conscience, autonomy, and reasonability. The different colour of skin signs the individuality, which can develop to a personality. To the concept of ethnicity comes naturally the concept of tolerance. We examine two ethnic groups - gipsies and jews - to illustrate our theoretical position. Both are in today Hungary source of open or hidden ethnical conflicts. They could play an important role in the self-image of the Hungarian ethnic minorities and in the opinion of Hungarians.

#### 20. Knowledge and unknowledge in the science of social work

Our subject will be enlightened first on theoretical level with the resume of the classical knowledge-theories, followed on the level of constructivism and of sociological systems theory, at last the societal functions of unknowledge in the field of practical social work. We cannot reach a global view of the subject, it is only a draw to be complete. If we would define general the concept of science and especially the concept of the science of social work, than we must clear the concept of knowledge self. It stay separate from hope and belief and signifies a mental distinction against unknowledge. We will see, that unknowledge - in the variations of ignorance and stupidity - can be significant in the social life.

#### 21. Social work and the concept of function

In the first part we limit to define the concept of function in the sociology. It follows the theme about the functional differentiating of the society from the point of view of the luhmannian systems theory, afterwards we analyse in details the function-systems of the society. A very important thing is the comparison of integration and inclusion in a modern society, and the conceptual enlightenment of these. At last we examine the role of the science of social work in the knowledge society.

## **Resümee in deutscher Sprache**

Wegesuchen in der Postmoderne  
(Mensch und Gesellschaft in der Globalisierung und Regionalisierung)  
Gesammelte soziologische Studien 2000-2007

### **1. Körpermetapher und Gesellschaftsentwicklung**

Wir versuchen ein Bild über das Zentrum des Lebens aufgrund des Körpermetaphers auf die Gesellschaft auch mit Hilfe von Symbolen und Phantasien aufzuzeichnen. Die „Magengesellschaft“ ist in der Geschichte der Menschheit die erste Stufe der Sozialität, gefolgt durch die „Herzgesellschaft“ die bis zum Erscheinen der modernen Industriegesellschaft als Metapher der Gesellschaftsentwicklung betrachtet wird. Mit dem Bild der „Gehirngesellschaft“ signalisieren wir die Moderne und Postmoderne, die vernetzte globale Welt und der Beginn der Kommunikationsgesellschaft.

### **2. Graffitis über das Leben und die Natur**

Diese Graffitis sind postmoderne, wissenschaftliche Gedankenfragmente über das Leben und die Natur. Zuerst in der Philosophie, dann in der Soziologie zuletzt in der soziologischen Systemtheorie starten wir eine semantische Untersuchung. Es folgen Fragmente aus der Biosoziologie und eine kurze Diskussion mit der Gaia-Hypothese bildet die Brücke zu den Themen der Natur, Naturschutz und Gentechnik, die allesamt kritisch beleuchtet werden. Zuletzt stellen wir eine Hypothese über die „dritte Globalisierung“ auf: darunter verstehen wir, daß nach der politischen und ökonomischen Entwicklungsphasen der Weltgesellschaft jetzt eine „biotische“ Phase beginnt, charakterisiert durch die postmaterielle und ökologische Sozialität. Wir stellen die Frage: wird die postglobale Wissensgesellschaft das Wissen über das Leben bevorzugen?

### **3. Das Wasserparadigma**

Wir trinken es, wir waschen uns damit, wir schwimmen darin - nach der Luft kein anderes Element ist natürlicher als Wasser. Die Wissenschaftler denken aber darüber anders. Dieser Stoff mit dem simplen Formel  $H_2O$  gibt uns immer mehr Rätsel auf. Das Wasser ist das Prinzip des Lebens, und in der selben Zeit ist es allgemeine physische Energie. Wir können die unterschiedlichsten Fragen dem Wasser formulieren. Es begleitet den Klimawandel. Wir beschäftigen uns mit der Meereswirtschaft (Fischerei und Wassertransport), erwähnen eine Soziologie des Wassers und bringen drei Beispiele um die Rolle des Wassers in der Kunst zu beleuchten, schließlich betrachten wir die Relationen zwischen Süßwasser und Gesellschaft.

### **4. Die Semantik des „homo“**

Wir präsentieren ein Katalog der verschiedenen Variationen des „homo“, die natürlich nicht komplett sind und immer neue Variationen ermöglichen. Mit einer neuen semantischen Konstruktion entsteht ein neuer Begriff und generiert ein neues Wissen, dessen Inhalte leider nicht immer genau sind. Heute gibt es keinen einheitlichen Homo-Begriff, der den Menschen weltweit identifiziert. Nach der Betrachtung des historischen Menschenbegriffes im Altertum, im Mittelalter, in der Neuzeit und in der heutigen Moderne beschäftigen uns mit dem theologischen Menschenbegriff und heben den feiernden Menschen hervor. Bei dem

soziologischen Menschenbegriff steht der Durchschnittsmensch und der rollenspielende Mensch im Mittelpunkt. Nach der kurzen Skizzierung der politischen, ökologischen, ökonomischen und postmodernen Homovorstellungen werden wir zum Schluss die Vorstellung von Sandvoss über den „homo sapiens“ darstellen.

#### 5. Gedanken über die Vertracktheit der Infotechnologien

Wir stellen eine Parallele zwischen der griechischen Mythologie und der Mythologie der modernen Technik. Die Archetypen und Metaphern von Ariadne und Cerberus beziehen sich auf Identifikation und auf Info-Labyrinth. Aphrodite spiegelt die Verlockung der Werbung und gleichzeitig die Probleme der Anwender wieder. Die Gebrauchsanweisungen sind für den „most imbecile users“ (MIU) geschrieben, aber hier wird auch die Binarität der Technophobie und Technolatrie deutlich. Hermes symbolisiert die nicht erwünschte Öffentlichkeit der Mobiltelefonie, Phaeton den Absturz der Rechenmaschine. Tantalos steht als Beispiel für Hackern und Computerkriminalität (phishing). Athene zeigt auf die Schattenseite der Wettbewerb der Medienmultis. Medusa zeigt auf den ärgerlichen Faktum der Kabelsalat, dagegen Laokoon darüberhinaus demonstriert die Bekämpfung den virtuellen troianischen Pferd und der Computerviren.

#### 6. Die Semantik der Moderne und die globale Gesellschaft

Bei der Behandlung der Problematik der globalen Gesellschaft ist es ratsam diese generell aus dem Begriff der Moderne erklären, da ohne dies weder die Erscheinungen der globalen Welt, noch die Bedeutung der regionalen Entwicklung messen können. Die Moderne ist also das Schlüsselwort das den Tor der Verständigung zur globalen Weltgesellschaft öffnet. Wenn wir die unterschiedlichen Variationen untersuchen (erste, zweite, reflexive, primäre oder sekundäre Moderne oder sogar die noch gewöhnungsbedürftigen Ausdrücke: wie tertiäre Moderne oder Transmoderne) dann müssen wir ständig unterscheiden zwischen Zeitdiagnose und Theorie.

#### 7. Nichtwissen in Wissensgesellschaft

Wir müssen das von alltäglichen lebensweltlichen Wissen generiertes Wissen von wissenschaftlichem Wissen trennen. Wir unterscheiden in dieser Studie zwischen alltäglichen (angewandten) und wissenschaftlichen (spezifischen) Nichtwissen, mit anderen Worten zwischen alltäglichen und fachspezifischen Nichtwissen. Bei dem alltäglichen Sachwissen (bzw. Nichtwissen) betritt der Beobachter erster Ordnung die Szene, bei dem wissenschaftlichen Nichtwissen sind die Kommunikation des Beobachters zweiter Ordnung massgebend. Für die Moderne ist besonders wichtig die Differenz von Wissen und Nichtwissen. „Das Nichtwissen ist der privilegierte Inhalt der Kommunikation.“ (Krause 1996, 82) Die Aussage auf der Ebene des Beobachters erster Ordnung wie „Ich weiß, dass ich nicht weiß“ und „Je mehr der Mensch weiß, desto weniger weiß er“ wird auf der Ebene des Beobachters zweiter Ordnung als reflexive Aussage: „Ich weiß, daß ich nicht wissen kann, was ich nicht wissen kann“.

#### 8. Sociologia Einsteiniana

Wir beschäftigen uns zuerst mit einem Vergleich Luhmann und Einstein mit der Erwähnung der Haupttendenzen der Entwicklung der Soziologie. Es wird versucht eine mögliche Interpretation der bekannten Formel der Relativitätstheorie eine soziologische Interpretation zu geben. Bei der Suche nach Formeln stoßen wir auf die vergessene „Glücksformel“ von Ostwald mit der Kritik von Boltzmann, dann analysieren wir die Soziologie der Gefühle. Mit

der Analysen von Licht, die Materie und die Energiezusammenhänge, mit der neuesten Forschungsergebnisse der Biophotonik betreten wir ein Neuland in der Soziologie. Dann versuchen wir den Begriff des Raumes im Lichte der modernen Physik und der systemtheoretischen Soziologie auf die soziale Raum-Zeit zu projizieren. Der nächste Schritt ist die Frage der Sprache und Kommunikation als die Relativisierung der Mitteilung und des Verstehens. Zuallerletzt - eher als Produkt der Phantasie - versuchen wir die von Einstein gesuchte aber nicht gefundene Weltformel, - bezugnehmend auf die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns - als Weltgesellschaftsformeln zu übersetzen. Hier steht im Vordergrund eine zweite soziologische Deutung der möglichen vorstellbaren Interpretation der Relativitätsformel. Als Nachwort widmen wir einige Sätze an die Diktatur des Relativismus und der Transzendenz.

### 9. Die Anwendung der Chaostheorie in der Soziologie

Chaos ist zuerst ein Wort, ein semantisches Konstrukt. Etymologisch sollte es etwas bezeichnen, was nicht das Resultat einer Unterscheidung ist, weil Chaos eigentlich ein Synonym von Nichts oder von unbeschreibbarem (also auch ununterscheidbarem) Etwas ist. Diese war die sogenannte „alteuropäische“ Auffassung. Die Bedeutung des Chaosbegriffs werden wir in der Mythologie, in der Kosmologie, in der Philosophie und in der Theologie kurz einblenden, aber wir beschäftigen uns dann näher mit dem modernen soziologischen Chaosbegriff. Systemtheorie und Konstruktivismus äußern sich dann zum Thema mit Hilfe einiger Unterscheidungen, die natürlich nicht die ganze Problematik erklären können. Es werden einige kritische Fragen an die Chaostheorie adressiert. Letztendlich erwähnen wir ein Anwendungsgebiet der Chaostheorie in der psychanalytischen Sozialarbeit.

### 10. Die doppelte Struktur der Gesellschaft

Béla Pokol hat zehn Thesen erarbeitet als Kritik der luhmannschen Theorie, aufgrund der Argumente und Behauptungen die wir in seinem Buch (Pokol, Béla (2001): Komplexe Gesellschaft. Eine der möglichen luhmannschen Soziologien. (Zweite, erweiterte Ausgabe), Berlin, Logos-Verlag.) finden. Wir haben diese Thesen noch im deutschen Manuskript gelesen und haben dazu unsere Repliken geschrieben, in der Hoffnung dass dies andere Repliken und Kritiken folgen werden. Wir haben uns die Freiheit erlaubt das als Alibi dieser Thesen unsere eigene Vorstellung über die „Sozioregion“ zu präsentieren, konfrontiert mit der Vorstellung Pokol über die doppelte Struktur der Gesellschaft.

### 11. Über die neuesten Trends der deutschen theoretischen Soziologie

In der Studie geben wir einen Überblick von einiger neuesten Trends der deutschen theoretischen Soziologie. Selbst der Titel bedarf eine Erklärung, da man die Frage stellen kann ob es eine deutsche theoretische Soziologie überhaupt existiert? Wir präsentieren die Deutsche Gesellschaft für Soziologie und ihre Zeitschrift „Soziologie“. Wir behandeln kurz die Lage der theoretischen Forschung und Lehre am Beispiel der Soziologischen Fakultät in Bielefeld. Dann kommt die Analyse von wichtigstem Trend der heutigen deutschen theoretischen Soziologie. Als Illustration folgt die Richtung der phänomenologischen Soziologie aufgrund der Studie von Ronald Hitzler. Wir schließen unsere Studie mit dem Neoinstitutionalismus, mit der Analyse der Werke von Esser und Luhmann.

## 12. Zwei Diskussionen in Deutschland: Soziologen und Historiker über die Bewertung des Nazismus

Ein Vergleich der Historikerstreit und Soziologenstreit ist nur insofern real, in dem die Vertreter der beiden Gesellschaftswissenschaften versuchen die Vergangenheit aufzuarbeiten. Ein Teil der Historiker verlangt die Revision des Geschichtsschreibens, bezüglich der Periode zwischen 1933 und 1945, ein Anzahl der Soziologen dagegen macht eine Gewissensprüfung. Sowohl die Revision als auch die Gewissensprüfung steht natürlich Holocaust und Judenverfolgung im Zentrum. In beiden Wissenschaften stellt sich die Frage: wie kann die Vergangenheit bewältigt werden in einem Land, wo ein Teil der Gesellschaft infolge der totalitären Ideologie Objekt der Rassen- und Religionshasses geworden ist? (Diner, 1987)

## 13. Niklas Luhmann Gedächtnissymposium in Budapest

Im September 2000 trafen sich ungarische und deutsche Experten in Budapest zur 1. Niklas-Luhmann Gedächtnisstagung. Die Vorträge setzten sich mit den Veröffentlichungen Luhmanns in den Bereichen der Weltgesellschaft, Wirtschaft und Recht auseinander und beschäftigten sich - als Novum - mit der Anwendbarkeit der Systemtheorie in der Sozialarbeit.

## 14. Systemtheorie Niklas Luhmanns und die konstruktivistische Erziehung.

Zuerst wird die Rezeption Luhmanns in Ungarn beschrieben. Mit der Akzeptanz der Theorie von Autopoiesis machte notwendigerweise den Konstruktivismus zur bestimmenden Faktor der sozialen Systeme. Der Empfang des Konstruktivismus im Bereich der Pädagogik in Ungarn ist schon geschehen. Die luhmannsche Systemtheorie findet den Weg zur Pädagogik dadurch, dass sie sich mit dem Vergleich der Sozialisation und Erziehung aus systemtheoretischen Sicht beschäftigt.

## 15. Vorstudie zur Thesen der Sozioregionstheorie

Nach der Grundthese widmen wir einige Gedanken an den traditionellen und postmodernen Theoriekonstruktion. Bei den letzten erwähnen wir die Prinzipien der Paralogik und der Zirkularität. Wir ergänzen die luhmannschen sozialen Grundsystemen mit zwei hypothetischen Teilsystemen (Partnerschaft und Vermittlung) - die zusammengekommen die Sozioregion bilden. Die Sozioregion ist aber nicht nur ein neues soziales Grundsystem sondern gehört auch zu den Funktionssystemen wenn man sein Programm, Medium, Code und Leistung betrachtet. Hauptfunktion ist die soziale Inklusion und das Hauptmerkmal besteht darin, dass eine radikale Identifikation des Sozialen mit dem Regionalen vorhanden ist.

## 16. Fünfzehn Thesen zur Theorie der Sozioregion

Wir haben die Theorie der Sozioregion schon in mehreren Varianten in der deutschen und ungarischen Fachpresse veröffentlicht, haben darüber Vorträge und Seminare gehalten. (Bangó 1998, 1999, 2000, 2003, 2005) Die Theorie ist nicht abgeschlossen, sie ist noch im Entstehen und ihre endgültige Form, die Falsifizierbarkeit noch nicht gewonnen. In diesem Sinne ist sie keine klassische „normale“ Theoriegerüst, sondern kann als postnormale bezeichnet werden. Die drei Grundsteine sind die Unterscheidung Zentrum/Peripherie, die Synthese von Globalem und Lokalem und schließlich verwendet die systemtheoretisch (durch Luhmann inspirierte) soziologischen Erkenntnisse. Bei der Fassung der fünfzehn Thesen wir haben die über unseren Büchern geschriebenen Rezensionen, die Briefwechseln und

Diskussionen mit deutschen und ungarischen Kollegen in Betracht gezogen. Soviel über die Genese dieser Studie, die will keine heimische „captatio benevolentiae“ sein, sonder nur für weitere Diskussionen, Änderungen, Entfaltungen Ansporn geben.

## 17. Die soziale Konstruktion des Raumes

Wir beschäftigen uns zuerst mit der Problematik des Raumbegriffes und versuchen die Forschungsergebnisse der letzten fünf Jahre darzustellen - natürlich ohne den Anspruch die uferlos gewachsene Fachliteratur auch nur annähernd wiederzugeben. An erster Stelle wir beobachten die Änderungen des physikalischen Raumbegriffes um die Rolle des Raumes in der Soziologie zu prüfen. Hier werden wir die Meinungen von sieben Autoren aufdecken, mit kurzen kritischen Kommentaren. Die Beziehungen von Körper und Raum wird in der Postmoderne neudefiniert in Funktion der neuen Körperlichkeit - sie ist einerseits ein Metapher in der Gesellschaftsentwicklung, andererseits ein Schlüsselbegriff der „life sciences“. Wir behandeln die Raumbestimmung in der Stadtsoziologie und die Bedeutung des Stadtrandes, bevor wir die Rolle der Zentrum und Peripherie in Räumlichkeit bestimmen. Unsere regional entwickelnde Gesellschaft begleitet die globale Entwicklung. Wir fragen: Welche Raumkonstruktion passiert in der Region? Unsere Studie endet mit der Skizzierung der systemtheoretischen Raumsoziologie. Wir suchen die Erscheinungen des Raumbegriffes in den drei Grundsysteme, die Interaktion, die Organisation und die Weltgesellschaft.

## 18. Von ethno-kulturellen Identität zur regionalen Identität: die Entwicklung der Deutschsprachigen Gemeinschaft in Belgien.

Bei der Behandlung des Themas „Deutschsprachige Gemeinschaft in Belgien“ müssen wir mehrere, oft ungeanu angewendete oder wenig bekannte Begriffe bestimmen um das Thema auch zu verstehen. Es ist notwendig die Begriffe wie Minderheit, Gemeinschaft, Sprachgebiet, Autonomie und Föderalismus zu erklären. Als Einstieg versuchen wir eine wenig detaillierter die ethno-kulturelle Identität zu beschreiben. Das Wörtchen „ethno“ wirft die Frage der genetischen Abstammung, dass heißt ob als äußerlichen, physischen Merkmalen - also auch visuell - feststellbar wäre für eine Großgruppe der Menschen die Zugehörigkeit entsprechend die Anderssein in Bezug auf andere Gruppen. Bei der europäischen Völkern infolge der Jahrtausende vollzogene Vermischung ist es schwer oder kaum feststellbar. Wenn aber wir die schwach identifizierbare Anderssein mit kulturellen Merkmalen vergleichen - wovon das wichtigste wäre die Sprache - dann können wir über eine bestimmte Identität sprechen, die als Charakteristikum einer auf einen bestimmten Raum (Region) lebenden Bevölkerung ausmacht. Wenn zu den kulturellen Merkmale auch eine historische und wirtschaftliche kollektive Zusammenhörigkeit gesellt, dann eröffnet sich der Weg zur regionalen Entwicklung. Das Beispiel der Deutschsprachigen Gemeinschaft Belgiens bestätigt unsere Überlegungen.

## 19. Etnizität, Rassismus, - Roma und Juden

Nach der Klärung der Begriffe Etnologie, Etnizität und Rassismus beschäftigen wir uns mit der Unterscheidung Person und Individuum. Die Personen sind menschliche Wesen, die bestimmte Eigenschaften besitzen - worin die wichtigsten drei sind Selbstbewusstsein, Autonomie und Rationalität. Die Pluralität der Hautfarben signalisiert die Individualität, welche zur Personalität, Persönlichkeit entwickeln könnte. Zum Etnizitätsbegriff gesellt sich natürlicherweise der Toleranzbegriff. Wir schließen unseren Gedankengang durch die Untersuchung von zwei Volkstypen. Es sind die Juden und die Roma in Ungarn. Beide Gruppen sind problematisch und können Quelle der offenen oder verborgenen ethnischen



Probleme werden. Die vorerwähnten Begriffen - Vorurteile, Toleranz, Chancengleichheit - sowohl im Selbstbild als in dem mehrheitlichen Fremdbild spielen eine signifikante differenzierte Rolle.

## 20. Wissen und Nichtwissen in der sozialen Arbeit

Wir werden unser Thema zuerst auf theoretischer Ebene, dann mit der Skizzierung der klassischen Wissenstheorien darauffolgend auf der Ebene der soziologischen Systemtheorie und des Konstruktivismus umschreiben. Konkret werden wir die gesellschaftliche Funktion des Nichtwissens im Bereich der Praxis der Sozialarbeit unter die Lupe nehmen. Der Leser bekommt nur einen Einblick in der komplexen Thematik. Wenn wir der Begriff der Wissenschaft generell, und den Begriff der Wissenschaft der sozialen Arbeit spezifisch bestimmen wollen, müssen wir selbst den Begriff Wissen erklären. Er steht in Gegensatz zum Glauben und Hoffen und vor allem bedeutet eine mentale Unterscheidungsoperation in Bezug auf Nichtwissen. Wir versuchen zu zeigen, dass das Nichtwissen - in seinen Variationen Ignoranz, Unwissenheit und Törichtheit - ist bedeutungsvoll und aussagefähig auch im sozialen Leben.

## 21. Sozial Arbeit und der Begriff der Funktion

Im ersten Teil beschränken wir uns generell auf die Bestimmung des Begriffs Funktion in der Soziologie. Es folgt dann die Beschreibung der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft aus dem Blickwinkel der luhmannschen Systemtheorie und eine detailliertere Analyse der gesellschaftlichen Funktionssysteme. Ein wichtiges Charakteristikum der modernen Gesellschaft ist der Vergleich Integration/Inklusion und die daraus ableitbare neue begriffliche Aufklärung. Zum Schluss beschäftigen uns mit der Rolle der Wissenschaft der sozialen Arbeit in der Wissensgesellschaft.

## Források

1. Testmetafora és társadalomfejlődés. CEO. Magazin cégvezetőknek, üzletembereknek, VI. évfolyam, 2005/1, 27-33. old.
2. Graffitik az életről és a természetről. TÁRSADALOMKUTATÁS. A Magyar Tudományos Akadémia Gazdaság és Jogtudományok osztályának folyóirata, 23. kötet, 2005/2. szám, 227-243. old.
3. A vízparadigma. VALÓSÁG. (2008) Kézirat közlésre elfogadva.
4. A homo szemantikája. EGYENLÍTŐ. (2006) Kézirat közlésre felajánlva.
5. Gondolatok az infotechnológiák fonákságairól. eVILÁG. Az információs társadalom folyóirata, IV. évfolyam, 11. szám, 2005. november, 24-30. old.
6. A modern szemantikája és a globális társadalom. VALÓSÁG. A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat és Magyar Hivatalos Közlönykiadó Kft. havi folyóirata, XLVI. évfolyam, 2003/3. szám, 1-14. old.
7. Nemtudás a tudástársadalomban. CEO. Magazin cégvezetőknek, üzletembereknek, VII. évfolyam, 2006/1. 27-32. old.
8. Sociologia Einsteiniana. VALÓSÁG. A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat és Magyar Hivatalos Közlönykiadó Kft. havi folyóirata, XLVIII. évfolyam, 2005/11. szám, 1-20. old.
9. A káoszelmélet alkalmazása a szociológiában. SZOCIÁLIS MUNKA. A Szociális Munka Alapítvány folyóirata, XIV. évfolyam, 2002/2. szám, 81-85. old. Kibővített változat.
10. A társadalom kettős struktúrája. (Megjegyzések Pokol Béla téziseihez) eVILÁG. Az információs társadalom folyóirata, IV. évfolyam, 5. szám, 2005. május, 2-12. old.
11. A német elméleti szociológia újabb trendjeiről. SZOCIOLÓGIAI SZEMLE. A Magyar Szociológiai Társaság folyóirata, 13. évfolyam, 2003/3. szám, 73-86. old.
12. Két vita Németországban: történészek és szociológusok a náciizmus értékeléséről. EGYENLÍTŐ. Társadalomkritikai és kulturális folyóirat. III. évfolyam, 2005/4. szám, 48-52. old.
13. Niklas Luhmann emlékszimpozium Budapesten. SZOCIOLÓGIAI SZEMLE. A Magyar Szociológiai Társaság folyóirata, 11. évfolyam, 2001/1. szám, 114-117. old.
14. Niklas Luhmann rendszerelmélete és a konstruktivista nevelés. SZÁZADVÉG (2005) 4. szám (Új Folyam 38. szám), 147-166. old.
15. Előtanulmány a szocioregió elmélet téziseihez. eVILÁG. Az információs társadalom folyóirata, IV. évfolyam, 9. szám, 2005. szeptember, 2-5. old. Kibővített változat.
16. Tizenöt tétel a szocioregió elméletéhez. SZOCIOLÓGIAI SZEMLE. A Magyar Szociológiai Társaság folyóirata, 16. évfolyam 2006/3. szám, 101-126. old.
17. A tér szociális konstrukciója. TÁRSADALOMKUTATÁS. A Magyar Tudományos Akadémia Gazdaság és Jogtudományok osztályának folyóirata, 24. kötet, 2006/3. szám. 379-403. old.
18. Az etnokulturális identitástól a regionális identitásig: a belgiumi német közösség fejlődése. REGIO. Kisebbség, Politika, Társadalom, 16. évfolyam, 2005/1. szám, 97-114. old.

19. Etnicitás, rasszizmus - cigányok és zsidók. KAPU. Az értelmiség magyar folyóirata XIX. évfolyam 4. szám. 2006/4. 9-17. old.
20. Tudás és nem tudás a szociális munkában. VALÓSÁG. A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat és Magyar Hivatalos Közlönykiadó Kft. havi folyóirata, XLIII. évfolyam, 2000/4. szám, 30-44. old.
21. Szociális munka és a funkció fogalma. SZOCIÁLIS MUNKA. A Szociális Munka Alapítvány folyóirata, XVII. évfolyam, 2005/3. szám, 60-66. old.

## Irodalom

- Albert, Matthias (1998): Entgrenzung und die Formierung neuer politischer Räume. In: Kohler-Koch: Regieren in entgrenzten Raum. Opladen, Westdeutscher Verlag, 49-75.
- Albrecht, Clemens (1998): Zur soziologische Vergangenheitsbewältigung. In: Soziologie, 1, 12-20.
- Alexander, Jeffrey (2000): Das Versprechen einer Kulturosoziologie: Technologischer Diskurs und die heilige und profane Informationsmaschine. In: Bögenhold (Hrsg.): Moderne amerikanische Soziologie. Stuttgart, Lucius&Lucius, 149-177.
- Aron, Raymond (1935): La sociologie allemande contemporaine. Paris, Alcan.
- Bachtin, Michael. (1989): Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (1993): Die Form des Unternehmens. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (1994): Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft. In: Zeitschrift für Soziologie. 23, Jg, 4, 93-110.
- Baecker, Dirk (2000): „Stellvertretende“ Inklusion durch ein „sekundäres“ Funktionssystem. Wie „sozial“ ist die soziale Hilfe? In: Merten, R.(Hrsg): Systemtheorie Sozialer Arbeit. Opladen, Leske+Budrich, 39-47.
- Baecker, Dirk (2002): Einführung in die Systemtheorie - Niklas Luhmann. Heidelberg, Carl-Auer-Verlag.
- Baecker, Dirk. (2004): Wozu Gefühle? In: Soziale Systeme, 10/1, 15.
- Balogh István (2002): Rendszer-differenciálódás és interpenetráció (Jegyzetek a társadalomelmélet lehetetlenségi téziséhez). In: Szociológiai Szemle, 12. évfolyam, 2 szám, 114-133.
- Balogh István-Karácsony András (2000): Német társadalomelméletek. Témák és trendek 1950-től napjainkig. Budapest, Balassi.
- Bang, Ruth (1964): Die helfende Beziehung als Grundlage der persönlichen Hilfe. München, Reihard.
- Bangó Jenő (1963): La stratification sociale chez Léopold von Wiese et Jean L' Homme. Louvain, /diplomamunka/.
- Bangó Jenő (1977): Emberhez méltóan lakni. In: Vigilia, 42, 10, 634-687.
- Bangó Jenő (1991): Die postsozialistische Gesellschaft Ungarns. München, Trofenik.
- Bangó Jenő (1995): Szociális munka és szociológia. Budapest, A Szociális Munka Alapítvány Kiadványai 14.
- Bangó Jenő - Lammel, Ute (1996): Krankenhaussozialarbeit am Klinikum der RWTH Aachen (Ergebnisse der aktivierenden Befragung). Aachen, KFH Forschungsbericht.
- Bangó Jenő (1998/a): Auf dem Weg zur postglobalen Gesellschaft. Verlorenes Zentrum, abgebaute Peripherie, „erfundene“ Region. Berlin, Duncker&Humblot.
- Bangó Jenő (1998/b): Menedzsment a szociális munkában. In: Budai - Galavits: Tanulmányok a szociális munka világából, Győr, 7-11.

- Bangó Jenő (1999/a): Szociológia a szociális munkában. Tanulmányok, Esztergom, VJRKTF.
- Bangó Jenő. (1999/b): Szociális munka: a perifériáról a régióba. In: Ugyanő: Szociológia a szociális munkában, Esztergom, VJRKTF.
- Bangó Jenő (1999/c): Szociológia és konstruktivizmus. In: Uő: Szociológia a szociális munkában. Esztergom, VJRKTF.
- Bangó Jenő (2000/a): Tudás és nemtudás a szociális munkában. In: Valóság, 43, 4, 30-43.
- Bangó Jenő (2000/b): Központ, periféria és régió a szociológiában (A szociális regionalizálás elméleti vázlata). In: Társadalom és Gazdaság, 2, 50-71.
- Bangó Jenő-Karácsony András (Hrsg.) (2001/a): Luhmanns Funktionssysteme in der Diskussion. Heidelberg, Carl Auer Verlag.
- Bangó Jenő (2001/b): Sozialarbeitswissenschaft heute. Stuttgart, Lucius&Lucius.
- Bangó Jenő-Karácsony, András (2002): Luhmann-könyv. Budapest, Rejtjel.
- Bangó Jenő (2003): Theorie der Sozio-region. Einführung durch systemische Beobachtungen in vier Welten. Berlin, Logos Verlag.
- Bangó, Jenő (2004): A luhmanni életmű panorámája. Budapest, Rejtjel.
- Bangó, Jenő (2005/a): Role and Function of Regional Differences in the World Society from the Point of View of Modern Luhmannian Systems Theory (Socio-Region as Proposed Correction) In: <http://jesz.alk.elte.hu/2005/2/>.
- Bangó Jenő (2005/b): Testmetafora és társadalomfejlődés. In: CEO-Magazin, VI. évf. 1. sz. 27-33.
- Bangó, Jenő (2005/c): Testmetafora és társadalomfejlődés. In: CEO-Magazin, VI. évfolyam, 1, 27-33.
- Baraldi, Claudio-Corsi, Giancarlo-Esposito, Elena (1998): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Bardmann, Theodor (Hrsg) (1992): Das gepfefferte Ferkel: Lesebuch für SozialarbeiterInnen und andere KonstruktivistInnen. Aachen, IBS.
- Bardmann, Theodor (Hrsg.) (1997/a): Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Bardmann, Theodor (1997/b): Unterscheide! Konstruktivistische Perspektiven in Theorie und Praxis. Aachen, Schriften des Instituts für Beratung und Supervision.
- Bardmann, Theodor. - Lamprecht, Alexander (1999): Systemtheorie Verstehen. Eine multimediale Einführung in systemisches Denken. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.
- Barley, Delbert (1977): Grundzüge und Probleme der Soziologie. Neuwied, Luchterhand.
- Barten, Dieter (1996): Theorietechnik und Politik bei Niklas Luhmann. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.
- Bartsch, Gustav-Beuys, Joseph-Flechtheim, Osip-Heidt, Werner (Hrsg.) (1981): Abschied vom Wachstumswahn. Ökologischer Humanismus als Alternative zur Plünderung des Planeten. München, Verlag Achberger.
- Bauman, Zigmunt (1991): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt/M, Suhrkamp.

- Beck, Ulrich (1997/a): Die Seele der Demokratie. Wie wir Bürgerarbeit statt Arbeitslosigkeit finanzieren können. In: Die Zeit, Nr. 48, 27 November, 7-9.
- Beck, Ulrich (1997/b): Was ist Globalisierung? Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2003): Politik der Globalisierung. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Beck-Gernsheim, Erika (1997): Schwarze Juden und griechische Deutsche. In: Beck (Hrsg): Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt/M, Suhrkamp,
- Becker, Simon (Hrsg.) (1990): Helfen statt Heilen. Gießen, Psychosozial.
- Becker, Ulrich-Hermann, Andrea-Stanek, Milan (Hrsg.) (1999): Chaos und Entwicklung. Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter sozialer Arbeit. Gießen, Psychosozial..
- Bell, Daniel (1975): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Benyák Mária (szerk.) (2004): Az Európai Unió és az etnikai kisebbségek. Bécs, Europa Verlag.
- Berge, Frank - Grasse, Alexander (2003): Belgien - Zerfall - oder föderales Zukunftsmodell. Opladen, Leske+Budrich.
- Berger, Thomas-Luckmann, Peter (1970): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Berger, Peter (1973): Einladung zur Soziologie. München, List.
- Berger, Peter-Luckmann, Thomas (1970): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Bergson, Henry (1919): Energie spirituelle. Paris, Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Bild (2005): 5.7, 8.
- Bollnow, Otto (1971): Mensch und Raum. Stuttgart, Kohlhammer.
- Boltzmann, Ludwig (1896): Ein Wort der Mathematik an die Energia. In: Annalen der Physik und Chemie, N. F., Bd. 75, Leipzig.
- Bommes, Michael - Scherr, Albrecht (Hrsg.) (2000): Soziologie der Sozialen Arbeit. Eine Einführung in Formen und Funktionen organisierter Hilfe. Weinheim, Juventa.
- Boromissza Dávid (2003): Az interkulturális félreértés kutatásának fő irányzatai. In: Szociológiai Szemle, 13. évfolyam, 4. szám, 76-87.
- Bouthoul, Gaston (1968): Traité de sociologie. Paris, Payot.
- Bozsik Valéria. (1983): Emberszabású szervezet. Budapest, saját kiadás.
- Böggenghold, Dieter (2000): Moderne amerikanische Soziologie. Stuttgart, Lucius.
- Böll, Heinrich (1971): Romane und Erzählungen 1947-1951. Köln, Kiepenhauer und Witsch.
- Bönisch, Lothar (1996): Pädagogische Soziologie. Eine Einführung. München, Juventa.
- Breuer, Simon (2002): „Gemeinschaft“ in der „deutschen Soziologie“. In: Zeitschrift für Soziologie, 5, 354-372.
- Breuer, Stefan (2001): Ordnungen der Ungleichheit. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Brunkhorts, Heinrich (1997): Abschied von Alteuropa. Die Gefährdung der Moderne und Gleichmut des Betrachters - Niklas Luhmann monumentale Studie über die „Gesellschaft der Gesellschaft“. In: Die Zeit 25, 50-53.
- Broschart, Jürgen (2005): Technik im Alltag: Unser Freund, unser Feind? In: GEO 05, Mai 2005.
- Bunge, Mario (1959): Causality: The Place of Causal Principle in Modern Science. Cambridge, University Press.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hrsg): Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt: Sonderband 2. Göttingen, Schwartz, 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Burnet, Robert (1995): Cultur of Vision: Images, Media & the Imaginary. Bloomington.
- Bühl, Achim (1997): Die virtuelle Gesellschaft. Ökonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Capra, Frijtof (1982): Wendezeit. München, Scherz Verlag.
- Chomsky, Noam (1977): Reflexionen über Sprache. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Ciampi, Luc (1997): Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik. Göttingen, Vandenhoeck& Ruprecht.
- Ciampi, Luc (2004): Ein blinder Fleck bei Niklas Luhmann? Soziale Wirkungen von Emotionen aus Sicht der fraktalen Affektlogik. In: Soziale Systeme 10, 1, 21-49.
- Clauss, Sonja (1997): Die Ambivalenz der Ordnung. In: Bardmann (Hrsg.): Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie. Opladen, Westdeutscher Verlag, 129-135.
- Cleppien, Georg (2000): Selbstbeschreibung und Sozialpädagogik. In: Merten, R. (Hrsg): Systemtheorie Sozialer Arbeit. Opladen, Leske+Budrich.
- Csikszentmihályi Mihály (1992): Flow. Das Geheimnis des Glückes. Stuttgart, Enke.
- Connery, Robert (1971): Governing the City. In: Justice dans le monde, 12, 1-8.
- Dähn, Astrid (1999): Nützliche Nichtlinearität. Jahrelang produzierten Chaostheoretiker Kopfgeburten. Endlich proben sie die Anwendung. In: Die ZEIT, 29.10.99, Nr. 45.
- De Levita, Daniel (1971): Der Begriff der Identität. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1980): La carte postale, de Socrate á Freud et au-delá. Paris, Aubier-Flammarion.
- Dénes Tamás (2005): Biometrikus azonosság, avagy a személy egyedisége és a dokumentum személyessége. In: eVilág, IV. évfolyam, 5. szám, 34-38.
- Diaz-Bone, Rainer (2004): Diskursive Kulturproduktion. In: Sociologia Internationalis 42. Band, 2004. Heft 1, 37-69.
- Diner, Dan (Hrsg.) (1987): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt/M, Fischer.
- Dithmar, Heinrich (1970): Titus Livius Werke. Paderborn, Schoenig.
- Dress, Andrea (Hrsg.) (1986): Selbstorganisation. München, Piper.

- Drepper, Thomas (2003): Der Raum der Intraktion - Annäherung an ein Thema. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 103-131.
- Douglas, Marie (1993): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt/M, Fischer.
- Duden, Barbara (1991): Geschichte unter der Haut. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Durkheim, Emile (1960): Regeln der soziologischen Methode. Neuwied, Luchterhand.
- Durkó Mihály (1998): Társadalom, felnőttnévelés, önnévelés. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Duwe, Kurt (1987): Regionalismus in Europa. Frankfurt/M, Lang.
- Dussel, Enrique (1985): Herrschaft und Befreiung. Fribourg, Edition Exodus.
- Eliade, Mircea (1938): Metallurgy, Magic and Alchemy. In: Xalmosis, 1. 85-129.
- Elias, Norbert (1969): Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Endruweit, Günther - Trommsdorf, Gisella. (1989): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart, Enke.
- Engelke, Ernst (1992) Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung. Freiburg, Lambertus.
- Entscheidung über Einspeisevergütung für Solarstrom. China. (2005): In: Photon, 4, 12-14.
- Energieversorgung allein mit Sonnenkraft. Visionen. (2000): In: Photon, 1, 21-34.
- Erikson, Erik(1984): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart, Klett.
- Esposito, Elena (2002): Virtualisierung und Divination. Formen der Räumlichkeit der Kommunikation, Bielefeld /Manuskript/
- Esser, Hartmut (2002): Wo steht die Soziologie? In: Soziologie. 4, 20-32.
- Etzioni, Amitai (1997): Die Verantwortungsgesellschaft. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Etzioni, Amitai (1995): Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche und Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Frankfurt/M, Schaeffer-Poeschel.
- Etzioni, Amitai (2000): Der dritte Weg - Zwischen Markt und Staat: Zur Theorie der Zivilgesellschaft. In: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit, 12, 443-449.
- Faragó Péter (2001-2004): A relativizmus a tudományos tudás szociológiájában. A Bloor - Latour vita. Bloomington - Cambridge - Budapest. /PhD értekezés, kézirat./
- Farkas János (1998): Tudás és cselekvés. Budapest, Műegyetemi Kiadó.
- Farkas János (2003/b): A társadalmi tér elméleti kérdései. In: Társadalomkutatás 21, 2, 14-34.
- Farkas János (2003/a): A társadalmi tér fogalma és mérési lehetőségei. In: Társadalomkutatás. 21, 1. 7-32.
- Farkas János (2002): Az innovációpolitika társadalmi meghatározottsága. In: Szociológiai Szemle, 12. évfolyam, 2. szám, 77-98.
- Farkas János (2004): Tudásdeficit és tudástársadalom. In: Az infokommunikációs technikák és az ember, Budapest: Műegyetemi Kiadó, 77-107.
- Feketéné Szakos Éva (2002): A felnőttek tanulása és oktatása - új felfogásban. Budapest, Akadémiai Kiadó.



- Fiebertshäuser, Hans (2000): Sozialpädagogische Studium im Spannungsfeld von akademischer Fachkultur und Berufskultur. In: Homfeldt - Schulze-Krüdener (Hrsg.): Wissen und Nichtwissen. Herausforderung für Soziale Arbeit in der Wissensgesellschaft. Weinheim, Juventa, 143-161.
- Filippov, Alexander (1998): Der Raum der Systeme und die großen Reiche. Über die Vieldeutigkeit des Raumes in der Soziologie. In: Honegger - Hradil - Traxler (Hrsg.): Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br, 1998. Opladen, Leske+Budrich, 344-358.
- Filippov, Alexander (2000): Wo befinden sich Systeme? In: Merz-Benz, Wagner: Die Logik der Systemen. Konstanz, UKV. 381-426.
- Filippov, Alexander (1997): Soziologie des Raumes. Moskau /unveröffentlichtes Manuskript/
- Firsching, Horst (1998): Ist der Begriff „Gesellschaft“ theoretisch haltbar? In: Soziale Systeme, 4, 1, 161-173.
- Fischer, Klaus (2004): Einstein (Herder Spektrum Meisterdenker). Freiburg, Herder.
- Foerster, Heinz von (1984): Sicht und Einsicht. Braunschweig, Vieweg.
- Foerster, Heinz, von (1994): Wissen und Gewissen. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Fónai Mihály (2003): Kozma Tamás: Határonkon innen, határonkon túl. Regionális változások az oktatásügyben. In: Szociológiai Szemle, 13. évfolyam, 4. szám, 133-140.
- Foucault, Michel (1982): Technologies of the Self. Berkeley, Howison Lecture.
- Foucault, Michel (1986): Of Other Spaces. In: Diacritics 16, 22-70.
- Foucault, Michel (1972): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Freire, Paolo (1974): Erziehung als Praxis der Freiheit. Berlin, Kreuz.
- Fuchs, Peter (1992): Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Fuchs, Peter - Halfar, Bernd (2000): Soziale Arbeit als System. Zur verzögerten Ankunft des Systembegriffes in der Sozialen Arbeit. In: Blätter der Wohlfahrtspflege 3+4, 56-58.
- Gadamer, Hans-Georg (1999): Interview. In: Unicum - Das Hochschulmagazin, April.
- Gedeon Péter (2004): Társadalmi változás vagy társadalmi evolúció? Érvék és ellenérvék a társadalmi evolúció elméletéről. In: Szociológiai Szemle, 14. évfolyam, 2. szám, 3-27.
- Gehlen, Arnold (1986): Anthropologische und sozialphilosophische Untersuchungen. Hamburg, Rowohlt.
- Geo-Magazin (2005): Leben leuchtet. Interview mit Prof. Popp, 3, 144-146.
- Giddens, Anthony (1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Gipper, Helmut (1978): Sprachwissenschaftliche Grundbegriffe und Forschungsrichtungen. München, Huber.
- Glaserfeld, Ernst, von (1991): Abschied von Objektivität, In: Watzlawick - Krieg (Hrsg.): Das Auge des Betrachters. München, Piper.
- Glaserfeld, Ernst, von (1992): Aspekte des Konstruktivismus. In: Rusch - Schmidt (Hrsg.): Konstruktivismus. Geschichte und Anwendung. Frankfurt/M, Suhrkamp.

- Goudsblom, Johann (1978): Soziologie auf der Waagschale. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Graf, Pedro (1994): Gegen den radikalen Konstruktivismus - für eine kritisch realistische Systemtheorie. In: Zeitschrift für systemische Therapie, 12 (1), 35-49.
- Gripp-Hagelstange, Helga (1995): Niklas Luhmann. Eine Einführung. München, Fink.
- Gurvitch, Georges (1956): Les cadres sociaux de la connaissance. Paris, Presses Universitaires de France.
- Günther, Gotthard (1976): Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Hamburg, Meiner.
- Günther, Gotthard (1979): Die Theorie der „mehrwertigen“ Logik. In: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, Bd 2. Hamburg, Meiner 110-202.
- Habermas, Jürgen. - Luhmann, Niklas. (1971): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Hankiss Elemér (1989): Kelet-európai alternatívák, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Havas-Kemény-Kertesi (2000): Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok. Budapest, Új Mondat Könyvkiadó.
- Hawking, Stephen (2005): Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit. Reinbek bei Hamburg, Rowolt /rororo 62023/.
- Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten. Volk und Nation. Soziologie inter-ethnische Beziehungen. Stuttgart, Enke.
- Heidegger, Martin (1994): A művészet és a tér. In: „...költőien lakozik az ember...”. Válogatott írások. (Ford.: Bacsó Béla. Budapest-Szeged, T-TWINS - Pompei. 211-218.
- Heller Ágnes (1981): Theorie der Gefühle. Hamburg, VSA Verlag.
- Hellinger, Bert (2001): Das Judentum in unserer Seele. Heidelberg, Carl Auer.
- Hemmerle, Klaus (1995): Ausgewählte Schriften. Freiburg, Freier.
- Henning Rosen, Claus (1998): Zehn Jahre Historikerzeit. In: BNR, 12.
- Hermann, Armin (1996): Einstein. Der Weltweise und sein Jahrhundert. München, Fink.
- Hesiod (1991): Theogonie. München, Artemis&Winkler.
- Hillebrandt, Franz (1999): Exklusionsindividualität. Moderne Gesellschaftsstruktur und die soziale Konstruktion des Menschen. Opladen, Leske+Budrich.
- Hobsbawn, Eric (1990): Nations and Nationalism since 1780. Cambridge, University Press.
- Hollstein-Brinkmann, Herbert (1993): Soziale Arbeit und Systemtheorien. Freiburg, Lambertus.
- Hoppál Mihály (1986): Mítosz és társadalom. In: Georges Dumézil: Mítosz és Eposz. Budapest, Gondolat 520-537.
- Huntington, Samuel (2002): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Goldmann.
- Husserl, Edmund (1948): Erfahrung und Urteil. Hamburg, Meiner.

- Inglehart, Ronald (1998): Modernisierung und Postmodernisierung. Frankfurt/M, Campus.
- Ipsen, Detlev (2003): Städte zwischen Innen und Aussen. Randbemerkungen. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 197-215.
- Japp, Karl (2002): Wie normal ist Nichtwissen: Replik auf Peter Wehling: „Jenseits des Wissens?“ (ZfS 6/2001) In: Zeitschrift für Soziologie, 31, 5, 435-439.
- Jonas, Hans (1989): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Kappéter István (2003): Az emberiség képes jóra változtatni a világot. Budapest, Püski.
- Karácsony András-Cs. Kiss Lajos (szerk) (1994): A társadalom és a jog autopoietikus felépítése. Budapest, Osiris.
- Karácsony András (1997): A szociális világ mint kommunikatív teljesítmény. In: Gond, 15-16, 245-265.
- Karácsony András (2000/a): A politika kommunikációelméleti megközelítése Niklas Luhmann munkásságában. In: Szabó Márton: Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete. Budapest, Jósöveg. 123-150.
- Karácsony András (2000/b): Jogfilozófia és társadalomelmélet. Budapest, Pallas-Stúdió.
- Karácsony András (2001): Die Rezeption Luhmanns in Ungarn. In: Bangó-Karácsony (Hrsg): Luhmanns Funktionssysteme in der Diskussion. Heidelberg, Carl Auer, 15-22
- Karácsony András (2003): Carl Schmidt politikai antropológiájáról. In: Századvég, 28, 2, 85-96.
- Karácsony Sándor (1942): Ocsúdó magyarság. A társadalmi nevelés és a társas-lélek akarati működése. Budapest, Exodus.
- Kiss Gábor (1971): Marxismus als Soziologie. Reinbek, Rowohlt.
- Kiss Gábor (1987): Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie. Stuttgart, Enke.
- Kleve, Heiko (2000): Die Sozialarbeit ohne Eigenschaften. Fragmente einer postmodernen Professions - und Wissenschaftstheorie Sozialer Arbeit. Freiburg, Lambertus.
- Kleve, Heiko (2002): A luhmanni rendszerelmélet posztmodernitása és jelentősége a szociális munka szempontjából. In: Bangó-Karácsony (Szerk.): Luhmann-könyv. Budapest, Rejtjel. 55-62.
- Klingemann, Carsten (1996): Soziologie im Dritten Reich. Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Knorr Cettina, Karin (1997): Konstruktivismus als „Strategie der Weltentfaltung.“ In: Bardmann (Hrsg): Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie. Opladen, Westdeutscher Verlag, 19-39.
- Koenen, Elmar (2003): Öffentliche Zwischenräume. Zur Zivilisierung räumlicher Distanzen. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 197-215.
- Kraas-Schneider, Frauke (1989): Bevölkerungsgruppen und Minoritäten. Stuttgart, Steiner.
- Krappmann, Lothar (1982): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Krause, Detlef (1996): Luhmann-Lexikon. Stuttgart, Enke.
- Krämer-Badoni, Thomas - Kuhm, Klaus (Hrsg.) (2003): Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie. Opladen, Leske+Budrich.

- Kreibich, Rolf (1993): Die Wissensgesellschaft. Von Galilei zu High-Tech Revolution. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Kuhm, Klaus (2000): Raum als Medium gesellschaftlicher Kommunikation. In: Soziale Systeme, 6, 321-348.
- Kuhm, Klaus (2001): Regionen als innergesellschaftliche Umwelt globaler Funktionssysteme (Paper presented for the Workshop on „regionalization and Regionalism in World Society“. Institute for Global Society Studies, Bielefeld. November 30-December 2) /kézirat/
- Kuhm, Klaus (2003): Was die Gesellschaft aus dem macht, was das Gehirn dem Bewusstsein und das Bewusstsein der Gesellschaft zum Raum sagt. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie. Opladen, Leske+Budrich. 13-35.
- Kuhm, Klaus(2003/a): Die Region - parasitäre Struktur der Weltgesellschaft. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 175-197.
- Kurtz, Thomas (2004): Niklas Luhmann und die Pädagogik. In: Soziale Systeme, 1, 183-193.
- Lambertz, Karl-Heinz (2002): Europäische Identität in elektronischen Medien. In: Nordrhein-Westfälische Verwaltungsblätter, 2002, 2.
- Laszlo, Erwin (1989) Global denken. Die Neu-Gestaltung der vernetzten Welt. Rosenheim, Horizonte Verlag.
- Latour, Bruno (1999): Sohasem voltunk modernek. Budapest, Osiris.
- Lelkes Otília (2003): „Kinn is vagyok, benn is vagyok“. A társadalmi kirekesztés mérése az Európai Unióban és Magyarországon. In: Szociológiai Szemle, 13. évfolyam, 4. szám, 88-106.
- Lendvai Ferenc-Nyiri, Kristóf (1995): A filozófia rövid története. Budapest, Áron-Kossuth.
- Lenzen, Walter (1990): Glaube, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Wien, Springer.
- Lorentz, Hendrick-Einstein, Albert-Minkowski, Hermann (1974): Das Relativitätsprinzip. Darmstadt, Git Verlag.
- Lovelock, James (1987): Gaia: a New Look at Life on Earth. Oxford, University Press.
- Lovelock, James (1996): The Ages of Gaia: A Biography of our Living Earth, Oxford, University Press.
- Löw, Martina (2001): Raumsoziologie. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1973): Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen. In: Otto - Schneider (Hrsg.): Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit. Band I, Neuwied, Luchterhand. S. 21-43.
- Luhmann, Niklas-Schorr, Karl-Eberhard. (Hrsg) (1979): Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Luhmann, Niklas-Schorr, Karl-Eberhard (Hrsg) (1982/a): Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982/b): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas-Schorr, Karl-Eberhard (Hrsg) (1986/a): Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt/M. Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (1986/b): Soziologische Aufklärung, Band 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1986/c): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdung einstellen? Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas-Fuchs, Peter (1989): Reden und Schweigen. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas-Schorr, Karl-Eberhard (Hrsg) (1990/a): Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1990/b): Soziologische Aufklärung, Band 2. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1991): Soziologie des Risikos. Berlin, de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1992/a): Beobachtungen der Moderne. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1992/b): Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas-Schorr, Karl-Eberhard (Hrsg) (1992/c): Zwischen Absicht und Person. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 3. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1994): Sozialisation und Erziehung. in: Ders: Soziologische Aufklärung. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Band 4., Opladen, Westdeutscher Verlag 172-183.
- Luhmann, Niklas (1995): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann Niklas (1996/a): Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1996/b): Die Realität der Massenmedien. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997/a): Szerelem - szenvedély. Az intimitás kódolásáról. (ford.: Bognár Virág) Budapest, József Kádár.
- Luhmann, Niklas (1997/b): Die Gesellschaft der Gesellschaft. (2 Bände) Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1999/a): Látom azt, amit te nem látsz. (válogatás, szerk.: Karácsony András, ford.: Bittera Dóra, Erdős Attila, Kiss Lajos András és Varga Judit) Budapest, Osiris Kiadó.
- Luhmann, Niklas (1999/b): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 4, Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): Einführung in die Systemtheorie. Heidelberg, Carl-Auer Systeme Verlag.
- Luckmann, Thomas (2005): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (2003): Im Zug der Zeit. Berlin, Springer.
- Lyotard, Jean-François (1979): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien, Passagen.
- Lyotard, Jean-François (1987): Der Widerstreit. München, Fink.
- Mabille, Henry (2004): Belgien wird pluralistischer. In: Grenz-Echo 31.1.2004, 8.

- Machlup, Fritz (1962): *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*. Princeton, University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1944): *Freedom and Civilisation*. New York.
- Mandelbrot, Benoît (1989): *Die fraktale Geometrie der Natur*. Basel, Birkhäuser.
- Mannheim, Karl (1956): *Idéologie et utopie*. Paris, Marcel Riviere.
- Margulis, Lynn - Sagan, Dorion (1995): *What is Life*. New York, Simon and Schuster.
- Markovitz, Jürgen (1982): Relevanz im Unterricht - eine Modellskizze. In: Luhmann - Schorr (Hrsg): *Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik*. Frankfurt/M. Suhrkamp 87-115.
- Maróti András (szerk.) (1997): *Andragógiai szöveggyűjtemény. II. Válogatás a felnőttoktatás elméletének külföldi szakirodalmából*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Maturana, Humberto-Varela, Francisco (1980): *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Reidel.
- Merten, Roland (2000): Sozialarbeit als Studium: einphasig oder zweiphasig? In: *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*. 1. 51-73.
- Merten, Roland-Sommerfeld, Peter-Koditek, Thomas (Hrsg. (1996): *Sozialarbeitswissenschaft - Kontroversen und Perspektiven*. Neuwied, Luchterhand.
- Merton, Robert (1960): *Social Theory and Social Structure*. Illinois, Glencoe.
- Miller, William (1968): Die Kultur der Unterschicht als Entstehungsmilieu für Bandendelinquenz. In: Sack-König: *Kriminalsoziologie*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Mittelstaedt, Werner (1993): *Zukunftsgestaltung und Chaostheorie*. Frankfurt/M. Lang.
- Mizsér Attila (2004): Visszatérő Milan Kundera: Nemtudás. In: *Kontextus*. (<http://www.kontextus.hu/hirvero/konyv0152.html>)
- Monod, Jacques (1975): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München, Deutscher Taschenbuch Verlag /DTV-Sachbuch 1069/.
- Musil, Robert (1978): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbeck, Rowohlt.
- Moerman, Michael (1993): Ariadne's thread and Indra's net: reflections on ethnography, ethnicity, identity, culture and interaction. In: *Research on Language and Social Interaction*, 26, 89-98.
- Mounier, Emmanuel (2000): *Manifeste au service du personalisme*. Paris, Seuil.
- Müller, Matthias (2003): Verfahren/Techniken und Struktur im Case Management-Prozess. Theorie - Praxis - Handreichungen. In: Kleve, Heiko - Haye, Britta - Hampe-Grosser, Andreas - Müller, Matthias (Hrsg): *Systemisches Case Management*, Aachen, Institut für Beratung und Supervision, 59-96.
- Münch, Richard (1996): Autopoiesis per Definitionem. In: Preyer, Gerhard u. A. (Hrsg): *Protozoologie im Kontext*. Würzburg, Königshausen und Neumann. 347-356.
- Münch, Richard (1998): *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Münch, Richard (2002): Die „zweite Moderne“: Realität oder Fiktion? Kritische Fragen an die Theorie der „reflexiven“ Modernisierung. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 3, 417-443.

- Naber, Gregory (1992): *The Geometry of Minkowski Spacetime. An Introduction to the Mathematics of the Special Theory of Relativity*. Berlin, Springer.
- Nadolny, Sten (1983): *Entdeckung der Langsamkeit*. Stuttgart, Piper.
- Nahalka István (1997): *Konstruktivista pedagógia - egy új paradigma a láthatáron (I-II.)* In: *Iskolakultúra*, 2-4.
- Naisbitt, John-Aburdene, Patricia (1991): *Megatrends 2000*, Düsseldorf, Econ Verlag.
- Nemes Nagy József (1998): *A tér a társadalomkutatásban*. Budapest, Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület.
- Népszabadság (2002): „Én cigány vagyok, nem roma”. Beszélgetés Pálmáiné Orsós Annával. /Gárdonyi Tamás riportja 2002 március 8./
- Niedersen, Ulrich (1991): *Energie, Glück und Autopoiesis, Selbstorganisation Band. 2* In: *Niedersen-Pohlmann (1991): Selbstorganisation*. Berlin, Duncker&Humblot, 245-256.
- Nolte, Ernst (1986): *Vergangenheit die nicht vergehen will*. In: *FAZ*, Nr. 7-13.
- Nolte, Ernst (1997): *Priebke et la giustizia*. In: *La Repubblica*, Nr. 9. 16-18.
- Nováky Erzsébet (szerk.) (2001): *Magyarország holnapután*. Budapest, Aula kiadó.
- Nye, Joseph (2003): *The Paradox of American Power*. Oxford, University Press.
- Orbán Jolán (1994): *Derrida írás-fordulata*. Pécs, Jelenkor.
- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action*. Glencoe, Free Press.
- Pethő Bertalan (1992): *Korunk filozófiája. Elégtétel a modernről*. Budapest, Platon.
- Pethő László (2003): *Oktatási segédanyag a művelődésszociológia tanulmányozásához. /Kézirat/, Budapest*.
- Philosophische Vorläufer (2005): *Was bedeutende Philosophen über angewandtes Nichtwissen denken*. In: *IfAN - Nichtgewusst*, 2004/11. (<http://www.uni-siege.de/~ifan/zitate.htm>)
- Plessner, Helmut (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, de Gruyter.
- Powers, Richard (2004): *Der Klang der Zeit*. Frankfurt/M, Fischer.
- Prigogine, Ilya-Stengers, Elisabeth (1990): *Dialog mit der Natur*. München, Piper.
- Prószéky Gábor (2005): *A nyelvtechnológia és alkalmazásai*. Budapest, Arany.
- Pokol Béla (1997): *Szociológiaelmélet*. Budapest, Felsőoktatási Koordinációs Iroda.
- Pokol Béla (2001): *Komplexe Gesellschaft. Eine der möglichen Luhmannschen Soziologien. (Zweite, erweiterte Ausgabe)* Berlin, Logos-Verlag.
- Pokol Béla (2004): *A társadalom kettős szerkezete*. In: *Szociológiai Szemle*, 14. évfolyam, 2. szám, 36-52.
- Pörsken, Bernhard (1998): *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Der Philosoph und Physiker Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörsken*. In: *Die Zeit*, Nr. 4, 15. Januar 1998.
- Pujol, Jorge (2000): *Európa, egység és diverzitás*. In: *Jogtudományi Évkönyv*, Budapest.
- Rahner, Karl (1986): *Politische Dimensionen des Christentums*. Freiburg, Kösel.

- Rammert, Werner (1997): ...eine Soziologie, als ob die Natur nicht zählen würde? In: Soziologie, 2, 23-32.
- Ratzinger, Joseph (2005): Werte in Zeiten des Umbruchs. Freiburg, Herder.
- Rawls, John (1997): Igazságosság elmélete. Budapest, Osiris.
- Reimann, Horst (1992): Probleme moderner Gesellschaften. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Reimann, Horst - Müller, Hans-Peter (Hrsg.) (1994): Probleme moderner Gesellschaften. Peter Atteslander zum 65. Geburtstag, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Riegas, Volker (1991): Zur Biologie der Kognition. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Robertson, Roland (1992): Globalization: Social Theory and Global Culture. London, Sage.
- Roszak, Theodore (1989): Az objektív tudat mítosza In: Szabó: Politikai ökológia. Budapest, Centrál Könyvek. 77-94.
- Sandvoss, Ernst (2002): Vom homo sapiens zum homo spaciens. Eine Sinnperspektive der Menschheitsentwicklung. Berlin, Logos Verlag.
- Schäffle, Albert (1896): Bau und Leben des sozialen Körpers. Tübingen, Laupp.
- Shils, Edward (1974): Metropolis and Province in the Intellectual Community. In: Dandekar - Sovani: Changing India. London: Asian Publication House Vol. 1, 355-371.
- Schelsky, Helmut (1975): Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Scherf, Michael (2002): Beratung als System. Zur Soziologie der Organisationsberatung, Wiesbaden, DUV Sozialwissenschaft.
- Scherr, Anton (2000): Was nützt die soziologische Systemtheorie für eine Theorie der Sozialen Arbeit? In: Widersprüche, 3, 17-31.
- Schimany, Peter (1997): Globalisierung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. In: Schimany-Seifert (Hrsg.): Globale Gesellschaft? Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Schlüter, Wolfgang (2002): Immanuel Kant. Budapest, Magyar Könyvklub.
- Schmid, Walter (1991): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Schroer, Markus (2003): Raumkörper und Körperraum - zwischen Öffnung und Schliessung. In: Kraemer-Badoni-Kuhm (Hrsg.): Die Gesellschaft und ihr Raum. Opladen, Leske+Budrich. 73-93.
- Schrödinger, Erwin (1993): Was ist Leben? (2. Auflage) München, Piper.
- Schroer, Markus (2003): Raumkörper und Körperraum - zwischen Öffnung und Schliessung. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg.): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 73-93.
- Sennett, Richard (2000): Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus. Berlin, Siedler.
- Serres, Michael (1987): Der Parasit. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Sieverts, Thomas (1998): Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land. Braunschweig, Vieweg.
- Selye, Hans (1981): Stress - mein Leben. Erinnerungen eines Forschers. München, Kindler.



- Siebert, Horst (1999): Pädagogischer Konstruktivismus. Neuwied, Luchterhand.
- Sieverts, Thomas (1998): Zwischenstadt. Zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land. Braunschweig, Vieweg.
- Simmel, Georg (1908): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig, Duncker&Humblot.
- Singer, Peter (1995): Wie sollen wir leben? Ethik einer egoistischen Zeit. Frankfurt/M. Fischer.
- Sommerfeld, Peter (2000): Soziale Arbeit als sekundäres Primärsystem und der „very strange loop“ sozialarbeiterischer Profils. In: Merten (Hrsg.): Systemtheorie Sozialer Arbeit. Opladen, Leske+Budrich, 115-137.
- Spaemann, Robert (1994): Moralische Grundbegriffe. München, Beck.
- Spencer Brown, George (1979): Laws of Form. New York, Dutton.
- Staub-Bernasconi, Sylvia (1986): Soziale Arbeit als eine besondere Art des Umganges mit Menschen, Dingen und Ideen. In: Sozialarbeit, 10.
- Staub-Bernasconi, Sylvia (1990): Das Selbstverständnis sozialer Arbeit in Europa: Frei von Zukunft - voll von Sorgen? In: Mühlfel - Oppl - Weber-Falkensamer - Wendt (Hrsg.): Sozialarbeit in Europa. Neuwied, Luchterhand.
- Staub-Bernasconi, Sylvia (1994): Systemtheorie und Sozialarbeit/ Sozialpädagogik. In: Lexikon der Sozialpädagogik und der Sozialarbeit, Wien, Oldenbourg 270-283.
- Staub-Bernasconi, Sylvia (1995): Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit: lokals, national, international oder: vom Ende der Bescheidenheit. Bern, Haupt.
- Steckelbach, Lutger (2004): Wie Nichtwissen uns beengt. In: Ungewusst, 11.
- Stichweh, Rudolf (1998): Raum, Region und Stadt in der Systemtheorie. In: Soziale Systeme, 8, 4, H. 2, 341-358.
- Stichweh, Rudolf (2000): Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Stichweh, Rudolf (2003): Raum und moderne Gesellschaft. Aspekte der sozialen Kontrolle des Raums. In: Krämer-Badoni - Kuhm: Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie. Opladen, Leske+Budrich, 93-103.
- Sturm, Gabrielle (2003): Der Begriff des Raums in der Pysik - eine soziologische Perspektive. In: Krämer-Badoni, Thomas-Kuhm, Klaus (Hrsg.): Die Gesellschaft und ihr Raum. Raum als Gegenstand der Soziologie, Opladen, Leske+Budrich, 332-349.
- Szabó Lőrinc (1982): Összes versei I. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.
- Szabó Máté (1989): Politikai ökológia. Budapest, Bölcsész Index Centrál Könyvek 2.
- Szabó Zsigmond (2005): A tér és a művészet. In: Világosság, 37, 1, 29-35.
- Szakadát István (2004) A társadalmi, fizikai-földrajzi és kommunikációs tér változó viszonyai, in BME GTK Szociológiai Kommunikáció Tanszék jubileumi konferenciája 2004. okt. 28. előadás. MÉDIA. Moderátor Szakadát István bevezetője Paper, Manuskript.
- Szakolczai Árpád (2004): Az axiális kor avagy a globalizáció új megvilágításban. In: Szociológiai Szemle 14. évfolyam, 1. szám, 36-65.
- Tanyi Attila (2004): Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség. In: Jogelméleti Szemle, 4.

- Teilhard de Chardin, Pierre(1969): Der Mensch im Kosmos. München, Beck.
- Tenbruck, Friedrich (1986): Geschichte und Gesellschaft. Berlin, Duncker&Humblot.
- Teubner, Günther (1982): Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 13., 9-26.
- Tokarev, Sergej (1988): Mitológiai Enciklopédia. Budapest, Gondolat, Bd. 1.
- Tóth Árpád (1964): Válogatott művei. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.
- Tóth Kinga Dóra (2004): Kiemelkedett cigányok (Gypsy/Travellers) etnikai identitásának jellegzetességei Angliában. In: Szociológiai Szemle, 14. évfolyam, 2. szám, 58-76. old.
- Tourraine, Alain (1972) Die postindustrielle Gesellschaft, Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Tuka, Vojtech (1941): Die Rechtssysteme. Grundriß einer Rechtsphilosophie. /Beihefte zum Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Nr. 37./ Berlin, Limbach.
- Tyrell, Hartmann (1983): Zwischen Interaktion und Organisation: Gruppe als Systemtyp. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie, Sonderheft.
- Ulfig, Alexander (1997): Lexikon der philosophischen Begriffe. Wiesbaden, Fourier.
- Ungewusst, (2004): Universität Siegen, Nr. 11.
- Varga Csaba (2005): Civil társadalom az információs korban, In: eVilág, IV. évfolyam, 6. szám, 2-5.
- Vályi Gábor (2004): Közösségek hálózati kommunikációja. In: Szociológiai Szemle, 14. évfolyam, 4. szám, 47-61.
- Vigilia beszélgetése Falus Andrásal (2000): In: Vigilia 4, 6, 262-466.
- Vobruba, Georg (2001): Szembenézés drasztikus társadalmi változásokkal - amerikai és európai összehasonlításban. In: Esély. 13, 3-17. old.
- Vysonzil, Elisabeth-Stangler, Gottfried (1996): Europa und seine Regionen, Frankfurt/M. Peter Lang.
- Waal, Frans, de (1991): Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen. München, Hanser.
- Watzlawick, Paul - Beavin, Janet - Jackson, Dan (1982): Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern, Huber (6. Auflage).
- Weber, Max (1978): Soziologische Grundbegriffe. Tübingen, Mohr.
- Weber, Max (1922): Energetische Kulturtheorien. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, Mohr.
- Wehling, Peter (2001): Jenseits des Wissens? Wissenschaftliches Nichtwissen aus soziologischer Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie, 6, 465-484.
- Wellman, Barry (1999): The Network Community, In: Wellman (ed): Networks in the Global Village. Boulder, Westview Press.
- Wellman, Barry. - Frank, Kenneth (2001): Network Capital in a Multi Level World. In: Lin - Burt, Cook (ed): Social Capital, Theory and Research. Chicago, De Gruyter.
- Welsch, Wolfgang (1993): Topoi der Postmoderne. In: Fischer (Hrsg): Das Ende der grossen Entwürfe, Frankfurt/M. Suhrkamp 35-55.

- Welsch, Wolfgang (1996): Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (1999): Unsere postmoderne Moderne. Berlin, Akademie Verlag.
- Wendt, Wolf Rainer (1982): Ökologie und soziale Arbeit. Stuttgart, Enke.
- Wendt, Wolf Rainer (Hrsg) (1994): Sozial und wissenschaftlich arbeiten. Status und Positionen der Sozialarbeitswissenschaft. Freiburg, Lambertus.
- Wertheimer-Zinne, Serge (2000): Strategie der Verblödung. Infantilisierung in der Fun-Gesellschaft. München, Beck.
- Wiese, Leopold von (1950): Gesellschaftliche Stände und Klassen. München, Lehnen.
- Wiese, Leopold von (1959): Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Tome VI. Köln.
- Willke, Helmut (1983): Organisierte Wissensarbeit. In: Zeitschrift für Soziologie, 3.
- Willke, Helmut (1989): Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Weinheim, Juventa.
- Willke, Helmut (1996/a): Ironie des Staates, Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaften. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Willke, Helmut (1996/b): Systemtheorie II. Interventionstheorie. Grundzüge einer Theorie der Intervention in komplexe Systeme. Stuttgart, Lucius&Lucius.
- Willke, Helmut. (2001): Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Wilson, Edward (2002): Die Zukunft des Lebens. Berlin, Siedler.
- Wimmer, Manfred. (2004): Gestörtes Gleichgewicht, symbolische Ordnung: Biologische und soziokulturelle Dimensionen der Interaktion von Emotion und Kognition. In: Soziale Systeme, 10, 1, 50-72.
- Wingert, Lutz (1993): Gemeinsinn und Moral. Elemente einer intersubjektivistischen Moralkonzeption. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Wittich, Dieter (1991): Das widersprüchliche Verhältnis von Alltagserfahrung und wissenschaftlichem Erkennen. In: Das Denken des Widerspruchs als Wurzel der Philosophie. Kolloquium zum 60. Geburtstag von Camilla Warnke. 3. September 1991, Herausgegeben vom Zentralinstitut für Philosophie, Berlin 61-74.
- Ziemann, Andreas (2003): Der Raum der Intraktion - eine systemtheoretische Beschreibung. In: Krämer-Badoni - Kuhm (Hrsg): Die Gesellschaft und ihr Raum, Opladen, Leske+Budrich, 197-215.