

TAKÁCS ERZSÉBET<sup>1</sup>

TÁRSADALMI SZOLIDARITÁS VS REFLEXÍV SZOLIDARITÁS  
DURKHEIM SZOLIDARITÁSKONCEPCIÓJA A KÉSŐMODERNITÁSBAN<sup>2</sup>

DOI: 10.18030/socio.hu.2019.2.42

ABSZTRAKT

A tanulmány célkitűzése napjaink szolidaritásértelmezéseinek bemutatása a durkheimi szolidaritáskonceptió kereteinek újragondolásával. Ehhez először röviden azt mutatom be, mit értett Émile Durkheim (illetve a korszak értelmisége) szolidaritáson, hogy láthatóvá váljon, mennyiben térnek ezek el a mai szolidaritástól (illetve ezek értelmezésétől, hiszen a szolidaritás megragadása az évtizedek múlásával sem lett egyszerűbb feladat). Jóllehet a kortárs elméletek leginkább a szolidaritás gyengülése, átalakulása kapcsán fogalmazznak meg „sokféle szolidaritásként” (*multiple solidarity*) is összefűzhető koncepciókat, a tanulmány a megjelenő és működő szolidaritásjelenségekre koncentrál. Ez egyrészt lehetőséget nyújt arra, hogy a késő modern kontextusban adaptáljunk olyan durkheimi elképzeléseket, mint a mechanikus és az organikus szolidaritás, a normatív elkötelezettség és a kölcsönös függőség, a specializálódás és a hasonlóság szerepe a szolidaritás kialakulásában. Másfelől arra is lehetőséget teremt, hogy a késő modernitásra tipikusan jellemzőnek tartott, reflexívnek nevezett szolidaritás kapcsán gondolatokat fogalmazzunk meg, néhány releváns kortárs elmélet segítségével.

**Kulcsszavak:** szolidaritás, késő modernitás, reflexív, Durkheim

SOCIAL SOLIDARITY VS REFLEXIVE SOLIDARITY  
DURKHEIM'S CONCEPT OF SOLIDARITY IN LATE MODERNITY

ABSTRACT

The aim of this paper is to show current understandings of solidarity rethinking the frameworks of Durkheimian concept of solidarity. To do so, first, I shortly highlight what Émile Durkheim and his contemporaries understood by solidarity to make visible the differences to current solidarity; or to current understandings of solidarity. Because to understand solidarity was not made easier by time. Though current theories are discussing weakening and transforming of solidarity, labelable by “multiple solidarity”, this paper focuses on appearing and working solidarity. Then, it means that there will be a possibility to adopt some Durkheimian conceptions in a late modern context. E.g. mechanical and organic solidarity, normative commitment and interdependency, specialising and similarity and their role in framing solidarity. Lastly, this will help to conceptualize a few thoughts on the so-called reflexive solidarity, generally admitted to late modernity, with the help of some recent and significant theories.

Keywords: solidarity, late modernity, reflexive, Durkheim

---

1 Phd, ELTE TÁTK, adjunktus (Szociológiai Elmélet Tanszék)

2 Jelen tanulmány Émile Durkheim halálának 100. évfordulója alkalmából, az ELTE társadalomtudományi Karán 2017. december 8-án rendezett konferencián elhangzott előadás kibővített változata. A gondolatmenet maga is durkheimianus, sőt „némediánus” – Némedi Dénes nem csak a doktori éveimet, hanem a szociológiáról, társadalomról gondolkodásomat is nagymértékben befolyásolta, befolyásolja mind a mai napig. Durkheim szolidaritáskönyvének értelmezésekor elsősorban Némedi Dénes munkájára támaszkodom.

## TÁRSADALMI SZOLIDARITÁS VS REFLEXÍV SZOLIDARITÁS

---

### Durkheim szolidaritáskonceptiója a későmodernitásban

A szolidaritás megragadása, meghatározása százötven-kétszáz éve jelent kihívást a társadalomelmélet számára. Napjainkban is sokféle szolidaritásfelfogás jellemző, a szolidaritást sokan azonosítják az együttérzéssel, empátiával, a segítségnyújtással, az emberiséssel, az emberi méltósággal, a kölcsönösséggel, a felelősségvállalással, az együttműködéssel, az érdektől mentes összetartással, a sorsközösség vállalással, a közösséggel, a közös érdekekkel, a közös ügyekkel, a bajtársiassággal, a mozgalommal, a közös identitással, a jóléti, szociális állammal.<sup>3</sup> Nemcsak hogy számos jelentést társítunk hozzá, hanem egymásnak ellentmondóakat is: egyeseknek érdektől mentes összetartást, másoknak közös érdekvédelmet jelent, sokan érzik egyszerre pozitív és negatív tartalmú, ambivalens kifejezésnek. A szolidaritás többeknek jelent egyszerre összetartást és összetartozást, ugyanakkor szelekciót és kirekesztést, mivel a csoportszolidaritás sokszor jelenik meg valakikkel, egy másik közösséggel szemben. Az is jelzésértékű, hogy vannak, akik a szolidaritást ennek hiányával definiálják: „az, ami a mai Magyarországon nincsen”. A szolidaritás lehet szóbeli vagy a közösségi médiában gombnyomással kifejezett gesztus, egy ima formájában megvalósuló vagy tényleges erőfeszítéssel járó cselekedet, de magával ragadó érzület is. Egyesek számára a szolidaritás viszonyrendszerében a közvetlen kapcsolat elengedhetetlen, mások számára a tényleges cselekvés, megint mások számára pedig a szolidaritási cselekvés célkitűzésének világos kommunikálása is szolidaritás alanyai felé. Sokan vannak azonban, akik számára a szolidaritás olyan privát gesztus, amelynek létezéséről, akár valamilyen konkrét tevékenységben megnyilvánuló formájáról a szolidaritást vállaló egyéneken kívül más nem is tud.

Mindezen túl a szolidaritás kapcsán még ma is többen asszociálnak egészen konkrét politikai mozgalmakra, elsősorban a lengyel *Solidarność* mozgalomra, vagy a katolikus egyház társadalmi tanítására, esetleg az államszocialista országokban a harmadik világgal harcos közösséget vállaló internacionalista mozgalmakra. Ezek is mind mást értettek szolidaritáson: a katolikus egyház tanítása a személyes, egyéni felelősségvállalást, a személyes motivációt hangsúlyozza, míg a baloldali gondolkodás a strukturális kényszereket előtérbe helyezve a felelősség megosztását és az intézményi megoldásokat.

A szolidaritás már Émile Durkheim és kortársai számára is összetett jelentéssel bírt. Maga Durkheim sem definiálta a fogalmat, aminek számos oka lehet, akár ennek magától értetődése, akár Durkheim tudatos szándéka, hogy többféle értelemben, többféle jelentéssel használhassa (vagy inkább mindkettő). Ahhoz, hogy Durkheim (illetve a késő modernitás) szolidaritáskonceptióit értelmezhesük, érdemes a kifejezés jelentésváltozásait is nyomon követni.

---

<sup>3</sup> A leggyakrabban elhangzott jelentéstársítások mintegy 120 fiatal, többségében egyetemi hallgató bevonásával 2014–2017 között készített fókuszcsoporthoz tartozó vizsgálat alapján.

A szó a latin római jogból ered, az adósság kollektív felelősségének (*obligatio in solidum*) kifejezéséből (amikor egy személy tartozásának megfizetése másokra hárul). Az európai nyelvekbe már a franciából került át: a *solidarité* először a személyek közötti kölcsönös felelősséget jelentette (pl. az *Encyclopédia* 1765-ös kiadásában). A 19. század elejétől kölcsönös erkölcsi és jogi kötelezettséget (*Code Civil* 1804), illetve a fiziológiában a különböző egységek között szükségszerű kapcsolatot, azaz a mai értelemben vett funkcionális összefüggést is értették ezen. Tehát már ekkor is kettős értelmezésű kifejezés: egyfelől a funkcionális összefüggés értelmezésnek megfelelően tényállítás, másfelől – és egyre inkább – törekvésként, morális célkitűzésként is használják (azaz leíró és normatív jelentésben). A szolidaritás jelentése tovább bővült az 1840-es évektől, ekkoriban egyre gyakrabban fordul elő más nyelvekre fordítva a munkásmozgalmak által átpolitizált – „egy mindenkiért, mindenki egyért” – értelmezésben, innen került át a radikális társadalmi reformerek közvetítésével a társadalomtudományokba (Borlandi 2005, Bauman 2016, Laitinen–Pessi 2014, Némedi 1996).

A szociológiában a szolidaritás első tematizálását Auguste Comte-hoz kötik (Comte 1969 [1839]), aki funkcionális összefüggésben beszélt róla,<sup>4</sup> az első morális törekvésként megjelenő értelmezés pedig Pierre Leroux-é (Leroux 1840). Ő a könyörülettel, szánalommal, együttérzéssel azonosított keresztény *caritas* meghaladására szólított fel a „kölcsönös szolidaritás” egalitáriánus gyakorlatának megvalósításával (Borlandi 2005: 656). Az 1880-as években Alfred Espinas (Espinas 1877) és Henri Marion (Marion 1880) a szolidaritást szimpátiaként értelmezve pszichológiai terminusokban beszéltek a jelenségről. Durkheim bordeaux-i egyetemi kurzusain (1887–1888) ezeket a jelentéseket kapcsolta össze, ekkor is, ezután is a szolidaritást magától értetődő, köznyelvi szófordulatként használta. A mechanikus/organikus dichotómiát pedig Théodule Ribot pszichológiai értekezéseiben is olvashatta,<sup>5</sup> illetve Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* művéből közvetlenül is átvehette (hiszen Tönnies könyvéről maga írt recenziót).

Durkheim azonban úgy gondolta, hogy Comte is, Tönnies is tévednek.<sup>6</sup> Comte abban, miszerint a városi ipari társadalmakban növekvő individualizmus és a specializálódás szellemének „kárhozatos” túlsúlya miatt „a morális fejlődés erősen lemaradt az anyagi fejlődés mögött”, szemben „a régi katonai társadalmasuláshoz tartozó csodálatos renddel” (Comte 1969: VI, 265–266, idézi Némedi 1996: 46). Durkheim egyfelől a specializálódást morális parancsnak is tartotta (vö: *organikus szolidaritás*), másfelől úgy vélte, hogy a régebbi társadalmakra jellemző, az egyéneket közvetlenül és szorosan összekapcsoló (mechanikus) szolidaritás a modern ipari társadalmakból sem tűnt el.<sup>7</sup>

4 Sőt, Comte-nál jelent meg az a gondolat is, hogy a munkamegosztás a társadalmi szolidaritás forrása (Comte 1969: IV, 478–9, idézi Némedi 1996: 46.)

5 Ahogy Durkheim építette fel tudatosan a szociológia franciaországi diszciplináját, úgy vele párhuzamosan tette ugyanezt Ribot a pszichológia intézményesítésével.

6 Arra nem térek ki, hogyan határozta el magát Durkheim a pszichológiai jellegű szolidaritáskonceptióktól (pl. az empátiának „általános hajlamként”, „szociabilitásként” körülírt felfogására), mivel ez nem jelentett társadalmi tényként releváns elemet számára.

7 Ez a gondolat már 1889-ben Tönnies *Közösség és társadalomról* írt recenziójában világosan megjelent (Durkheim 1889: 387–390): „a nagy társadalmi tömörülések élete ugyanolyan természetes, mint a kicsiny csoportoké. Az előbbieké nem kevésbé organikus és nem kevésbé bensőséges. A tisztán egyéni mozgásokon kívül a mi kortárs társadalmunkban sajátos kollektív tevékenység is van, amely éppolyan természetes, mint a korábbi kevésbé kiterjedt társadalmaké. Kétségtelenül másfajta, eltérő típust alkot, de e nem két faja közt, bármily különbözők legyenek is, nincs alaptermészetükből adódó különbség.” (Durkheim 1889: 390, idézi Némedi 1996: 48–49.)

A modern társadalmakban a szolidaritás kétféle formája van egyszerre jelen: a mechanikus és az organikus, a szolidaritás kétféle jelentése – a morális kötelezettség és a kölcsönös függőség – mentén. Ezek két különböző társadalomelméleti hagyományt, illetve hétköznapi szolidaritásértelmezést követve – később keletkező terminussal – társadalmi tényként jelennek meg Durkheim elméletében. A mechanikus szolidaritás azonban nem egyszerűen az előző korokból megöröklött maradványszerű kötelék, hanem a bármilyen társadalomforma kialakulását lehetővé tevő (és egyszersmind ebből keletkező) közös tudat következménye.<sup>8</sup> A mechanikus szolidaritás minden társadalomra jellemző, hol erősebben, hol gyengébben, „*az egyéniség fejlettségi állapotától függően. Azokban a társadalmakban erős a mechanikus szolidaritás (és ezzel összefüggésben gyenge az organikus szolidaritás), amelyekben „a kollektív tudat állapotai «erősek és határozottak» (forts et définis)»* (Némedi 1996: 57). Erre a represszív szankciók dominanciájából lehet következtetni, mivel a közös tudat létre a bűn kiváltotta erős és határozott érzelmek (konkrétan a megtorlás szenvedélye) és a tekintélyelvűség utalnak legtisztábban.

A mechanikus szolidaritás visszaszorulása Durkheim és a közös tudatról gondolkodó kortársak számára is evidencia volt, és abban is sokan megegyeztek, hogy a kollektív tudat gyengülésével az egyéni tudat jelentősége nő. Durkheim ezt a folyamatot nem lokalizálta térben és időben, nem gondolta, hogy mindez a 19–20. század fordulójának vagy a nyugati társadalomfejlődés sajátossága volna.<sup>9</sup> Valójában Durkheim alapvető kérdése nem a mechanikus/organikus szolidaritás viszonyára, átalakulására irányult, hanem az integráció problémájára. Mi biztosíthatja az integrációt akkor, amikor a mechanikus szolidaritás önmagában (automatikusan) nem elég ehhez? Hogyan függ össze az integráció az individualizáció folyamatával? „*Hogyan jön létre az, hogy az egyén, miközben egyre önállóbb lesz, egyre szorosabban függ a társadalomtól? Hogyan lehet személyesebb és szolidárisabb egyszerre? Mert az vitathatatlan, hogy ez a két mozgás, bármily ellentétesnek tűnjék is, párhuzamosan halad.*” (Durkheim 2000: 54) Az organikus szolidaritás éppen a mechanikustól különböző működésmódja miatt tűnik jó megoldásnak: a különbözőségeen alapuló munkamegosztás, azaz a foglalkozási specializálódás miatt alakul ki kölcsönös függőség a társadalom tagjai között. Amit megint csak kétféle lehet bontani: az organikus szolidaritás egyfelől a munkamegosztásnak megfelelően elkülönült funkciók rendszerszerű összekapcsolódása, másfelől a kölcsönös függőség felismert tudása.

A szolidaritás tehát nem önmagában fontos Durkheim számára, hanem társadalomintegráló erőként. A szolidaritásról azonban hol mint a sikeres integráció eredményéről írt (eszerint a társadalmi integráció különböző módjainak megfelelően alakulnak ki a szolidaritás különböző formái), hol pedig mint az integrációt elősegítő tényezőről. Ez utóbbi értelmezés akkor válik hangsúlyossá, amikor egyértelműen kihátrál abból az elgondolásból, miszerint a munkamegosztás szabályozása spontán módon alakul ki. A probléma éppen abból adódik, hogy

8 „*Köztudott, hogy létezik egy olyan társadalmi kohézió, amelynek az az oka, hogy minden egyedi tudat valamiképpen egy közös típusnak, a társadalom pszichikai típusának felel meg.*” (Durkheim 2000: 117) Némedi Dénes találó megfogalmazása szerint ez a szolidaritásforma antropológiailag lehorgonyzott, mivel a modern társadalmakban is „*(k)ét tudat lakik bennünk: az egyiknek az állapotai mindegyikünkben egyéniék és csak ránk jellemzők, míg a másik állapotai az egész társadalomra nézve közösek.*” (Durkheim 2000: 117–8). Idézi Némedi 1996: 56: a közös tudat problematikája áll Némedi könyvének fő fókuszában.

9 „*Ha ez a hanyatlás ... legújabb civilizációnk saját terméke és a társadalmak történetének egyedülálló jelensége lenne, akkor kétségtelenül feltehetnénk a kérdést: vajon tartós lesz-e – a valóságban azonban a legtávolabbi időktől kezdve szakadatlanul folyik. ... Az individualizmus, a szabad gondolat nem a mi korunktól kezdődött, nem 1789-től ...*” (Durkheim: 2000:179, idézi Némedi 1996: 59)

az új normák, a munkamegosztáson alapuló szolidaritás „nem fejlődött ki elég gyorsan ahhoz, hogy betöltse a teret [...] Hitünk megzavarodott, a hagyomány elvesztette erejét, az egyéni ítélet emancipálódott a kollektív ítélet alól. A másik oldalon viszont a funkcióknak, amelyek a viharban szétváltak, még nem volt idejük egymáshoz illeszkedni” (Durkheim 2000: 403–4). Ez azért van így, mivel „az organikus szolidaritás létezéséhez nem elegendő, hogy legyen egy rendszer olyan szervekből, amelyeknek szükségük van egymásra, és általánosan átérzik szolidaritásukat, hanem azt a módot is előre meg kell határozni, ahogyan együtt kell működniük” (Durkheim 2000: 362). Mivel a mechanikus szolidaritás már nem, az organikus szolidaritás még nem képes a társadalmi integrációt zavarok (anómikus állapotok) nélkül biztosítani, „első kötelességünk, hogy erkölcsöt teremtsünk magunknak”, azaz szükség van a szabályozást biztosító közös normák kidolgozására. Durkheim tehát egyfelől azt feltételezte, hogy léteznek a társadalom egésze által elfogadott közös normák („erkölcsök”), másfelől pedig ezeket a normákat az igazságossági elvekben találta meg.<sup>10</sup>

Az az elképzelés, miszerint az anómikus állapotok felszámolhatók közös normák, értékek, a közös erkölcsi rend tudatos megteremtésével, a *fin de siècle* korában népszerű elképzelés volt, amit ráadásul különböző politikai/társadalmi mozgalmak a gyakorlatban támogattak. Maga a *solidarité* az 1890-es években kifejezetten erős politikai-társadalmi ideál volt, de számos konkrét szolidaritási mozgalom is létrejött (például szegények számára is elérhető orvosi ellátás ügyében Franciaországban). Durkheim szolidaritás-könyve (Durkheim 2000 [1893]) ennek megfelelően a korszellem tipikus terméke volt, ugyanakkor maga is hozzájárult ahhoz, hogy kortársaik a szolidaritás problémáját a társadalmi-politikai válságokkal, a társadalmi integráció kérdésével összefüggésben tematizálják (Valamennyire Durkheim maga is kapcsolódott ezekhez a mozgalmakhoz, LaCapra 1972: 69–70).<sup>11</sup>

Durkheim szolidaritásértelmezésében nagyon hangsúlyos az a kettősség (ha úgy tetszik: kétértelműség), amely a korabeli szolidaritásértelmezésekre is jellemző volt. Mindezek a mozgalmak, társadalomtörténeti folyamatok azonban azt a benyomást kelthetik az utókor olvasójában, hogy a szolidaritás leíró jelentése egyre inkább a normatív, sőt az aktív (politikai) cselekvés jelentésének irányába tolódott el. Massimo Borlandi mégis amellettt érvel, hogy a társadalomtudomány ezt követően inkább a mechanikus szolidaritás jelentésváltozatához köthető értelemben használta a szolidaritás kifejezést (Borlandi 2005: 657).<sup>12</sup>

Lássuk hát röviden a társadalom tagjainak hasonlóságára épülő (mechanikus) szolidaritás jelenkori helyzetét és reflexióját!

10 Durkheimnél a munkamegosztás maga is eleve meritokratikus igazságossági elven alapul: a munkamegosztás csak akkor működik normálisan (nem anómikus formában), ha a feladatokat a megfelelő képességgel rendelkezők között osztják szét, tekintet nélkül a más típusú (származási, vagyoni egyenlőtlenségi stb.) különbségekre. (Erről részletesen: Durkheim 2000: 289–92, Némedi 71–75.)

11 A forradalmak és a munkásmozgalmak hatására a szolidaritás szinte törvényerőre emelkedett Franciaországban. (Lásd Charles Renouvier „köztársasági kézikönyvét” 1848-ból, az első szociális törvényeket, valamint Frédéric Bastiat, majd később Charles Gide műveit, melyek már a kooperatizmus mozgalmához érnek el.) Léon Bourgeois „szerződéses szolidaritás” elképzelése olyan hatalmas intellektuális energiákat mozgósított a III. Köztársaság Franciaországában (Bourgeois 1896), mely nemcsak a szolidaris mozgalom, azaz a „politikai szolidaritás”, hanem a katolikus szolidaritás Heinrich Peschhez és Gustav Gundlachhoz köthető németországi irányzatának kibontakozásához is elvezetett.

12 Az organikus szolidaritás visszatérése Borlandi szerint Pityirim Alexandrovics Szorokin *Social and Cultural Dynamics* (New York, 1937–41) című művéhez köthető (Borlandi 2005: 657), kérdés, hogy ez a mű valóban gyakorolt-e érdemi hatást a szolidaritás társadalomtudományos értelmezésére...

## A mechanikus szolidaritás problematikája

A közösségre, a kölcsönös függőségre és felelősségvállalásra épülő szolidaritásfogalom jól összefért a szabadság/egyenlőség/testvériség alapelvével: a szolidaritás elképzelésének franciaországi alakulása ezért meghatározó mindmáig.<sup>13</sup> Mindkettő a feudálisan hierarchikus, rendies tagolódást meghaladva a *hasonlóság* gondolatára épült. A szabadság/egyenlőség/testvériség egyet jelentett a (gazdasági értelemben vett) függetlenséggel: az alárendeltség hiányával, a reciprocitással; a (politikai értelemben vett) polgárjogokkal: a közösségi tagságra és polgári aktivitásra épülő állampolgárság eszméjével; a (társadalmi-antropológiai értelemben vett) hasonlósággal: mely szerint nemesek és nemtelenek, szabadok és rabszolgák ugyanazokkal a lényegi emberi tulajdonságokkal bírnak (Rosanvallon 2011: 27–71, *L'invention de l'égalité* fejezet).

Ez az alapvetés a mai napig befolyásolja a szolidaritás jelentésterét, ugyanakkor döntő változás történt az alapgondolat vonatkozásában. Százötven-kétszáz éven keresztül azért folyt a küzdelem, hogy a polgárok – közös emberi mivoltuknál fogva – *hasonlók* lehessenek, az utóbbi ötven évben viszont azért, hogy *különbözhesse*nek egymástól. Sokan gondolják azt, hogy az a szolidaritásfogalom, amely a hasonlók közösségére épít, mára elveszítette vonzerejét.

Az utóbbi évtizedek individualizációs folyamatának következményeképpen az egyének nem szeretnek hasonlóak lenni, hiszen az individualizáció, a szingularizáció parancsa mindenkit saját maga egyéniségként való felépítésére sarkall.<sup>14</sup> Az önkifejezés kényszere nemcsak a fogyasztói társadalom folyamatos vásárlásra ösztönző trükkje, hanem a szabadság, az autonómia normájának megjelenési formája az egyének minden napjaiban – mármint azoknak a szerencséseknak, akiknek módjukban áll ezzel élni.<sup>15</sup> A különbözőség, egyedivé válás így egyszerre jelent olyan szimbolikus egyenlőtlenséget, amely paradox módon egyfelől kifejezi a szabadságot, a személyiséget, azaz az alapvető egyenlőséget mindenkire vonatkozóan, másfelől a fogyasztói társadalom életmódján keresztül nyilvánvalóan homogenizál – például éppen az egyedivé válás kényszerének vagy egy bizonyos életmód súlykolásával. François Dubet amellet érvel, hogy az egyenlőtlenséggel kapcsolatos tapasztalatok azért változtak meg radikálisan, mert az énkifejezés lényegi különbségét hordozni látszó (s ezeket fogyasztóként megkaparintó) „apró egyenlőtlenségek” védelme az egyéneknek egyre fontosabbá, emiatt a valódi egyenlőtlenségek elleni küzdelem egyre lényegtelenebbé válik (Dubet 2014). Állítása szerint maga az egyenlőség eszméje is alapvető jelentésváltozáson megy át, mivel az egyenlőség egyre inkább absztrakcióvá válik, szemben a hétköznapiakban nagyon is hangsúlyosnak érzett, „megélt” egyenlőtlenségekkel. Az egyén ma bizonyos regiszterek szerint egyenlő másokkal (leginkább egy politikai közösséghez való anonim hozzátartozással), mások szerint meg nem, és az egyenlőtlenség tudata azért erősebb, mert mindig lehet találni valamilyen jellemzőt, amely tekintetében az egyén kevesebb a hozzá közel állóknál, és amelynek kapcsán egyenlőtlenséget

13 Sőt, Szűcs Anita doktori dolgozatában azt állítja, hogy Franciaország nagyhatalmi pozícióját is a szolidaritás eszméjének köszönheti, mivel a társadalmi szolidaritásra épülő francia szociális köztársaság a „francia kivételesség” alapja. Ezen interpretáció logikája szerint a nagyhatalmi pozíció gyengülése is az a szolidaritási rendszer válságának következménye (Szűcs 2006).

14 Az egyenlőség/egyenlőtlenség és az individualizáció összefüggéseiről, valamint a szingularizáció jelenségéről lásd többek között Boltanski 2004, Dubet 2014, 2016, Martuccelli 2010, 2011, Putnam 2007, Rosanvallon 2011, 2014, Takács 2014, 2015.

15 A társadalom egy része ugyanis inkább frusztrációként éli meg az énbemutatás és társadalmi pozicionálás új elvárásait, mivel nincsenek meg ehhez az eszközei, miközben a fogyasztói társadalom őket is folyamatos kísértéseknek teszi ki. Hiszen a divat, az életstílus egyéniségünk, identitásunk kifejezése, amit elsősorban külső jegyek – megvásárolt tárgyak és szimbólumok – segítségével fejezünk ki.

érezhet.<sup>16</sup> Az emberek negatívan és intenzívebben élik meg az egyenlőtlenségeket: „Ebben a kontextusban az egyenlőtlenségek individualizálódnak, hangsúlyosabbá válnak és közletről nehezdednek az egyénre – miközben az «objektív» társadalmi osztályok strukturálta egyenlőtlenségek akár enyhülnek is. Az emberek intenzívebben élik meg az egyenlőtlenségeket, melyek szubjektív fenyegetésként jelennek meg számukra.” (Dubet 2014: 19)

A probléma ma az, hogy a szolidaritásképzet, amely a közös cél, közös meggyőződés, közös értékek mentén alakult ki, nagymértékben a hasonló vagy azonos élethelyzetből, esetleg lokális közösségből eredt. A közös célért megszerveződő érdekvédelem, a „mindenki egyért, egy mindenkiért” meggyőződés hátterében a hasonló kötelezettsége állt, s amennyiben ez a hasonlóság („közös tudat”) felismerhetetlenné válik – például az élethelyzetek és életfeltételek megváltozása miatt –, a szolidaritás csak nagy erőfeszítések árán, tudatosan, külső eszközök segítségével tartható fent. Ez történik most a társadalmi szolidaritás esetében. Ellenben a mechanikus szolidaritás kohéziós ereje mikroszinten, a kisközösségekben az esetek jó részében továbbra is működik – ennek nem csak egyértelműen pozitív következményeivel.

### A „mechanikus szolidaritás” visszaerősödésének következményei

Míg a rendszerszintű szolidaritás az egyenlőséghez hasonlóan vált absztrakt és kétségekkel terhelt fogalomká, a szolidaritás, illetve hiánya az egyenlőtlenségekhez hasonlóan a hétköznapi viszonyokban tapasztalható meg. Mivel nagyon erősen kötődik a kommunalitáshoz, a közösségi érzéshez, a szolidaritás a legtöbb számára a kisközösségi tagsághoz kapcsolódik. Úgy tűnik, hogy a kisközösségi szolidaritás továbbra is meghatározó az egyének – különösen a magyarok – számára, akkor is, ha ez sokszor csak attitűd, identitásképzés, nem pedig konkrét cselekvések formájában mutatkozik meg.

Az erős kisközösségi szolidaritás azonban két, egymáshoz szorosan kapcsolódó problémát vet fel. Az egyik a közösséghez tartozás joga és lehetősége, azaz a befogadás–kizárás–kirekesztés aktusa. A másik a kisközösségtől a nagyközösségig vezető út nehézsége. Mindkettő a bizalom (bizalmatlanság) és a társadalmi tőke kapcsolatépítő mechanizmusaival függ össze. Közösségek szintjén, illetve a közösségek kialakulásában többféle bizalmi viszony különböztethető meg: a kiscsoportokra – elsődlegesen a családra – korlátozódó személyközi bizalom, a nagyobb csoportok tagjaira vonatkozó személyközi bizalom, a személytelen rendszerekbe vetett intézményi bizalom, illetve az intézmények képviselőit illető intézményesített személyközi bizalom. Jól kimutatható, hogy azokban a familiarista társadalmakban (mint például Magyarországon), ahol a család – esetleg a tágabb rokonság – jelenti a megbízható támaszt, a családi-rokonsági kapcsolatokra a megkérdőjelezhetetlen elköteleződés jellemző – legalábbis a képzetek szintjén.<sup>17</sup> Ezzel szemben a társadalom többi részéhez bizalmatlanul viszonyulnak e kiscsoportok, s az ő vonatkozásukban már nem tarják követendőnek az együttműködés, a megbízhatóság, a szolidaritás értékeit (Dupcsik–Tóth 2008, Fukuyama 1995, Füzér 2015, Putnam 1993, Tóth

16 Például az egyének gender, iskolai végzettség, életkor, bőrszín, családi vagy egészségi állapot, munkaforma stb. szempontból is egyenlőtlenek, ami nem új jelenség, de a globális piacgazdaság következtében új választóvonalak jelennek meg a kvalifikációk mentén, a védettek és a bizonytalan helyzetű prekárok, illetve a különböző generációk között, például a nyugdíj és a munkahelyteremtés finanszírozása kapcsán, vagy a magára hagyott régiók és kapuvárosok, illetve a dinamikus központok között, a többségi és kisebbségi csoportok között.

17 A családi szolidaritás hazai valóságához lásd Takács 2018: 43–75.

2009, Utasi 2013).<sup>18</sup> Ez különösen igaz azokra a legösszetartóbb kisközösségekre, amelyek fennén hirdetik különbözőségüket más közösségektől (Laitinen–Pessi 2014). A familiarista társadalmak kisközösségei tehát befelé kifejezetten szolidárisak, erősek, koherensek, kifelé viszont tipikusan bizalom- és szolidaritáshiányosak. Társadalmi szinten ez azért okoz problémát, mert a kisközösségek ún. megkötő (*bonding*) társadalmi tőkéje hiába nagy, ha a különböző kisközösségeket összekapcsoló összekötő (*bridging*) társadalmi tőke hiányzik (Putnam 1993). Ha a társadalmat átszövő, a különböző közösségek közötti érintkezések, kapcsolatok gyengék, a megkötő társadalmi tőke viszont erős, akkor befelé forduló, egymással szórványos és bizalmatlan kapcsolatban álló, nem együttműködő közösségek sokasága jellemző, melyek a tágabb közösséget kimondottan veszélyeztethetik is.<sup>19</sup>

### Az organikus szolidaritás gyengülése, a polarizálódó társadalmak problémája

A későmodern társadalmakat jellemző szolidaritáscsökkenésnek számos oka van, ezek közül a legjelentősebb a társadalmi egyenlőtlenségek növekedése. A társadalmak növekvő polarizálódása ugyanis az organikus szolidaritást bomlasztja szét: a legfelső és a legalsó rétegek magukba zárulnak, közöttük a kapcsolat mindinkább esetlegesebbé, formálisabbá válik, vagy teljesen meg is szűnik. A legszegényebbek esetében a térbeli, fizikai távolság, a térbeli szegregáció növekszik, némely társadalmi réteg szinte láthatatlanná válik.<sup>20</sup> Az egyenlőtlen társadalmi struktúra nemcsak a munkamegosztás normális működését lehetetleníti el (a mobilitás, a képesség-alapú munkavállalás visszaszorulásával), hanem a specializálódás miatti kölcsönös függőség tudatát/érzetét is gyengíti. A társadalom polarizálódása – országonként eltérő mértékben – a középosztályt is érinti, amelynek körében a lecsúszás többé-kevésbé reális veszélye is a dezintegrációs félelmeket és a szolidaritás csökkenését erősíti (Messing–Ságvári 2016: 27).

A szolidaritáscsökkenés másik döntő eleme a rendszerszintű szolidaritás megrendülése. Ennek oka a munkaerőpiac átalakulásában, valamint a jóléti állam finanszírozási problémáiban, ettől függetlenül vagy ezzel összefüggésben zajló visszavonulásában rejlik.<sup>21</sup> Az intézményes szolidaritás meghatározó problémája, hogy a jogosultságok meghatározásával embereket zár ki a kollektív szolidaritásból (illetve másokat egyenlőtlenül preferál). Például a mai, (bér)munkára építő jóléti társadalmak ellátórendszerei küzdenek – a bármilyen szempontból – atipikus munkavállalók vagy munkanélküliek problémájának kezelésével. Legrosszabb helyzetben a jóléti rendszer védőhálójából kihulló emberek – például a tartósan munkanélküli „kiilleszkedettek” – vannak, akik a modernizáció következtében megszűnt hagyományos kisközösségi – „kebelbéli” – védelem hiányában teljesen az államtól válnak függővé (Castel 1998, 2003). A munka megosztásáról mint társadalomintegráló erőről ennél fogva egyre nehezebb beszélni, mivel a munkamegosztás egyre esetlegesebb, és sok helyütt nincs is

18 Az intézményi bizalom (bírószék, rendőrség, bankok, politikai pártok, média, önkormányzat, egészségügyi intézmények, üzleti cégek) tekintetében Európában közismerten a legbizalmatlanabbak vagyunk (Tóth 2009, Keller 2013, Boda 2016).

19 A bizalmatlanság erősíti a dezintegrációt, a normaszegést (Tóth 2009, Keller 2013), a deviáns viselkedésmódok elterjedését (Merton 2002: 201–277), gazdasági veszteségeket okoz az anyagi és emberi erőforrások elpazarlásával (Kornai 2003), de személyes/pszichológiai/egészségügyi kockázatokkal is jár (Kopp–Martos 2011, Wilkinson–Pickett 2010).

20 A különböző társadalmi csoportok térbeli elkülönülése sokszor nem is tudatos cselekvések eredménye, a homogén társadalmi miliókkba való bezárkózás a mindennapi választások eredménye is lehet (Putnam, 2007, Dubet, 2014).

21 A társadalmi intézmények hitelvesztése az 1990-es évektől válik egyre nyilvánvalóbbá, amikortól az állampolgárok Európa-szerte egyre kevésbé hisznek abban, hogy az intézmények az egyenlőtlenség felszámolásának eszközei lehetnének. Miközben az oktatási, a szociális, az egészség- és igazságügyi ágazatok még soha nem alkalmaztak annyi embert – és valószínűleg soha nem voltak annyira hatékonyak –, mint ma, az intézmények hanyatlásáról vallott meggyőződés általánosan elterjedté vált.



mit megosztani. A munka helyébe lépett újabb társadalomintegráló tényező, a fogyasztás pedig többé-kevésbé ugyanazokat a (fogyasztásra képtelen, alkalmatlan) társadalmi rétegeket hagyja dezintegrálva, mint a megelőző korok a bér munka-társadalomból kiszorulókat (Bauman 2005). A fogyasztói társadalom a munkamegosztásnak, a kölcsönös függésnek, a reciprocitásnak még a nyomait is eltünteti, mivel a munkamegosztást is piaci viszonyra alakítja. Több szegénységkutató is a reciprocitás hiányára hívja fel a figyelmet, konkrétan arra, hogy a társadalmi haszontalanság és feleslegesség érzése mennyire része a szegények szenvedésének, s hogyan függ ez össze az elismerés hiányával, a társadalmi megvetéssel (összegzi: Paugam 20015).

Pierre Rosanvallon szerint ahhoz, hogy újra elgondolható legyen az egyenlőség (és újrateremthető az egyenlők társadalma), az emancipáció új, hihető projektjére, „új univerzalizmusra” van szükség (Rosanvallon 2011). Meggyőződése, hogy az egyenlőség kérdését ma a társadalmi kapcsolatok konstrukcióinak fogalmi szinten, szociológiai szempontból kell tárgyalni. Ezért a hasonlóság–függetlenség–polgárjog korábbi három elve helyett új, társadalmi vonatkozású dimenziók – szingularitás, reciprocitás, kommunalitás – felől közelíti meg a problémát. „Az egyenlőség gondolatát egy olyan korban kell újragondolni, amelynek a szingularitás az ismeretjellege” (Rosanvallon 2011: 310).<sup>22</sup> Az egyéniség/szingularizmus kibontakozásának megerősítése mellett az egyenlőség eredeti szellemének biztosítását a reciprocitás megerősítésében és megszervezésében látja. Az organikus szolidaritás lényegét jelentő kölcsönös függőség fontosságát szerinte a politika és a társadalom ma nem értékeli kellőképpen. A reciprocitás szimmetriát és kölcsönösséget teremt, olyan új minőségű egyenlőség-, illetve elismerésfelfogást, mely kiegyensúlyozza a társadalmi kapcsolatokat, és lehetővé teszi a társadalmi életbe való bevonódást mindenki számára.<sup>23</sup>

Az egyenlőség újrateremtésének harmadik eleme a kommunalitás, a másokkal való együttélés megteremtése. A kommunalitás megteremtésének eszközei a közös események, megmérettetések, illetve a közös gondolkodást erősítő lehetőségek létrehozása.<sup>24</sup> Ez történhet akár a média bevonásával, például az előítéletek leküzdését segítő információcserével, vagy az egymás megismerését lehetővé tevő konkrét személyes érintkezések – koncertek, elbeszélések, kutatások – révén, illetve az emberek közötti érintkezést elősegítő közösségi terek, közlekedési lehetőségek megteremtésével, amiben a várospolitikának központi szerepe van.

A növekvő jövedelmi és társadalmi különbségek és a már fentebb leírt individualizációs norma következtében az egyenlőtlenségek elfogadottabbakká váltak. Ezzel összefüggésben az igazságosság-koncepciók is átalakultak, a térbeli és mentális elkülönülés pedig a régi előítéletek visszaerősödésével jár, melyek következtében egyes rétegek „veszélyes” vagy megvetendő csoportként tűnnek fel. A szegényekkel szemben például az

22 Az egyenlőséget ugyanis már nem tudjuk a források szimpla redisztribúciójára támaszkodó életfeltételek szigorú egyenlőségeként értelmezni. Az individualizáció – ha úgy tetszik: szingularizmus – kontextusában az egyenlőségnek elsősorban a viszonyok egyenlőségévé kell válnia, mely az életkörülmények viszonylagos egyenlőségét és a pozíciók különbözőségét artikulálja. Robert Castel – Rosanvallon ötlete nyomán – azt jegyezte meg: ahhoz, hogy ne megint az elesettebbek és kiszolgáltatottabbak kerüljenek még rosszabb pozícióba, a folyamat felett a jognak kell szigorúan bábáskodnia (Castel 2012).

23 A kölcsönösség feltételeinek megszervezésében központi elem az adó kérdése. Amikor egy társadalom tagjai úgy érzik, hogy nem egyenlően járulnak hozzá a költségekhez vagy az intézmények nem egyenlően kezelik őket, azaz a reciprocitás hiányát érzik, az csaláshoz, az adózási fegyelem lazulásához, adóelkerüléshez, korrupcióhoz, különutassághoz, potyautas mentalitáshoz, társadalmi visszahúzódáshoz, bizalmatlansághoz vezet. A reciprocitás hiányáról tanúskodik számos hazai empirikus felmérés és kutatás, például Hunyadi 2010, Kapitány–Kapitány 2012, Tóth 2009, 2010, Utasi 2004, 2013.

24 Rosanvallon úgy látja, hogy a társadalomról való leválás és különutasság minden jelenlegi formája valójában a kommunalitás tagadása: a pénzügyi kijátszások, a társadalmi keveredés elutasítása, a társadalmi és térbeli szegregáció.

1970-es évektől kezdve erősödött meg az intolerancia és áldozathibáztatás (Gans 1992, van Oorschot–Halman 2000, Lepianka et al., 2010), amikortól egyre többen vallották, hogy a szegények viselkedésüknek és szokásaiknak köszönhetően szenvednek hiányt, mert nem tesznek elég erőfeszítést az állásszerzésre, illetve azért, mert kimondottan lusták. Így az áldozatok bűnbakokká váltak, akik tetteik, viselkedésük következményeképpen váltak nélkülözővé, sőt, egyenesen „segélyből élő” csalókká, akik visszaélnek a társadalmi szolidaritással. Ez az erősödő meggyőződés egyfelől újratermelte a jóra való és érdemtelen szegényekről alkotott sztereotípiákat (Geremek 1987, Castel 1998, Ferge 2000, Horváth–Pik–Tardos 1992, Szalai 2007), másrészt átrajzolta az érdem morális ökonómiáját a társadalomban. Az adófizetők maguk akarják eldönteni, ki érdemes a szolidaritásra és ki nem, és egyre többen nem akarnak fizetni azoknak, akik szerintük ezt nem érdemlik meg.<sup>25</sup>

A fent bemutatott társadalmi változások, a mechanikus és az organikus szolidaritás gyengülése nem mond ellent Durkheim elképzelésének. *„Amikor megváltozik az emberek közötti szolidaritás módja, a társadalmak szerkezete sem maradhat változatlan. [...] Létezik egy meghatározott természetű társadalmi struktúra, amelynek megfelel a mechanikus szolidaritás. [...] Egészen más azoknak a társadalmaknak a szerkezete, amelyekben az organikus szolidaritás van túlsúlyban.”* (Durkheim 2000: 188–9 és 182) Így Durkheim szerint minden korszaknak megvan a maga szolidaritás-struktúrája: a tekintélyelvű, érzelempontú, közös tudat által dominált társadalmakban a mechanikus szolidaritás erős, a társadalom egésze által elfogadott igazságossági elvek, meritokratikus értékek jellemezték társadalmakban az organikus szolidaritás lesz erős. Ha a hazai, erősen familiarista társadalom szolidaritás-struktúráját vizsgáljuk, Durkheim megállapítása igaznak látszik: a hagyományosan bezárkózó, bizalom- és szolidaritáshiányos hazai társadalomban a szolidaritás hasonlóságelvű szabadság/egyenlőség/testvériség eszméje nem vert mélyen gyökeret, a kisközösségi, családi és a kizáráson alapuló szolidaritás mindmáig (és még inkább) erős.

Durkheim megállapítását azonban más perspektívából is érdemes továbbgondolni. Konceptiója szerint a szolidaritás formája, típusa mindig átalakul, amikor az „általános társadalmi feltételek” megváltoznak (és fordítva). Ő elsősorban a „dinamikus sűrűsége” koncentrált, és valóban: a globalizációval, az internet elterjedésével eltérő szolidaritásformák erősödtek meg. A következőben a későmodernitás reflexívnek nevezett szolidaritásformáját mutatom be röviden.

### A reflexív<sup>26</sup> szolidaritás megjelenése és következményei a későmodernítésben

Durkheim meggyőződése volt, hogy az individualizmus és a választási szabadság nem feltétlenül hat a szolidaritás minden formája ellen, s tudható, hogy a dinamikus sűrűség elképzelése szerint a kapcsolatok megszorozódása csak erősíti a társadalmi integrációt és szolidaritást. A globalizációval tovább nő az emberek közötti kapcsolatok, „az összekötő társadalmi tőkék” száma, az intézmények rugalmasabbak, perszonalizáltabbak, mint eddig bármikor, egyre többen vagyunk részesei egy többszörösen összetett szolidaritásrendszernek. Ahogy a felszínes, „gyenge” kapcsolatoknak nagyon fontos szerepe van a különböző társadalmi csoportok és rétegek

<sup>25</sup> Különösen igaz ez az etnikai előítélet sújtotta szegényekre, a bevándorlókra, a romákra.

<sup>26</sup> A reflexív szót Ulrich Beck, Anthony Giddens és Scott Lash reflexív modernizáció, reflexív későmodernitás koncepciói nyomán és értelmében használom (Beck 2003, Giddens 2013, Beck–Giddens–Lash 1994, G. Márkus 2003, Dupcsik–Szabari 2015, Sik 2013, Rényi–Sik–Takács 2013).

közötti kapcsolatok kialakulásában, sőt, az ezek közötti átjárás biztosításában, úgy a szolidaritás is lehet „gyenge”, amennyiben laza elköteleződést és minimális áldozatvállalást takar, miközben mégiscsak valamiféle laza csoportkohéziót teremt, egymást nem ismerő emberek között. Sokan úgy vélik, hogy napjainkban éppen ez a „gyenge” szolidaritás ágyazhat meg újabb, egyének és társadalmi rétegek közötti kapcsolatnak.

A későmodernitás szolidaritástípusának megragadásához érdemes megvizsgálni a szolidaritás konkrét megnyilvánulási formáinak sajátosságait.<sup>27</sup> A változások legszembetűnőbbben a tömegeket megmozgató kollektív cselekvések terepén nyilvánulnak meg. Az aktivizmusban megjelenő új tendenciákat a külföldi szakirodalom a posztmodern *riot*, illetve a reflexív aktivizmus kifejezésekkel jelöli, melynek jellegzetességei idehaza is tapasztalhatóak (Szabó 2008: 111, Kerényi 2016: 90, 100). Ezek az elméletek leginkább – és elsősorban – a globális mozgalmak kapcsán olyan társadalmi-kulturális kontextusvesztésre figyeltek fel, mely a hagyományos helyi, vallási, politikai közösségekben gyökerezett aktivizmus helyett a világ akár másik felén problematizálódó, bármelyik ügy iránti elköteleződést jelentik, jól látható és körülhatárolható csoportok számára. A társadalmi aktivizmus ilyenformán a heterogenitás erősödéséhez vezetett: a megfogalmazott célok, a „*happening* dramaturgiája” is nagyon sokféle lehet, de maguk a résztvevő egyének és csoportok, a szimpatizánsok is sokféleképpen interpretálhatják saját fellépésüket, tiltakozásukat – az ellenfelekről, a sajtóról és általában a közönségről nem is beszélve (Szabó 2008: 108–114).<sup>28</sup> A reflexív aktivizmusra, ahogyan a vele rokon – az inkább az európai társadalmakra értelmezett – élményvezérelt aktivizmusra is erősen jellemző az „individuális kollektív cselekvés” (Micheletti 2003, idézi Mikecz – Böcskei 2017: 243). Az aktivizmus e formáiban a cselekvés kiindulópontja és végpontja egyaránt az egyén, akit személyes – leginkább érzelmi felindultságon alapuló – választása, nem pedig érintettsége vagy sérelme motivál csatlakozásra (Bennett 2012). Elköteleződése informális, távol tartja magát a szervezett formáktól, cselekvése leggyakrabban valamilyen altruista tevékenységre irányul, melyet aktivista közösségben, szubkultúrában folytathat (azaz elsősorban nem politikai motiváció mozgatja). Ennélfogva az élményvezérelt aktivitás erős motiváló ereje a szolidaritás, mutatkozzon ez meg az önkéntesség, a szolidaritási tüntetések vagy kulturális önkifejezés formájában (Mikecz–Böcskei 2017: 242–244).

A reflexívnek nevezhető szolidaritás terjedése nem is annyira az elkötelezett, civil aktivisták beszámolóiban érhető tetten, hanem a szolidaritás potenciális résztvevőinek válaszaiban, reakcióiban. A szolidaritás reflexív, mivel tudatos (ki)választáson alapul, könnyen visszavonható, *ad hoc*, elköteleződésre nem kényszerítő. A szolidaritás motivációja abban az értelemben is személyes, hogy a szolidaritás nem a *másikról*, a szolidaritás alanyáról szól, hanem a szolidáris egyénről – az ő identitásáról, énkifejezéséről, motivációjáról. Az individuális kollektív cselekvéshez hasonlóan a reflexív szolidaritás is inkább egyéni aktus, még akkor is, ha közösségi for-

27 A hétköznapiokban megnyilvánuló szolidaritás, segítségnyújtás bemutatására egy másik tanulmányban részletesen sort keríték (Takács 2018). A reflexív szolidaritás kollektív cselekvési megnyilvánulások segítségével bemutatott sajátosságait – nem érték- és normavezérelt, hanem reflexív (ad hoc, impulzív, visszavonható, választott, szubjektív, énközpontú stb.) – a mindennapi segítő helyzetekre is alkalmazhatónak tartom.

28 A párhuzamosan kibontakozó internetes aktivizmus csak ráerősít erre. Az internetes agora felületei gyorsan és sokakat érnek el, ugyanakkor a gyors, hirtelen létrejövő megmozdulások (és az ezekre kiküldött felhívások) sokszor válnak áttekinthetetlenné. A digitális mobilizáció kritikusai szerint a legkülönbözőbb ügyeket felkaroló digitális aktivitás rövid ideig ugyan képes tömegeket mozgatni, de közösséget nem hoz létre (Szabó 2008). Ezt a magam részéről túl sommás megállapításnak tartom, inkább tűnik reakciónak az évtizeddel ezelőtti csodavárásra az internet és a digitális technológia közösségépítő szerepére, valamint általában a tömegjelenségekre vonatkozóan.

mában jelenik meg. Ennek látványos és magával ragadó megnyilvánulásai a – Zygmunt Bauman szavaival élve – szolidaritáskarneválok, amikor a szolidaritás szunnyadó potenciáljai hosszabb-rövid időre az egyént magával ragadva teljeseznek ki (Bauman 2016: 41). A reflexív szolidaritás azonban nem pusztán az élményvezérelt aktivizmus vagy a kollektív *riothoz* csatlakozás motivációs ösztönzője. A reflexív szolidaritást individualizmusa, individuális jellege különbözteti meg a korábbi szolidaritás-konceptióktól, amelyben a szolidaritás nem univerzális alapvetésű, nem vonatkozik mindenkire, ennél fogva a társadalmi integrációnak sem magától értetődő eszköze, segítője. E kortárs, kifejezetten az egyén szubjektív választásán, sőt ízlésén alapuló szolidaritásból például teljesen eltűnhet a kölcsönösség eleme: a fókuszcsoporthoz tartozó interjúk során megkérdezett fiatalok jó része számára nem volt szükséges a szolidaritást kiváltó másik egyén reakciója, de akár még a szolidaritás aktusának tudatosulását sem igényelték a másik részéről. A szolidaritás sokak számára jelentette az – általában megrázó – tragédiát követő együttérzés, néhányuk számára az ima, illetve a közösségi oldalon megváltoztatott profilkép. A fiatalok másik része ellenben nem tartotta szolidárisnak azokat a gesztusokat, amelyek nem nyilvánultak meg konkrét cselekvési aktusokban és/vagy nem tudatosultak a szolidaritás alanyai számára, magyarán nem érzékelték közvetlenül azokat. Az így gondolkodók közül többen kifejezetten károsnak gondolták a reflexív szolidaritás másik embert nem elérő megnyilvánulásait, mint a tényleges cselekvés alóli (ön)felmentést.

Napjaink fent bemutatott szolidaritáskontextusához jól illeszkedik Richard Sennett „informális, nyitott kimenetelű együttműködés” koncepciója.<sup>29</sup> A kapcsolatok elmélyítésére, a szolidaritás megerősítésére szolgáló elképzelés mindhárom eleme egyformán hangsúlyos. Az informális azt jelenti, hogy a közös beszélgetésbe vagy cselekvésbe bármilyen előzetesen megadott kommunikációs és viselkedési szabályok nélkül csatlakozunk. Így lehet megteremteni annak a lehetőségét, hogy mindenki a maga módján szólaljon meg, beszéljen, bárhonnán is jöjjön. Ez lehetővé teszi, hogy a kommunikáció tényleg a leglényegesebb problémákról szóljon, mivel ezzel elkerülhető, hogy például a tanultak lenyomják a marginalizáltabb helyzetűeket. A nyitott kimenetel azt tanácsolja, hogy ne fixálódjunk rá egyetlen lehetséges végkifejletre, fogadjuk el, hogy mások is vezethetnek minket, akár előzetes tudás nélkül. Ez azt is jelentheti, hogy vállaljuk a tévedés lehetőségét, azt, hogy nem csak a saját elképzeléseink jók vagy fontosak. Amennyiben a saját meggyőződésünk helyességét erőltetjük, azzal a jövőbeli együttműködést terheljük meg: hiszen ha a mi elképzelésünk helyes, akkor másokét hibásként tüntetjük fel. Az együttműködés során egyszerre tanulhatunk másoktól és taníthatunk másokat, amin mindenki csak nyerhet. Sennett szándékosan beszél együttműködésről, nem pedig párbeszédéről, mivel az együttműködés esetében nem cél a mások meggyőzése, a jobbik érv győzelme. Nem az a cél, hogy egyvalaki, hanem hogy mindenki nyerjen, az informális nyitott kimenetelű együttműködésből „*minden résztvevő bölcsebben, gazdagabban és több lehetőséggel kerül ki, mint ahogy belebocsátkozott. Többet tudnak és több mindenre alkalmasak – és ezáltal sokkal ambiciózusabb és fontosabb feladatokat akarnak és tudnak elvállalni*” (Sennett 2011, Bauman 2016: 46–47). Többen éppen azért látnak fontos lehetőséget a késő modernitás társadalmában a szolidaritás új formáinak kibontakozására, mivel erőteljesen megnövekszik annak a humanitárius vagy erkölcsi szolidaritás-típusnak az esélye, amely nem kirekesztő, nem elnyomó, nem korlátozza a csoporttagok autonómiáját, és nem is menti fel azokat a személyes felelősségvállalás alól.

<sup>29</sup> A szolidaritás által vezérelt „informális, nyitott kimenetelű együttműködést” Bauman interpretációjában Sennett „a humanizmus kortárs formájának” nevezi (Bauman 2016: 46).

## Reflexív szolidaritás mint társadalomintegráló erő?<sup>30</sup>

Előzetesen amellet érveltem, hogy a mechanikus és az organikus szolidaritás is meggyengült a későmodernitás korában – noha egyik sem tűnt el. Durkheim legfontosabb kérdése azonban nem magára a szolidaritás természetére vonatkozott, hanem az integráció problémájára. Kérdés, napjaink egyre jellemzőbb, reflexívnek nevezhető szolidaritástípusa mennyire képes az integrációra, milyen társadalomszerveződést szolgál? Erre a kérdésre François Dubet tipológiájára támaszkodva válaszolok: ma a társadalmi integráció és a társadalmi kohézió jellemzői keverednek az európai társadalmak társadalompolitikai célkitűzéseiben, esetenként a legrosszabb kombinációban.

Társadalmi integráció	Társadalmi kohézió
nehézkés, de védelmező társadalom	egyén körül koncentrálódó diskurzusok
széttörhetetlen entitás	kevésbé monolitikus, cseppfolyós, az egyének összessége
közös célok ideája	empowerment, az én kiteljesítése, a foglalkoztatottság növelése, a társadalmi mobilitás bátorítása
a társadalom harmonikus és funkcionális ideálja	a társadalom a társadalmi tőke és bizalom hálózata
	szakítás az állam hagyományos feladatával: küzdelem a társadalmi nyomor ellen, kaotikus közpolitika

*Forrás: Dubet 2014: 3. fejezet (saját összeállítás)*

A reflexív szolidaritás legproblémásabb része a közös(ség) hiánya. A szolidaritás az integráció eszköze, a közösséghez tartozás lehetősége. A reflexív szolidaritás esetében az integráció esetleges a kiválasztás eleme miatt, akár a szolidaritást „választó”, akár a szolidaritásra „kiválasztott” (szolidaritásra érdemes) oldaláról nézzük. Mint tudjuk, a szolidaritás bizonyos típusai kirekesztőek, a reflexív szolidaritás éppen sajátosságai (esetleges, impulzív, visszavonható, választott, szubjektív, énközpontú) révén még könnyebben vezethet egyének, csoportok dezintegrációjához. Ez a szolidaritás nem univerzális, nem vonatkozik mindenkire, és nem igazságos. Éppen ezért a mai szolidaritás „sokféle”, bizonyos értelemben definiálhatatlan.<sup>31</sup> Maga a közösséghez tartozás, a *másik*hoz kialakított/kialakítandó viszony is sokféle, egymástól eltérő, egymással feszültségben álló jelentést hordoz, hiszen ma sokszor az sem világos, mikor tartozunk (tartozhatunk) egy közösséghez, milyen felelősséggel tartozunk (tartozhatunk) saját társadalmunk irányába.<sup>32</sup>

30 Előadásomban Durkheim szolidaritáskonceptiójának mai tarthatatlanságára is felhívtam a figyelmet. Akkor úgy láttam, hogy a szolidaritás a durkheimi értelmében nem definiálható a társadalom meghatározó integráló tényezőjeként, mivel a mai társadalmak posztmodern, fogyasztói jellege, illetve a (bármilyen paradigma szellemében értett) hatalom aspektusa nem hagyható figyelmen kívül. A tanulmány megírásakor vált nyilvánvalóvá, hogyan illeszthető a fogyasztás munkamegosztás, specializáció durkheimi koncepciójába, illetve a hatalom a közös tudat, mechanikus szolidaritás elképzelésébe.

31 A sokféle szolidaritás kifejezés a sokféle, többirányú modernitás (*multiple modernities*) analógiája mentén fogalmazódott meg (Eisenstadt 2008, Taylor 2008, Niedermüller 2008), kifejezve a szolidaritás eltérő történeti és kulturális értelmezését, jelentését.

32 A reflexív szolidaritás magyarországi megjelenésével kapcsolatban talán nem erőltetett párhuzamot vonni Hankiss Elemér „negatív modernizáció”-konceptiójával (Hankiss 1989). A reflexív szolidaritás szintén felemás formában bontakozik ki, mivel éppen felszámolás alatt vannak azok a társadalmi mozgalmak, amelyek a szolidaritásnak ezt a típusát pozitív tartalommal töltenék meg. Az individualista, egoista, bezárkózó értékrendhez kapcsolódó reflexív szolidaritás ennél fogva megint csak a szolidaritás kirekesztő, magába záródó formáját erősíti tovább. (A gondolatot lásd részletesebben Takács 2018.)

## HIVATKOZÁSOK

- Bauman, Z. (2005) A munkaetikától a fogyasztás esztétikájáig. *Replika*, 51–52, 221–138.
- Bauman, Z. (2016) Szolidaritás: egy megtestesülni vágyó szó. *2000*, 5, 3, 39–47.
- Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2003) *A kockázattársadalom. Út egy másik modernitásba*. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég Kiadó.
- Bennett, L. (2012) The Personalization of Politics: Political Identity, Social Media, and Changing Patterns of Participation. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 644, November, DOI: 10.1177/0002716212451428, Hozzáférhető: [http://sciencepolicy.colorado.edu/students/envs\\_5720/bennett\\_2012.pdf](http://sciencepolicy.colorado.edu/students/envs_5720/bennett_2012.pdf) [Letöltve: 2018-03-28]
- Boda Zs. (szerk.) (2016) *Bizalom és közpolitika. Jobban működnek-e az intézmények, ha bíznak bennük?* Budapest: Argumentum – MTA TK Politikatudományi Intézet.
- Boltanski, L. (2004) *La Condition foetale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*. Paris: Gallimard.
- Borlandi, M. (2005) Solidarité. In Borlandi, M. – Boudon, R. – Cherkaoui, M. – Valade, B. (szerk.) *Dictionnaire de la penser sociologique*. Paris: PUF, 656–657.
- Bourgeois, L. (1896) *Solidarité*. Paris: A. Colin.
- Castel, R. (1998) *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest: Max Weber Alapítvány – Wesley Zsuzsanna Alapítvány – Kávé.
- Castel, R. (2003) *L'Insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Seuil.
- Castel, R. (2012) Liberté individuelle et solidarités. <https://www.cairn.info/revue-psychotropes-2012-1-page-45.htm>. [Letöltve: 2016-11-20]
- Comte, A. (1969 [1839]): *Cours de philosophie positive*. Paris: Anthropos.
- Dubet, F. (2014) *Préférence pour les inégalités*. Paris: Seuil.
- Dubet, F. (2016) *Ce qui nous unit: discriminations, égalité et reconnaissance*. Paris: Seuil.
- Dupcsik Cs. – Szabari V. (2015) Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz. *socio.hu*, 3, 44–63. DOI: 10.18030/socio.hu.2015.3.44 Hozzáférhető: [http://socio.hu/uploads/files/2015\\_3/dupcsik\\_szabari.pdf](http://socio.hu/uploads/files/2015_3/dupcsik_szabari.pdf) [Letöltve: 2018-03-29]
- Dupcsik Cs. – Tóth O. (2008) Feminizmus helyett familizmus. *Demográfia*, 4, 307–328.
- Durkheim, É. (1889) Tönnies F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. *Revue philosophique*, 27, 416–422, újra kiadva: Durkheim, É. *Textes*. 1. *Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975, 383–390.
- Durkheim, É. (2000 [1893]) *A társadalmi munkamegosztásról*. Budapest: Osiris.
- Eisenstadt, S. (2008) A modernitás antinómái. In Niedermüller et al. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiái és modelljei a globális világban*. Budapest: L'Harmattan, 121–131.
- Espinas, A. (1877) *Des sociétés animales, étude de psychologie comparée*. Paris: Éd. Germer Baillière.
- Ferge Zs. (2000) *Elszabaduló egyenlőtlenségek. Állam, kormányok, civilek*. Budapest: Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület – ELTE Szociológiai Intézet.
- Fukuyama, F. (1995) *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press
- Füzér K. (2015) A bizalom társadalomelmélete és a társadalmi tőke szociológiaelmélete. *Századvég*, 4, 5–18.
- G. Márkus Gy. (2003) A modernitás rendszerváltása. *Politikatudományi Szemle*, 4, Hozzáférhető: [http://www.poltudszemle.hu/szamok/2003\\_4szam/2003\\_4\\_gmarkus.pdf](http://www.poltudszemle.hu/szamok/2003_4szam/2003_4_gmarkus.pdf) [Letöltve: 2018-07-02]
- Gans, H. J. (1992) Mire szolgálnak az érdemtelen szegények? *Esély*, 3, Hozzáférhető: [http://www.esely.org/kiadvanyok/1992\\_3/mireszolgalna.pdf](http://www.esely.org/kiadvanyok/1992_3/mireszolgalna.pdf) [Letöltve: 2018-07-02]
- Geremek G. (1987) *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen-Âge à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Giddens, A. (2013) [1994] Élet a poszttradicionális társadalmakban. In Sik D. – Berger V. (szerk.) *Késő modernitás és strukturáció*. Anthony Giddens modernizáció- és társadalomelmélete. *Replika*, 82, 55–95.
- Hankiss E. (1989) *Kelet-európai alternatívák*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Horváth Á. – Pik K. – Tardos K. (1992) *Szociálpolitikai rendszerváltás*. Budapest: MTA SZI.
- Hunyadi Gy. (2010) *A társadalmi közérzet hullámverése*. Budapest: Napvilág

- Kapitány Á. – Kapitány Gy. (2012) Konszenzusok és ambivalenciák. Reflexiók egy értékkutatás eredményeihez. In Messing V. – Ságvári B. (szerk.) *Közösségi viszonyulásaink*. Budapest: MTA SZKI, 102–122.
- Keller T. (2013) *Értékek 2013. Bizalom, normakövetés, az állam szerepéről és a demokráciáról alkotott vélemények alakulása Magyarországon*. Kutatási jelentés. TÁRKI. [http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult/2013/2013\\_zarotanulmany\\_gazd\\_kultura.pdf](http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult/2013/2013_zarotanulmany_gazd_kultura.pdf) [Letöltve: 2018-02-26]
- Kerényi Sz. (2016) Mozgalmi ciklusok és az alulról szerveződő mozgalmak strukturális csapdái. In Antal A. (szerk.) *A civilek hatalma. A politikai tér visszafoglalása*, Budapest: Noran Libro, 85–102.
- Kopp M. – Martos T. (2011) A magyarországi gazdasági növekedés és a társadalmi jóllét, életminőség viszonya. Magyar Pszichofiziológiai és Egészséglélektani Társaság. Hozzáférhető: [http://ess.tk.mta.hu/wp-content/uploads/2013/04/kopp\\_gazdasagi\\_novekedes.pdf](http://ess.tk.mta.hu/wp-content/uploads/2013/04/kopp_gazdasagi_novekedes.pdf) [Letöltve: 2018-02-26]
- Kornai J. (2003) Tisztesség és bizalom a poszt szocialista átmenet fényében. *Beszélő*, 8, 6. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/tisztesseseg-es-bizalom-a-poszt-szocialista-atmenet-fenyeben> [Letöltve: 2018-02-26]
- LaCapra, D. (1972) *Émile Durkheim. Sociologist and Philosopher*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Laitinen, A. – Pessi, A. B. (2014) Solidarity: Theory and Practice. An Introduction. In Laitinen, A. – Pessi, A. B. (szerk.) *Solidarity: Theory and Practice*, Lanham, MD: Lexington Books, 1–29.
- Lepianka, D. et al. (2010) Popular Explanations of Poverty in Europe. Effects of Contextual and Individual Characteristics across 28 European Countries. *Acta sociologica*, 53, 1, <https://doi.org/10.1177/0001699309357842> [Letöltve: 2018-07-02]
- Leroux, P. (1840) *De l'humanité*. Paris: Fayard.
- Marion, H. (1880) *De la solidarité morale; essai de psychologie appliquée*. Paris: G. Baillière.
- Martuccelli, D. (2010) *La société singulariste*. Paris, Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2011) A szingularista társadalom. ELTE TÁTK, egyetemi e-jegyzet.
- Merton, R. K. (2002) *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Osiris.
- Messing V. – Ságvári B. (2016) „Ahogy »másokhoz« viszonyulunk, az tükrözi azt, amilyenek magunk vagyunk”. A magyarországi idegenellenesség okairól. *socio.hu*, 2, 17–37. DOI: 10.18030/socio.hu.2016.2.17
- Micheletti, M. (2003) *Political virtue and shopping: Individuals, consumerism and collective action*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Mikecz D. – Böcskei B. (2017) Túl az univerzalizáción: az aktivizmus új mintái Magyarországon. In Boda Zs. – Szabó A. (szerk.) *Trendek a magyar politikában 2. A Fidesz és a többiek: pártok, mozgalmak, politikák*. Budapest: MTA TK PTI – Napvilág, 229–248.
- Némédi D. (1996) *Durkheim. Tudás és hatalom*. Budapest: Áron.
- Niedermüller P. (2008) Sokféle modernitás: perspektívák, modellek, értelmezések. In Niedermüller P. – Horváth K. – Oblath M – Zombory M. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*. Budapest: L'Harmattan, 7–17.
- Oorschot, W. v. – Halman, L. (2000) Blame or fate, individual or social? An international comparison of popular explanations of poverty. *European Societies*, 2, 1, 1–28.
- Paugam, S. (2015) *Repenser la solidarité*. Paris: PUF.
- Putnam R. D. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Putnam, R. D. (1995) Bowling alone: America's declining social capital. *Journal of Democracy*, 6, 65–78.
- Putnam, R. D. (2007) E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century. *Scandinavian Political Studies*, (30), 2, 137–174.
- Rényi Á. – Sik D. – Takács E. (2013) Elemzési szempontok a késő modern társadalmak kordiagnózisához. *Szociológiai Szemle* 24, (3), 18–60.
- Rosanvallon, P. (2011) *La société des égaux*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (2014) *Refaire l'égalité*. Nantes: Télénantes. <http://www.telenantes.com/decouverte/les-conferences-de-luniversite-de-nantes/article/pierre-rosanvallon-refaire-egalite> [Letöltve: 2018-07-02]
- Sennett, R. (2011) Humanism. *Hedgehog Review*, 13, 2, 21–30. [https://iasc-culture.org/THR/THR\\_article\\_2011\\_Summer\\_Sennett.php](https://iasc-culture.org/THR/THR_article_2011_Summer_Sennett.php) [Letöltve: 2019-02-01]
- Szabó M. (2008) Globális kommunikáció, civil társadalom, tiltakozás, internet – fragmentált nyilvánosság. *Fordulat*, 1, 96–119.
- Szalai, J. (2007) *Nincs két ország...? Társadalmi küzdelmek az állami (túl)elosztásért a rendszerváltás utáni Magyarországon*. Budapest: Osiris.

- Szűcs A. (2007) *Az „exception française” erodálása és a megváltozott francia nagyhatalmисág. Franciaország kettős válsága.* Doktori (PhD) dolgozat. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem, Nemzetközi Kapcsolatok Doktori Iskola. Hozzáférhető: <http://phd.lib.uni-corvinus.hu/14/> [Letöltve: 2018-07-02].
- Takács, E. (2014) A szingularitások piaca. Lucien Karpik szociológiai recepciója. In Halmos K. – Kiss Zs. – Klement J. (szerk.) *Piacok a társadalomban és a történelemben.* Budapest: Hajnal István Kör – Társadalomtudományi Egyesület, 407–421.
- Takács, E. (2015) Szingularitás és szolidaritás. Az egyenlőség és az együttműködés lehetőségei az individualizálódott társadalmakban. *Esély*, 6, 3–28.
- Takács, E. (2018) *Szolidaritás átalakulóban. Az együttműködés lehetőségei és gátjai a mai Magyarországon.* Budapest: Napvilág Kiadó.).
- Taylor, Ch. (2008) Modern, modernitás, modernizmus, modernizáció. In Niedermüller P. et al. (szerk.) *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban.* Budapest: L'Harmattan, 19–33.
- Tóth I. Gy. (2009) *Bizalomhiány, normazavarok, igazságtalanságérzet és paternalizmus a magyar társadalom értékszerkezetében.* Budapest: TÁRKI. <http://dx.doi.org/10.1057/9781137343758>.
- Tóth I. Gy. (2010) A társadalmi kohézió elemei: bizalom, normakövetés, igazságosság és felelősségérzet – lennének... In Kolosi T. – Tóth I. Gy. (szerk.) *Társadalmi Riport 2010.* Budapest: TÁRKI. 254–287.
- Utasi Á. (2004) A társadalmi integráció és szolidaritás alapjai: a bizalmas kapcsolatok. *Századvég*, 24, 3–25.
- Utasi Á. (2013) *Kötélékben. Szolidaritás-hálóok és közélet.* Szeged: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont – Belvedere.
- Wilkinson, R. – Pickett, K. (2010) *The Spirit Level. Why Greater Equality Makes Societies Stronger.* New York: Bloomsbury.