

DUPCSIK CSABA – SZABARI VERA¹

ELMÉLETI BEVEZETŐ AZ *INTEGRÁCIÓS ÉS DEZINTEGRÁCIÓS FOLYAMATOK A MAGYAR TÁRSADALOMBAN*
CÍMŰ OTKA KUTATÁSHOZ

Dol: 10.18030/socio.hu.2015.3.44

ABSZTRAKT

Írásunk egy átfogó kutatási projekt elméleti (elmélettörténeti) bevezetésének részlete. A kutatás középpontjába a társadalmi integráció fogalmát állítottuk, egyrészt azért, mert úgy véljük, hogy ezen kategória segítségével jobban megragadható a társadalmi relációk dinamikus, konstruktív és interaktív jellege, mint a hagyományos rétegződésre vagy osztályszerkezetre alapozó fogalomrendszer segítségével; másrészt pedig azért, mert kivételesen sokoldalú kategóriáról van szó. Sokoldalú, azaz a szociológia alapkérdésének („mi tartja össze a társadalmat?”) kutatásakor éppoly használható fogalom, mint középszintű elméletekkel vizsgálható kérdések („hogyan integrálódott X csoport a társadalomba?”) esetében, de empirikus vizsgálatoknak is vezérfonala lehet.

Az itt olvasható tanulmány tehát elsősorban a kutatás elméletének szociológiatörténeti megalapozására tesz kísérletet. Mivel, kis túlzással, explicit vagy implicit „mindenki” foglalkozott a kérdéssel, kénytelenek voltunk szelektálni. Három olyan jelentős szerzőt választottunk ki, akik önmagukban is jelentős nézetei mozaikszerűen kiegészítették egymást. Talcott Parsons kísérlete a rendszerszemlélet és az egyénekre koncentrááló voluntarista elmélet integrálására máig útmutató. Jürgen Habermas ezen kombináció kritikai továbbfejlesztésére törekedett. Anthony Giddens pedig a szociológia egy alapvető, mégis ritkán kifejtett problémáját veszi alaposabban szemügyre: a történetiség, pontosabban a premodern/modern átmenet kérdéseit.

Kulcsszavak: integráció, rendszer, cselekvés, modernizáció, Talcott Parsons, Jürgen Habermas, Anthony Giddens

1 Dupcsik Csaba: MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet, Szabari Vera: ELTE TáTK

THEORETICAL INTRODUCTION TO THE RESEARCH PROJECT *INTEGRATION AND DISINTEGRATION PROCESSES IN HUNGARIAN SOCIETY*

ABSTRACT

Our paper is part of the theoretical-historical introduction of an overall research project. Social integration has been placed in the centre, because, on the one hand, this concept can help grasp the dynamic, constructive, and interactive characteristics of social relationships better than the traditional system of ideas based on stratification or class structure. On the other hand, integration is an especially multi-faceted notion, as it is suitable for investigating the basic questions of sociology (“the problem of social order”), the questions researchable using middle range theories, and it could serve as a guideline for empirical investigations as well.

The paper tried to ground the theory of the research project in the history of the sociology. Because, with a little exaggeration „everybody” has been engaged the question, we had to select the potential authors. Three authors whose ideas complete each other as pieces of a mosaic have been selected. Talcott Parsons’ attempt to integrate the system-view with the voluntaristic approach is inspiring until now. Jürgen Habermas tried to critically improve this combination. Anthony Giddens scrutinized a basic problem of social theory, namely, the meaning and implication of the premodern-modern transition.

Keywords: integration, system, action, modernisation, Talcott Parsons, Jürgen Habermas, Anthony

Giddens

DUPCSIK CSABA – SZABARI VERA

ELMÉLETI BEVEZETŐ AZ INTEGRÁCIÓS ÉS DEZINTEGRÁCIÓS FOLYAMATOK
A MAGYAR TÁRSADALOMBAN CÍMŰ OTKA KUTATÁSHOZ

BEVEZETÉS. MIÉRT AZ 'INTEGRÁCIÓ'?

Egy a társadalmi integrációról szóló kutatás² előtt nem árt tisztázni, mit is értünk integráció alatt. Döntésünket, amellyel kutatásunk elméleti középpontjába az *integráció* fogalmát állítottuk, azzal indokolhatjuk, hogy amellett, hogy az integráció fogalma mind a szűkebb szakmai, mind a szélesebb olvasóközönség számára mára ismert és bevett/elfogadott kifejezéssé vált,³ *különböző elvonatkoztatási szinteken* használható: a makroszintű kérdésektől a középszintű elméleteken át az egyes cselekvők mikro elemzéséig. Ugyanakkor e tág értelmezési keret meg is nehezíti a kutató munkáját, és ahogyan a szociológiában gyakran előfordul, szükségessé teszi a használt fogalom többrétű tisztázást.

A társadalmi integráció nem önmagában érdekes számunkra, hanem annak viszonylatában, ahogyan a közelmúlt hazai társadalmában lezajlott változások megragadhatók általa. Pontosabban, a társadalmi integráció és az azt alakító mechanizmusok vizsgálatát a jelenlegi hazai társadalom tagozódásának leírása, az újszerű egyenlőségek és egyenlőtlenségek megragadása, valamint ezek ok-okozati megértése inspirálta. Az a szemléletváltás, mely szerint ma már a társadalmi tagozódás vizsgálatokban nem megfelelő az egyének munkaerő-piaci pozíciójából kiindulni (Kovách–Kuczi–Jókuthy 2006, Kuczi–Kovách–Kristóf 2006), hanem olyan többdimenziós keret szükséges, melynek alapjául a társadalmi integrációt és dezintegrációt működtető mechanizmusok szolgálnak.

Tanulmányunkban annak tudatában vázoljuk a társadalmi integráció elméletétörténetét, hogy ha nem is mindig, vagy nem is tipikusan az integráció kifejezésének használatával, de a „*mi tartja össze a társadalmat?*” kérdés a szociológia valamennyi, elméletileg is jelentős szerzőjét foglalkoztatta (vagy legalábbis kibontható ez a probléma az explicite másra irányuló kérdésselvetéseikből). Ez azt jelenti, hogy a téma releváns szociológiai elméletétörténeti előzményei a gyakorlatilag feldolgozhatatlan mértékű terjedelem felé tendálnak – a szelektálás tehát nem csak legitim, de kifejezetten szükséges feladat. Ennek ismeretében három olyan szerzőre koncentrálnunk, akik önmagában is jelentős kérdésselvetése mozaikszerűen kiegészíti egymást, alapul szolgálva számunkra és a további kutatómunka számára egy újabb elméleti szintézis és az empirikus vizsgálat kereteinek kialakításában. E három szerző Talcott Parsons, Jürgen Habermas és Anthony Giddens.

² A tanulmány elkészítését az OTKA 108836 sz. *Integráció és dezintegráció a magyar társadalomban* c. kutatás támogatta.

³ Csak néhány a közelmúltban született és az integrációt a középpontba állító kutatás közül: Csapó 2009, Juhász 2011, Kovách–Dupcsik–P.Tóth–Takács 2012, Kovács 2013, Rényi–Sik–Takács 2014.

A szerzők kiválasztását elmélettörténeti és episztemológiai szempontok alakították. Ez is magyarázza, hogy az egyes elméleteket nem azonos mélységben mutatjuk be. Elsőként a két legfontosabb „alapító” – Durkheim és Weber – elméletéből kiindulva jutottunk Parsons szintézisre törekvő munkáihoz. A 19. század végén Durkheim érdeklődését a közös értékeken, hiedelmeken, világértelmezéseken stb. alapuló kollektív tudat, a mechanikus szolidaritás visszaszorulása, az individualizált egyénekből álló társadalom összetartása határozta meg. „Megoldásként” – leegyszerűsítve – a főként a munkamegosztásra támaszkodó organikus szolidaritás keretében hozott „kölcsonös áldozatok” által létrehozott kötelekeket emelte ki, az egyének azon tudatát, hogy nélkülözhetetlen funkciókat töltenek be a társadalmi munkamegosztás rendszerében. Durkheim esetében az integráció problematikája nem kapcsolódott össze a mai értelemben vett társadalmi tagozódás kérdésével. Ezzel szemben a kortárs, Weber részletesebben foglalkozott a rendek és osztályok szisztematikus elméleti elkülönítésével, ugyanakkor a „mi tartja össze a társadalmat” kérdése nem ennek kapcsán, hanem a tömegtársadalom, a nagyipari kapitalizmus, az európai liberalizmus váláságának, a politikáról és a hatalomról szóló elemzéseiben fogalmazódott meg. A legitim rendről szólva beszélt „külső” és „belső” biztosítékokról. „Úgy tűnik, mintha Weber arra gondolt volna, hogy a biztosítékok egy része a résztvevők hiedelemvilágában keresendő, a másik »külső« része viszont az intézményekben” (Némedi 2005: 261).

E kiindulópont nyomán vált megkerülhetlenné Parsons elmélete, aki e kétféle, a mikro- és makroszintű megközelítés együttes vizsgálatának igényével lépett fel. Parsons rendszerelméletében végül a „szocietális közösség” lett az a központi elem, melynek legáltalánosabb funkciója, hogy összeillesse a normák és szerveződések összetett rendszerét. Habermas kísérletét pedig a parsons-i szintetizáló törekvések kritikai irányának is tekinthetjük főleg azért, mert a rendszerintegráló mechanizmusok (médiák) mellett felhívja a figyelmet az életvilág szerkezeti összetevőire és az azokat fenntartó mechanizmusokra, mint a kulturális újratermelés, a társadalmi integrációs és a szocializációs folyamatokra is.

Giddens – legalábbis a dolgozatban felhasznált gondolataiban – mindezeket történelmi perspektívából kívánta megvilágítani. A szociológiai elemzésekben nagyon gyakran kiélezett szembeállításokban jelenik meg a premodern/tradicionális, illetve a modern világ, és így a „történelmiség” egyszerű határátlépéssé válik egyik fázisból a másikba. A premodern-modern szembeállítás implikál egy sor további szembeállítást is, amelyek közül e tanulmány számára „a teljesen magától értetődően követett” tradíció versus „a reflexió jellemezte, antitradicionális modernitás” kategóriapárja a legérdekesebb. Egy olyan félperifériás régióból nézve, ahol a modernitás menete rendszeresen a centrumterületeken kidolgozott, alkalmazott, – sarkítva – „hagyományossá vált” minták reflexív átvételével (vagy módosított átvételével vagy elutasításával stb.) járt együtt, Giddens kritikai elemzése nagy segítség lehet a fenti szembeállítás árnyaltabb elemzése során.

TALCOTT PARSONS: CSELEKVÉSELMÉLETE ÉS A TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ

Talcott Parsons társadalomelmélete az idők múltával értékállóbbnak tűnik, mint az őt „félreértő vagy

stratégiai okokból félreértelmező” (Alexander 1996: 34) kritikusi többségének munkássága.⁴ Jelen keretek között természetesen nem tudjuk szisztematikusan áttekinteni az egész monumentális elméletet, de erre nem is törekedtünk. Parsons maga az integráció kifejezést használta „hangsúlytalanul” éppúgy, mint – pályája különböző szakaszain változó tartalommal⁵ – terminusként is, de általában szűkebb értelemben, mint mi tesszük jelen írásunkban. Ironikus, hogy a közkeletű címkézések alapján általában az – írásunkban többször említett dilemma megfogalmazása alapján – a szociológista vagy holista mezőbe utalják, miközben Parsons a cselekvés-elmélettől indult el (Parsons 1966 [1937]), s önképe szerint későbbi pályáján is „csak” kezdeti alapfeltevéseit finomította, illetve bontotta ki azok konzekvenciáit. Külső szemmel persze erős túlzásnak tűnik Parsons szellemi fejlődésének ez az (ön)relativizálása, de az bizonyos, hogy mindvégig igyekezett összhangba hozni – és egységes elmélet segítségével megragadni – az egyéni cselekvők szempontjait és az egyének által nem ellenőrizhető, s ennyiben „egyénefeletti”, durkheimi terminussal „*társadalmi ténynek*” tekinthető összefüggéseket is; törekvése még kudarcában is inspiráló lehet.

A weberi cselekvéselmélet kanti szemléletben való felosztására (melyben a cselekvésorientáció alapján beszélhetünk kognitív, érzékelő és indulati cselekvéstípusokról) támaszkodott Parsons saját cselekvéselméletének kidolgozásában (Némedi 2005: 259.). Újfajta cselekvéselméletében a hangsúlyt a cselekvést vezérlő normákra helyezte, nála a cselekvő bizonyos szabályok, normák következtében cselekszik. Parsons állítása leegyszerűsítve: a cselekvéseket az értékek által meghatározott normák vezérlik. Ami Webernél az értelmi mozzanat volt, az Parsonsnál a normativitás, illetve a motiváltság mozzanataira bomlik szét.

Parsons elméletében „*egy »cselekvés« logikailag a következőket foglalja magában: (1) implikál egy ágenst, egy »cselekvőt«.* (2) *Definíciós okokból kell, hogy legyen a cselekvésnek egy célja, a dolgok jövőbeli állapota, mely felé a cselekvés folyamata irányul.* (3) *Egy olyan »szituációból« kell kiindulnia, amelynek a fejlődési irányai különböznek egy vagy több fontos szempontból a dolgok azon állapotától, amelyekre a cselekvés irányul, azaz a céltől*” (Parsons 1985: 17).

Ha jól értelmezzük, akkor a parsonsi norma egyik funkciója az értelmezés és értékelés – Webernél még ideáltipikusan szembeállított – mozzanatainak integrálása. Véleményünket erősíti, hogy Jeffrey Alexander is hasonlóképpen látja: „*Azt mondani, hogy a cselekvés normatív, annyit jelent, hogy értelmezést foglal magában... Az értelmezés olyan mércéket igényel, amelyek szerint a helyzet megítélhető és a kibontakozó cselekvés valamihez hozzámérhető. Ezek a mércék a normák*” (Alexander 1996: 30)⁶. A parsonsi cselekvők tehát tudatában vannak saját szándékaiknak, illetve az azt meghatározó normáknak, attitűdjeiknek. Parsons elméletének sajátosságát – és az utilitarista közgazdaságtantól való lényeges eltérését – a társadalmi cselekvés e normatív vezéreltségének gondolata adta. Szerinte ugyanis a szociológia feladata, hogy a dolgokkal és eseményekkel úgy foglalkozzon, ahogyan azok a cselekvők nézőpontjából megjelennek, ugyanakkor koncepciójában a cselekvők

4 Némedi Dénes (2008) szerint 11 újabb (1987 és 2004 között megjelent) szociológiaelméleti kézikönyvben összesen 70 irányzatot/szerzőt említettek jelentősként, ebből 16-ot több mint 3 alkalommal. Parsons 9 említésével „ezüstérmesnek” számít (Némedi 2008b: 29–30); lásd még Alexander 1982–83.

5 Középső korszakában az allokációs mechanizmusokkal szembeállítva tárgyalja az integrációs mechanizmusokat (Alexander 1996: 54–55.), kései korszakában pedig a híres AGIL-séma rövidítésének egyik eleme utal a kifejezésre.

6 Pár oldallal később még kategorikusabban fogalmaz: „*Emlékezzünk rá, hogy Parsons elvont sémája szerint az emberi cselekvés elválaszthatatlan az értelmezés aktusától.*” (Alexander 1996: 33)

tényleges választásait normatív tényezők vezérlik (Némedi 2008: 31).

Míg Durkheim a szociológia megalapozására, saját vizsgálati „tény” kijelölésére vállalkozott, addig Parsons egy „érett” tudomány megteremtéséhez járult hozzá, „analitikus realizmusa” legitimálta az 1950–60-as évekbeli szociológia törekvéseit (Némedi 2008). Ennek jegyében törekedett Parsons – legalábbis egy korai munkájában – a társadalmi tagozódás és integráció kérdésének összekapcsolására. Parsons a társadalmi rétegződés analitikus megközelítéséről írt munkája szerint nem hagyható figyelmen kívül egyrészt, hogy *„a társadalmi rétegződés minden társadalmi rendszer struktúrájának általánosított aspektusa”* – másrészt –, *„hogyan a rétegződés rendszere szorosan kapcsolódik a rendszer mint rendszer integrációjának mértékéhez és fajtájához”* (Parsons 1997: 81). A rétegződés vizsgálata kapcsán Parsons (1997) egyik kiindulópontja, hogy egy cselekvésrendszer minden egységét (egyéneket és kollektivitásokat) egyszerre kell egy ellenőrizhető jellemzőkkel rendelkező tárgyként és egy szerep funkcióit végző személyként kezelni. Ennek alapján beszélhetünk egy cselekvő státuszáról, illetve a teljesítmény-aspektusban annak technikai szerepéről. Ugyanakkor minden teljesítményértékelés feltételez egy *„jellemzőalapot”*, pl. egy *„egész jó ahhoz képest, hogy...”* viszonyítást. Parsons mind a tárgyjellemzőket, mind az teljesítményeket négy alaptípusban értékelt, amelyek megfelelnek a cselekvési rendszer négy dimenziójának. Ezek közül az *integráció* azokat az elvárásokat határozza meg, *„amelyek egy egység és a rendszer többi egysége közötti szolidaritás fenntartásában való közreműködésre vonatkoznak. A középpontban az attitűd jellege, az egységközi szolidaritás érdekében elvárt pozitív tevékenység áll”* (Parsons 1997: 74).

Ahogy az Durkheim esetében is megállapítható, a társadalmi integrációról szóló elméleti törekvések szoros kapcsolatban állnak a szociológia mint tudomány kibontakozásával. E tekintetben Parsons egyrészt arra vállalkozott, hogy meghatározza azokat az egységeket, melyekre alkalmazhatóak a rétegződési kategóriák, másrészt azoknak egymáshoz viszonyított rendjéről is mondjon valamit. Hogy pontosabban lássuk a parsonsi gondolatot, érdemes megnézni, hogy a társadalmi rétegződés kérdését tárgyalva milyen három fő közösségtípust különböztetett meg. Az első a szervezet (gazdasági vállalat, iskola, kórház), ahol *„a szerepek a foglalkozási formában szerveződnek; közösségvezetőkből, technikusokból, munkásokból, tanárokból, orvosokból, ápolókból stb. állnak”* (Parsons 1997: 115-116). A második az egyesület, melynek prototípusai Parsons szerint az egyházak és politikai egységek, a harmadik pedig az ún. „diffúz szolidaritások”, pl. helyi közösségek, a család (ebben az esetben a nemi szerepeket hangsúlyozza), rokonsági és etnikai csoportok (melyek külön értékrendszert, kultúrát hordozhatnak) és azok a kötelek, melyekbe e fenti csoportosulások ágyazódnak. Természetesen, ahogyan erre még visszatérünk, a parsonsi szereplők a szerepek pluralitásával rendelkeznek, illetve az egyes közösségtípusok egymással összetett kapcsolatban állnak, sőt nem is minden esetben választhatók el egymástól (pl. a farmer esetében, ahol a rokonsági egység és a termelő funkció nem különül el). Parsons funkcionista megközelítésében a foglalkozási rendszerben az egyén státusza az érintett szervezetek funkcióihoz való hatékony hozzájárulásának függvénye. Ebből adódóan osztálystátusz alatt – csak alig lépve túl a pusztán munkaerőpiaci pozícionáláson, kora amerikai társadalmára nézve – azt a *„félreérthetetlen korrelációt”* értette, melynek szerinte *„a foglalkozási szerepek közvetlen értékelése, az adott szerepekből származó jövedelem és a szerepbetöltők családjainak a rétegződési skálán közösségként elfoglalt státusza között”* kell lennie (Parsons 1997: 123). Parsons 20. század közepén született munkájából kirajzolódó kép szerint tehát a rétegződés alapját a foglalkozás és annak a fentiekben már vázolt társadalmi értékelése nyújtotta.

Parsons jóval későbbi, 1971-ben megjelent *A modern társadalmak rendszere* című könyvében összefoglalja és összegzi korábbi írásait, így rendszerelméletét is. A rendszer e felfogásban elemek olyan összefüggő halmaza, amelyek között rendezett kapcsolatok állnak fenn, s melyek egy az ő szempontjukból rendezetlen külvilágtól elkülönülnek. A rendszer rendezett, azaz csak néhány állapot fordulhat benne elő, míg a külvilág az ő szempontjából rendezetlen, vagyis véletlenszerű. Parsons rendszerelmélete abban az értelemben a durkheimi elképzelés örököse, hogy megvalósította a kollektív világ átfogó értelmezését, „szociális immanenciájának” durkheimi eszméjét. *„A parsonsi rendszerelmélet arra tett kísérletet, hogy a társas valóság egészét átfogja, de végül elmélet helyett csak egy fogalmi sémát tudott kialakítani. [...] Ebből következően valamennyi lehetséges megfigyeléssel összeegyeztethetőnek kellett volna lennie, vagyis cáfolhatatlannak - tautologikusan”* (Némedi 2008: 32). Ez azonban csak részben valósult meg. Rendszerelmélete alapján úgy tűnik, hogy Parsons kevesebb figyelmet szentelt a társadalmi konfliktusoknak, a dezintegrációs folyamatoknak, a hangsúlyt az integrációra helyezte. Könyve *Elméleti orientációk* című fejezetében megmaradt a korábban kidolgozott koncepciónál, némiképp pontosítva azt. Azaz a társadalom alrendszerei közül a szocietális közösség lett az a központi elem, melynek legáltalánosabb funkciója, *„hogy összeillessze a normák egy adott rendszerét egy egységes és kohézióval bíró szerveződéssel.”* Egyrészt – Weber nyomán – megkülönböztette a rendszer normatív, illetve a kollektív aspektusát, amit *„összefűzött kollektivitásként”* értelmezhetünk. *„A szocietális rend világos és meghatározott integrációt kíván meg egyfelől a normatív koherencia, másfelől a szocietális »harmónia« és »koordináció« értelmében. Ezentúl a normatív meghatározott kötelezettségeknek egészében elfogadottnak kell lenniük, míg viszont a kollektívásoknak normatív szankciók felett kell rendelkezniük funkciójuk betöltése és jogos érdekeik előmozdítása során”* (Parsons 1985: 86). A szocietális közösség funkciója tehát, hogy meghatározza a lojalitás kötelezettségeit, azaz a közérdek nevében kibocsátott, megfelelően igazolt felhívások rendszerét, míg a lojalitás az egyén készsége arra, hogy válaszoljon ezekre a felhívásokra. (Tulajdonképpen ezen tagságokhoz (szereppluralizmus), vagy kollektívásokhoz fűződő lojalítások „terelik” az egyének önérdékű motívumait is.) És ezek okozhatnak problémát is, hiszen a különböző kollektívások különböző „lojalitás-elvárásai” szétfeszíthetik, és ahogyan ma látjuk, szét is feszítik a szocietális közösség integrációjának egységét. Parsons (1985: 92) szerint ennek egyik következménye lehet, hogy a rétegződés modern rendszerei sajátos jellegre tesznek szert, mivel az egyéni státuszok elkülönülnek a diffúz-háttérszolidaritásoktól. Nem is beszélve arról az esetről, amikor a kormánysszervek által kiadott szocietális lojalításokra irányuló felhívások nem esnek egybe vagy éppen ütköznek az egyének és közösségek által vállalt lojalításokkal.

JÜRGEN HABERMAS: RENDSZERINTEGRÁCIÓ – CSELEKVÉSINTEGRÁCIÓ

„Kortársaink közül senki más nem dolgozott ki az övéhez mérhető komplexitású társadalomelméletet. [...] A műnek, amellyel ma szembesülünk, elvontságban és differenciáltságban, társadalomelméleti horderőben és

módszerességében nincs párja... Bár az iránta tanúsított érdeklődés az 1960-as évek közepe óta csökken... ma sem vehető komolyan egyetlen olyan társadalomelmélet sem, amely legalábbis ne vetne számot Parsons-éval. Aki szem előtt téveszti ezt a körülményt, azt fogva tartják az aktualitások – ahelyett, hogy érzékenyen reagálna rájuk. Ez áll a Parsons-t mellőző neomarxizmusra is; az ilyen tévedéseket a tudománytörténet rendszerint gyorsan helyesbíti” (Habermas 2011: 414).

A fenti mondatok Jürgen Habermas legjelentősebb munkája, *A kommunikatív cselekvés elmélete* (2011, első megjelenés: 1981), Parsons-fejezetében furcsán csenghetek a kritikai elmélet hívei számára, hiszen ebben a Habermas számára oly fontos tradíció számára az 1960-as évektől az amerikai szerző töltötte be a „társadalomelméleti főellenség”⁷ funkcióját. Habermas azonban feltehetően nem (csak) provokációs célzattal méltatta Parsons-t, hanem azért (is), mert saját kulcscategóriáinak kidolgozása során jutott el arra a pontra, amelyen Parsons gondolatainak egy része beépíthetővé vált saját szintézisébe.⁸

Habermas az első korszakát lezáró nagy művében (*Megismerés és érdek*, 2005 [1968]) megkülönbözteti egymástól a munkát és interakciót. A *munka* ebben az elméleti konstrukcióban a környező világ állapotainak megváltoztatására irányuló instrumentális cselekvés, amely technikai szabályokhoz igazodik, empirikus tudáson alapul, és amelyet alapvetően monologikus, tehát énközpontú, másokkal nem egyeztetett cselekvési tervek és helyértelmezések irányítanak. Ezzel szemben az *interakció* a társadalmi világ több szereplőjével, a többi szubjektummal közösen végzett társas cselekvés, amelyet alapvetően dialogikus, tehát más cselekvőkkel egyeztetés útján összhangba hozott cselekvési tervek és helyzetértelmezések irányítanak. Az először 1968-ban Frankfurtban kiadott könyvben Habermas elsősorban a marxizmussal vitatkozik, amely szerinte túlértékelte a munka szerepét, mondván, hogy adott társadalmi formációban az emberi cselekvések teljes skálája annak függvénye, hogy milyen struktúrákba szerveződve folyik a munka. Habermas szerint viszont a könyv megjelenésének korára „a termelés-paradigma kiöregedése” figyelhető meg – a munka, pontosabban, az az instrumentális cselekvéstípus, amelynek a munka paradigmatis esete, csak az egyik racionális cselekvéstípus. „Kell lennie” más, a szubjektumokat nem tárgyiasító, a (társadalmi) világot nem az egyén érdekeinek megfelelően manipulálni akaró, megegyezés-orientált, mégis racionális cselekvésnek – e törekvés határozza meg Habermas útkeresését a *Megismerés és érdek* megjelentetését követő tizegynéhány évben.

Habermas látszólag a weberi elméletből kiindulva, azt újraértelmezve dolgozta ki saját cselekvéstipológiáját. „A társadalmi cselekvéseket helyesebb a szerint megkülönböztetni, hogy a résztvevőket sikerre, vagy a kölcsönös megértésre irányuló beállítottság jellemzi-e; mi több, ez a beállítottság megfelelő körülmények között azonosítható a résztvevők intuitív tudása alapján” (Habermas 2011: 203.). A kölcsönös megértés alatt olyan egyetértést értett, amely eleget tesz „egy megnyilatkozás tartalmára adott racionálisan motivált beleegyezés” (Habermas 2011: 204) feltételeinek. A kölcsönös megértés a közös feltevéseken, meggyőződések

7 „...50% szószaporítás, 40% szociológiai közhely. A többi 10%-ot empirikus vizsgálatnak lehet alávetni” – minősítette például C. Wright Mills (1970: 291) Parsons „nagy elméletét” 1959-ben; Mills annál nagyobb tekintélynek örvendett Habermas pályakezdő éveiben.

8 Az utolsó idézet így folytatódott: „A társadalomelmélet alkotó művelőinek köréből ráadásul senki sem folytatott ennyire intenzív és fáradthatatlan dialógust a tudományág klasszikusaival, senki sem kapcsolta ilyen szorosan a saját elméletét a hagyományhoz” (Habermas 2011: 414.) – nem kell különösebb éleslátás annak feltárására, hogy a Parsons ürügyén kifejtett mondat egyúttal Habermas elméleti *ars poeticájának* is tekinthető.

alapszik. A beszélők eredeti közléseikkel implicit, mégis bírálható érvényességi igényeket támasztanak, vagyis azzal az igénnyel lépnek fel, hogy közléseik normatív helyesek, szubjektíve hitelesek legyenek és megfeleljenek a tényeknek (Habermas 2011: 204). Leegyszerűsítve, e feltevések hozzák létre az életvilágot azáltal, hogy a kommunikáció részvevői feltételezik, hogy az aktuális megnyilatkozásaik mindenkor háttérét képező helyzet-meghatározások interszubjektív érvénnyel bírnak (Habermas 2011: 374).

Habermas egyik „újítása” tehát, hogy értelmezésében a nyelvi interakciók már nem kizárólag a társas cselekvést kísérő, segítő jelenségek, hanem maguk is cselekvéssé válnak, mégpedig olyan cselekvésekké, melyek megvalósítják az életvilág konstitúcióját. Az emberek nem azért beszélnek, hogy ezáltal elősegítsék közös cselekvéseiket, hanem beszédük révén együttesen cselekszenek (Némedi 2008: 74). Ugyanakkor a kommunikatív cselekvés több funkcióval bír: egyrészt „a kölcsönös megértés szempontjából a hagyomány és a kulturális tudás”; másrészt „a cselekvések összehangolásának szempontjából a társadalmi integráció és szolidaritás”; harmadrészt pedig a „szocializáció szempontjából a személyes identitások” kimunkálására szolgál (Habermas 2011: 373, kiemelés az eredetiben). Habermas szerint ezen folyamatok – melyek egyben megfeleltethetők az életvilág szerkezeti összetevőinek: a kultúrának, a társadalomnak és a személyiségnek – együttes, komplex összefüggéseinek a vizsgálata a feladat. Habermas a korábbi (Husserl, Schütz, Berger és Luckmann nevéhez fűződő) kommunikációelméleti meghatározásokhoz képest kibővítette az életvilág fogalmát, és esetében a kommunikatív cselekvés magában foglalja a társadalmi integráció és a társadalmasodás folyamatait is, ugyanakkor a durkheimi és parsons-i hagyományhoz képest is továbblépett a rendszerelmélet átértelmezésével.

Habermasnál tehát a társadalom nem redukálódik a kommunikatív cselekvések által létrehozott életvilágra. Megközelítésének alapgondolata, hogy a társadalom egyszerre rendszer és életvilág (Habermas 2011: 359), és minden, ami a társadalomban zajlik, e kettős modell segítségével értelmezhető. Habermas megkülönböztette a cselekvések koordinálásának mechanizmusait – „amelyek a résztvevők cselekvési orientációit hangolják össze – azoktól a mechanizmusoktól, amelyek a nem szándékolt cselekvési összefüggéseket a cselekvések következményeivel való funkcionális összefüggésük révén stabilizálják” (Habermas 2011: 359, kiemelés az eredetiben). Vagyis a cselekvések többnyire nem szándékolt következményei összekapcsolódnak és az így kialakuló ismétlődő cselekvésminták viszonylagos önállóságuk révén a cselekvők orientációitól függetlenül társadalmi összefüggést alkotnak. Ennek következtében az életvilág és a kialakuló rendszerek nem szakadhatnak el teljesen egymástól. Az életvilágbeli kommunikáció és interakció racionálisabbá válása a rendszerek stabilizálódásának szükséges feltétele, illetve a rendszerek a cselekvésfolyamatok differenciálódása, szakosodása és specializálódása révén képződnek. Az alrendszerek differenciálódásának és az egymás közötti, illetve az életvilággal való cserekapcsolatok fenntartásának előfeltétele az életvilág racionalizálódása. E cserekapcsolatokat médiumok, vagyis olyan leegyszerűsített és általánosított kommunikációs eszközök vezérlik, amelyek a természetes nyelvek gazdagságát felszámolva a közlést egy-egy dimenzióra redukálják. Viszont e médiumok – a pénz és hatalom – csak akkor működhetnek, ha az életvilágban erőteljes racionalizációs folyamatok indulnak el.

Rendszer és életvilág felosztása – azon túl, hogy a társadalom két különböző szféráját jelöli – kétféle integrációs formára is utal. Habermas integrációelméletének alapja a rendszer- és szociális integráció megkülönböztetése (Habermas 2011: 359). Jelen esetben pedig épp a fentiekben említett mozaikszerű kapcsolat

folytán, Parsonshoz viszonyítva tanulmányunk szempontjából pedig kitüntetett jelentőségűek azok a feladatok, amelyeket Habermas az életvilág összetevőinek tulajdonított. Habermas értelmezésében az életvilág (1) kulturális újratermelése biztosítja a folyamatosságot és koherenciát az áthagyományozott tudás és az újonnan felbukkanó világállapotok között. A kulturális újratermelés zavarai esetében a cselekvők a kölcsönös megértés iránti igényét az új helyzetek esetében nem tudják a kulturális tudáskészletükből fedezni. Ekkor jelenhet meg az értelemvesztés, a társadalmat összetartó legitimációs kötelékek és/vagy nevelési válság. Az életvilág (2) társadalmi integrációja biztosítja a cselekvések legitím módon szabályozott összehangolását és a csoportidentitások stabilitását. Zavar esetén az anómia konfliktusok formájában jelenik meg, meggyengülnek a csoportidentitások, a „társadalmi szolidaritás” erőforrásai kiapadnak. A (3) szocializáció pedig gondoskodik az egyéni és a közösségi életformák összehangolásáról. A szocializációs folyamat zavarai pszichopatológiaként, elidegenülésként jelennek meg, az ilyen esetekben a cselekvők interakciókban való részvétele nem felel meg a realitásoknak (Habermas 2011: 375). Talán nem nehéz belátni, hogy az 1980-as években megjelent elméleti munka a mai magyar társadalmunkra is jellemző válságtüneteket (legitimizációs válság, társadalmi szolidaritás hiánya, elidegenülés stb.) nevezett meg.

Pedig Habermas elméletének értelmezésekor „kézenfekvő a kortörténeti indíték”: *„A nyugati társadalmak az 1960-as évek vége óta egy olyan állapothoz közelítenek, melyben a nyugati racionalizmus öröksége már nem áll vitán felül. [...] Az újkonzervatívok mindenáron ragaszkodni szeretnének a gazdasági és társadalmi modernizálódás kapitalista mintájához. Számukra elsődleges a szociális állami kompromisszum során elért, mindinkább visszanyesett gazdasági növekedés. E növekedés szociális téren bomlasztó mellékhatásaival szemben a filiszter kultúra gyökereit vesztett, ám retorikailag felidézett hagyományaiban keresnek menedéket. Nehéz belátni, hogyan adhatna új ösztönzést azoknak a problémáknak a visszahelyezése, amelyeket a 19. század óta a piac az államra hárított, azaz a problémák ide-oda taszigálása a hatalom és a pénz között”* – írja Habermas 1981-ben könyve előszavában (Habermas 2011: 12). Habermas ebben az időben a szervezett kapitalista és a bürokratikus szocialista társadalmakban a posztliberális modernizáció két alternatív útját látta, és az életvilág rendszerfolyamatok által indukált deformációjának eltérő módjait fedezte fel bennük, ennek megfelelően eltérő válságtendenciákat vélt diagnosztizálni (Némedi 2008: 77).

Habermas szerint a gyarmatosítás mintaszerű esetei, az életvilág kolonizálása – azaz a pénz és hatalom által vezérelt rendszerfolyamatok benyomulása az életvilágba – figyelhető meg a késő kapitalista társadalmakban. Korábban rendszerszinten – a gazdaság, illetve a politikai alrendszer területén – az ún. csendes (pénz, illetve a hatalom) médium révén valósul meg az integráció, addig az életvilágra kommunikatív cselekvéskoordináció volt a jellemző. *„A pénz és a hatalom csak olyan mértékben képes szabályozni a rendszer és életvilág közti cserekapcsolatot, amilyen mértékben az adott médiumnak megfelelő módon inpujtényezőkké váltak az életvilág produktumai a megfelelő alrendszer számára, amely csak a saját médiuma révén képes kapcsolatba kerülni a környező világgal”* (Habermas 2011: 500, kiemelés az eredetiben) A gyarmatosítás ezáltal megzavarhatja az életvilág szimbolikus újratermelését, hiszen a kulturális reprodukció, a társadalmi integráció és a szocializáció folyamatiban ezek a rendszerszerű médiumok csődöt mondanak, *„ezekben a folyamatokban nem képesek helyettesíteni a megértés cselekvéskoordináló mechanizmusát”* (Habermas 2011: 501). Habermas szerint a rendszer-integratív mechanizmusok nem képesek pótolni a normatív integrációt, mely a csoport-identitások

révén valósul meg. „Hogy egy társadalom tagjai magukat a társadalomhoz tartozóként [kiemelés az eredetiben – DCs – SzV] akarják megismerni és újra felismerni, és ennek a társadalomnak az ő egységüket szimbolikusan is meggyőző módon képviselnie kell.” A normatív vagy „szociális integráció” „normák és értékek útján” valósul meg, amelyeknek „bizonyos egyetértésen kell alapulniuk — ellenkező esetben a konfliktusok oly élesek lehetnek, hogy a társadalom szétrobbanásával fenyegetnek” (Papp 1985: 298). Így tehát egy cselekvési rendszer integrációját „az egyik esetben normatív úton biztosított, illetve kommunikatív módon elért egyetértés révén állítják elő, míg a másik esetben egyedi döntéseknek a cselekvők tudatán túlmenő, nem normatív szabályozása áll” (Habermas 2011: 359).

Bár Habermast kevésbé érdekelték a késő kapitalizmusban megfigyelhető társadalmi egyenlőtlenségek mintáját alakító tényezők – inkább azt vizsgálta, hogyan alakulnak ki az „eldologiasodási effektusok új típusai” (2011: 518) –, mégis számos, ma már általunk is megtapasztalt dezintegrációs problémát fedezhetünk fel munkájában. Habermas szerint a jóléti állam a szociális állami berendezkedés eredményeként az állampolgárokat kliensekké alakítja át. „A kliensek azok a vásárlók, akik részesülnek abból, amit a szociális állam nyújt számukra; a kliensszerep az az ár, ami elfogadhatóvá teszi a politikai részvétel absztrakcióvá párolgását, tényleges erejétől való megfosztását” (Habermas 2011: 519) – írja ezt az 1980-as évek Nyugat-Európájából. Amennyiben továbbgondoljuk a habermas-i gondolatot a jelenlegi állami szerepvállalás, az ún. kliensszerep és politikai részvétel közötti összefüggést nem nehéz beazonosítani mint a dezintegráció egyik alapvető bázisát.

Témánk szempontjából érdemes kicsit elidőznünk Habermas az életvilág belső gyarmatosítását ábrázoló kedvelt példájánál. Az eljogiasítás megnevezéssel a társadalmi integrációról a rendszer-integrációra – azaz a kommunikatív cselekvés-összefüggések jogi felülírását a jog mint médium által – való átállítást illusztrálta, melynek első hullámaként a polgári társadalom létrejöttét jelölte meg. Ebben az esetben azonban a rendszerű működés még nem rombolta le az életvilágot. „Végtére is a pénz és a hatalom médiumának szüksége van a modern életvilágban való lehorgonyozódására; a polgári állam csak így szerezhethet magának [...] megfelelő legitimitást. Végző soron a strukturálisan elkülönült-differenciálódott életvilág marad a legitimizáció egyetlen forrása, amelyre a modern államok funkcionálisan rá vannak utalva.” (Habermas 2011: 525, kiemelés az eredetiben) Az eljogiasítás folyamatának struktúráját elemezve további történeti áttekintése során Habermas a 20. század második felének joggyakorlatában rejlő negatív hatásokra hívta fel a figyelmet, nevezetesen a jogvédelem kiterjesztésének és az alapjogok érvényre juttatásának lehetséges negatív következményeire mutatott rá a család és az iskola szférájában. Habermas arra hivatkozott, hogy „ami első látásra a családon belüli uralmi viszonyok felbontásának az eszközének látszott, az közelebbről szemügyre véve a függőség más formája” lehet. (Habermas 2011: 533.) Leegyszerűsítve azt a kérdést fogalmazhatjuk meg, hogy alkalmasak lehetnek-e a bürokratikus és jogi ellenőrzés eszközei az iskola és a család informálisan szervezett cselekvéstartományaiiban is? A válasz valószínűleg nem, és ezt érezzük nap mint nap, amikor túlszabályozottságról, a privát szféra államosításáról beszélünk. Habermas szerint a megoldás, amely talán még a privát tartományokban (pl. a családban) le-

hetséges, hogy a médiumként használt jog helyébe konszenzusorientált cselekvési és döntési eljárások lépnek (Habermas 2011: 534.). A kérdés, hogyan valósítható meg ez a mindennapok szintjén?

Ha tehát az életvilág racionalizálódása és az életvilágbeli struktúrák reprodukciója szükséges feltétele a modern társadalmak továbbélésének, és a modern társadalmakban nem szűnik meg az életvilág magvát képező, a társadalmi integrációt lehetővé tevő kommunikációs képességeknek, az egyetértés lehetősége feltételeinek a rendszerszerű rombolása, az összeomlás az egész modernitást fenyegeti. Ennek elkerüléshez *„a hatalom újraelosztására van szükség a társadalom integrációs dimenziójában. A szolidaritás társadalomintegráló hatalmának fel kell lépnie a pénz és hatalom rendszerintegráló médiumaival szemben.”* (Habermas 1998: 294, id. Némedi 2008: 79) Valljuk be, erre a mai magyar társadalomban nem sok esélyt látni.

GIDDENS: REFLEXIVITÁS ÉS HAGYOMÁNY

Anthony Giddens azon négy jelentős európai teoretikus egyike, akik az 1980-as évek elején álltak elő addigi munkásságukat összegező nagyigényű elméleti rendszerekkel (Némedi 2008: 33–35).⁹ Giddens nézetei Magyarországon nem keltettek akkora figyelmet, mint Habermas, Bourdieu vagy Luhmann megközelítése, legalábbis a legutóbbi időkhöz (talán változást hozhat az utóbbi évek néhány publikációja: Rényi–Sik–Takács 2014, Sik 2013, és főleg a feldolgozásokon kívül fontos Giddens-írások fordítását is tartalmazó Sik–Berger 2013).

A társadalom egyénfeletti és egyéni szintje, „objektív” és szubjektív oldala, cselekvés és „struktúra”¹⁰ – a szociológiát a kezdetektől kísértő dilemmát Giddens a *strukturáció* fogalmával igyekszik feloldani. Kategorialis szempontból egyik fogalomnak sincs elsőbbsége, a strukturáció értelmének két oldaláról van szó, *„mindkettőt rekurzív társadalmi cselekvések, illetve gyakorlatok során termelik és termelik újra”* (Giddens 2013a: 15). Nem tartalmatlan fogalmi bővítésről van szó: Giddens alaposan átgondolja megközelítése következményeit. Egyrészt a cselekvést sokkal tágabb értelemben fogja fel, mint az intencionális cselekvéseket, másrészt pedig nem objektiválja a struktúrát, hanem tisztázza, hogy azt a *„strukturált cselekvésrendszerek valóságában”* (Giddens 2013a: 16) csak analitikusan megkülönböztethető mozzanatként tekinti (ahogy persze a cselekvést is).

Ez felfogás pedig felértékeli a számunkra oly fontos *tudás* mozzanatát: a struktúra – ahogy *„a társadalmi élet minden formája”* – jelentős részben a cselekvők arról alkotott tudásán keresztül jön létre, e tudás által létezik (Giddens 1990: 38). Frappánsabban megfogalmazva: *„ahhoz, hogy gyakorlati szempontból valóságossá váljanak, a struktúráknak át kell fordulniuk a cselekvő egyén tudatának, illetve észlelésének tűfokán. A struktúrák először is a szubjektumok mindennapi tudásának elemeiként válnak valóságossá. E formájukban cselekvésorientáló hatalomra tesznek szert: irányítják és strukturálják a cselekvést, hogy így térben és időben valóságossá válhassanak”* (Giddens 2013a: 17). Hangsúlyozni kell, hogy itt ryle-i értelemben vett *„know how”*-ről (Ryle 1974), gyakorlati tudásról van szó, amely a cselekvésekben nyilvánul meg, azokból rekonstruálható: *„a struktúra csakis azért válhat valósággá, mert a társadalmi rendszereket konkrét cselekvések-gyakorlatok*

9 A másik három szerző: Bourdieu, Habermas és Luhmann.

10 Az idézőjelet az magyarázza, hogy természetesen nem minden holista kiindulóponttal rendelkező társadalomelmélet használta ezt a fogalmat (lásd Durkheim példáját); a továbbiakban azonban az egyszerűség kedvéért idézőjel nélkül használjuk a fogalompár mindegyikét.

végrehajtása során strukturálják” (Giddens 2013a: 16). A társadalmi valóság e két formája, a struktúra és a cselekvés itt „összeér”¹¹, mivel ez utóbbi fogalom esetében megnyilvánuló tudás „saját jogon” is gyakorlati tudás jellegű, nem „csak” a struktúra létrehozásának aspektusában; másrészt a giddensi értelemben vett cselekvés analitikusan túlnyúlik a szubjektivitás szféráján. „A döntő mozzanat, hogy ezt a [cselekvés]fogalmat nem az intencionalitás értelmében, hanem attól függetlenül vezettem be. A cselekvés fogalma nálam elsősorban nem a benne részt vevő szubjektumok intencióira vonatkozik, hanem inkább arra a gyakorlati képességekre, hogy változtatásokat hajtsanak végre az objektív világban, valamint magára a cselekvők által termelt objektivitásra. (...) Más szóval, a cselekvés nem más, mint az emberek folyamatos beavatkozása a természeti és társadalmi világba” (Giddens 2013a: 15).

Giddens tehát nem állítja azt, hogy a struktúrák (vagy bizonyos struktúrák) „az emberek háta mögött” „cselekednek”, hogy az egyének – Marx híres megfogalmazása szerint – „nem tudják, de teszik”; de nem állítja azt sem, hogy kizárólag egyéni cselekvések, intenciók, attitűdök stb. léteznek, s így a társadalomelméletnek „csak” az aggregációs mechanizmusokkal kell elszámolnia. Giddens állítása csupán annyi, hogy a cselekvések során fontos szerepet játszhatnak a cselekvők ismeretei, (gyakorlati) tudása, nézetei e cselekvésekről, a cselekvésre hatást gyakorló struktúrákról, a cselekvésük szűkebb és tágabb kontextusairól, illetve saját magukról, tehát az identitásukról, szerepeikről, pozícióikról és így tovább. A fenti egyszerre sokatmondó és ugyanakkor mégis tartalmatlan állítás, hiszen az általános összefüggésből nem derül ki, hogy adott esetben mennyire fontos a – nem véletlenül feltételes módban megfogalmazott – „fontos szerep”. Valószínűnek tűnik, hogy a konkrét cselekvések esetében külön-külön középszintű elméleteket vagy társadalmi mechanizmusokról megfogalmazott elképzeléseket kell megalkotni annak magyarázatára, hogyan kapcsolódik a tudás révén egységgé cselekvés és struktúra.

Jól látszik ez a tudás megszervezésének és társadalmi beágyazottságának egyik paradigmatis módja, a hagyomány kapcsán. Első pillantásra úgy tűnik, hogy Giddens a tradíciók meglétét vagy hiányát binominális változóként kezeli, amely egyúttal a társadalmak tipizálása szempontjából is kulcsfontosságú: magyarán a tradicionális társadalmakra a hagyományok meghatározó szerepe jellemző, míg a modernitásra a hagyományok hiánya – egy (stílusában is) jellegzetes megfogalmazása szerint „a modernitás eszméjének a lényegéhez tartozik a hagyománnyal való szembenállás” (Giddens 1990: 36).¹² Mintha a képlet ilyen egyszerű lenne:

tradicionális társadalom = a hagyomány uralma,
míg
(késő)modern társadalom = a hagyomány hiánya

Közelebbről szemügyre véve azonban kivehető, hogy egyrészt Giddens árnyaltabb képet állít elénk már magáról a hagyományról is, mint általában a szociológia klasszikusai teszik, másrészt a hagyomány egyes társadalomtípusokban betöltött szerepéről is differenciáltan fogalmaz. A klasszikusokra utalással kapcsolatban érde-

11 Az idézett mondat így folytatódik: „... – ezért neveztem el saját megközelitésemet a strukturáció elméletének” (Giddens 2013a: 16), jelezve, hogy elmélete kulcsmozzanatáról van szó.

12 „Inherent in the idea of modernity is a contrast with tradition.”

mes felidézni: Max Weber „hivatalos” cselekvéstipológiájában¹³ a racionalitás csökkenő mértéke alapján sorba állított különböző típusok közül a tradicionális áll az utolsó helyen, mint a legkevésbé (még az indulati-érzelmi cselekvésnél is kevésbé) racionális cselekvés (Habermas 2011: 201). „A szigorúan tradicionális cselekvés... teljesen a határán van annak – sőt, gyakran túl is van azon –, amit egyáltalán »értelemhez« igazodó cselekvésnek lehet nevezni” – fogalmaz Weber. – „Nagyon sokszor ugyanis csupán valamilyen homályos reagálást jelent a megszokott ingerekre, s a reakció irányát az egyszer már meggyökeresedett beállítottság szabja meg” (Weber 1987: 53.).¹⁴ A tradíció esetén, irracionálisként vagy legalábbis aracionálisként való felfogása nyilvánvaló kapcsolatban állt a Nyugat domináns pozícióival a korai modernitás korában, és hogy a hagyományt ekkor a (kulturális és történelmi) másság elhatároló sajátosságának látták.

Giddens ezzel szemben jól látja, hogy a hagyomány a *valóban* tradicionális, akár írásbeliséggel sem rendelkező kis kultúrákban is tagolt, dinamikusan változó, vannak értelmezésre és fenntartásra hivatott „örök”, a helyes értelmezésről gyakran bontakoznak ki viták, és így tovább (Giddens 1990: 37, 2013b: 73, 78); mint majd lent látni fogjuk, a tradíciónak léteznek racionalizált, argumentált, sőt, a modernitás során konstruált változatai is. Habermas fent idézett eljárásától felbátorodva rekonstruálhatjuk Giddens „nem hivatalos” felfogását tradíció és társadalom viszonyának lehetséges kombinációiról (1. táblázat).

1. táblázat. Giddens „nem hivatalos” társadalomtípológiája a premodern-modern dimenzió mentén

1. premodern társadalmak	1.1. orális kultúrák	a magától értetődőnek tekintett hagyomány
	1.2. premodern civilizációk	a racionalizált „nagy hagyomány” és a lokálisan továbbélő „kis hagyomány” együttélése
2. modern társadalmak	2.1. korai modern társadalmak	2.1.1. továbbélő (bár rendszerint módosuló?) „kis hagyományok” 2.1.2. kitalált hagyományok (invented traditions)
	2.2. késő modern társadalmak	hagyományok elenyészése, poszttradicionális állapot

Ad 1.1. Éppen a *par excellence* tradicionális társadalmakban, tehát a kis orális kultúrákban, ahol a világ értelmezésének és gyakorlati kezelésének magától értetődő kerete a hagyomány, nos, éppen itt vagyunk a legbizonytalanabbak abban, hogy az adott hagyomány mennyire régi. Sőt, abban is bizonytalanok lehetünk, hogy létezett-e egyáltalán az adott tradíció abban a formában, mielőtt a modernitásból érkező megfigyelő rögzítette mint hagyományt – elképzelhető, hogy a „benszülöttek” kérdezése, s ezáltal reflektáltatása gyakorlatukra és gondolkodásukra, de tulajdonképpen maga a megfigyelés aktusa is olyan koherenciát és olyan értelmezést visz a szituációba, amely korábban, az „igazi tradicionális korban” nem létezett. Markánsabban megfogalmazva: a figyelő pillantás, a benne implikált hatalmi fölényvel és az intenzív reflexivitást kikényszerítő rögzítő és értelmező technikáival a megfigyelés pillanatában szét is rombolta a megfigyelt „tradicionális” világot (vagy legalábbis

¹³ Habermas elnevezése és értelmezése alapján, 2011: 199-201.

¹⁴ Az idézetet követő mondatba azonban Weber egyszerre több fontos megjegyzést is bezúfolt: egyrészt „határesetnek” minősíti a tradicionális cselekvést, másrészt mégis azt állítja, hogy „a megszokott mindennapi cselekvések többsége közel áll ehhez a típushoz”; harmadrészt pedig megállapítja, hogy „a megszokotthoz való kötődés különböző mértékben és többféle értelemben tudatosan is [kiemelés tőlünk – DCs – SzV] fenntartható” (Weber 1987: 53.). A következő mondat szerint: „Ha ez a helyzet, a tradicionális cselekvés a 2. pontban tárgyalandó típushoz kerül közel” (uott.). A rögtön ezután kezdődő 2. pont három mondata azonban teljes egészében az indulati-érzelmi cselekvésről szól – ami nem magyaráz semmit a tradicionális beállítódás esetleges „tudatos fenntartásáról”. A tradicionalitás legközelebb 180 oldallal később kerül elő, akkor is kifejezetten az uralom egy típusával kapcsolatban (Weber 1987: 233.). Lehetséges, hogy itt a *Gazdaság és társadalom* posztumusz megszerkesztése okozta problémák egyikével találkozhatunk.

elkezdte a lerombolás folyamatát). Legalábbis vélhetően erre az összefüggésre utal Giddens megjegyzése, mely szerint „az antropológus, ahogy Lévi-Strauss szomorúan megjegyezte, egy világ elenyészésének krónikása és ugyanakkor részben okozója is” (Giddens 2013b: 87).¹⁵ Roppant érdekes kérdés¹⁶, hogy a néprajztudomány – amelyet némi leegyszerűsítéssel a kulturális antropológia sajátos, részben önálló utakon kialakult európai kontinentális változatának tekinthetünk – pillantása Közép- és Kelet-Európában milyen episztemológiai, társadalmi és hatalmi hatásokkal járt az egyes társadalmakban, korszakokban.

Az a kérdés azonban, hogy *valóban* régi-e, „autentikus-e” egy hagyomány, vagy frissen konstruált, Giddens szerint lényegtelen: a hagyomány hagyomány-voltát megalkotói és használói sajátos hozzáállásától nyeri el. „... A hagyomány »valódisága«, hitelessége nem abból ered, hogy mérhetetlenül hosszú idő óta létezik; ahhoz sincs semmi köze, hogy mennyire pontosan őrzi meg a régmúlt eseményeket. A leginkább »tradicionális« társadalmakban, az orális kultúrákban a »valódi múlt«, már ha ilyen ténylegesen is létezik, ismeretlen. Maga a hagyomány az a médium [kiemelés az eredetiben – DCs – SzV], amelyen keresztül a múlt »valósága« artikulálódhat” (Giddens 2013b: 84).¹⁷ Giddens emlékezetes leírásában a Kalahári !Kung nép egyik hagyományáról ugyancsak a meglepő mértékű reflexiót emeli ki: ezek az írásbeliséggel nem rendelkező nomádok „nagyon is tudatában vannak annak, ami történik” (Giddens 2013b: 60.), tudatosítják tradíciójuk funkcióját a társadalmi integrációjuk fenntartása érdekében.¹⁸

Talán az 1.2. pontnál nyilvánul meg a leginkább, hogy ironikus módon Giddens – erre tett erőfeszítései ellenére – sem képes teljesen Nyugat-centrikusságától szabadulnia. A *premodern* civilizációk sajátosságaként ábrázolja ugyanis azt a folyamatot, amikor az írástudók által létrehozott és kanonizált „nagy hagyomány” leple borítja a „kis hagyományok” lokális gócait; a „nagy hagyomány” időnként behatol a „kis hagyományok” hatókörébe, befolyásolja, átalakítja azokat, vagy éppen kudarcot vall e törekvésében, máskor „élni hagyja” a helyi szokásokat, sőt, akár meríthet is azokból, és így tovább. Talán nem erőltetett, ha a (sajátosan) modern szocialista társadalmak sokszor leírt kettősségére utalunk, az erőszakosan homogenizált (vagy a homogenizáltság látszatát keltő) nyilvános diskurzus és a családokban/mikrokörnyezetekben átadott tudásegüttesek különbségére. „Paradox módon az államszocializmus, amely a történelem legfontosabb forradalmi erejének látta magát, sokkal inkább alkalmazkodónak bizonyult a hagyományhoz, mint a kapitalizmus” (Giddens 2013b: 86) – remélhetőleg nem csak a *mi elfogultságunk* mondatja velünk, hogy ez a gondolat még egy nem kifejezetten e témának szentelt tanulmányban is többet érdemelne ennél az egyetlen, odavetett mondatnál.

Ad 2.1. „Csak a 19. és 20. század során, a nemzetállam konszolidációjával és a demokrácia általánossá válásával kezdtek a helyi közösségek ténylegesen felbomlani. (...) A nemzetállam felgyorsuló kialakulásának

15 Ez az egyetlen pont, ahol Sántha Erzsébet amúgy kitűnő fordítását („...az antropológus... egy eltűnő világ krónikása és bizonyos részben okozója is”) némileg módosítottuk, vö. „...the anthropologist... is the chronicler, and even in some part the causal agent, of a disappearing world” (Giddens 1994: 98).

16 Amelynek éppen ezért a további tanulmányozását megígérhetjük; első próbálkozásként lásd Dupcsik 2015.

17 Lásd még Giddens 2013b: 60.

18 Ha egy !Kung vadász sikeres vadászatot hajt végre, a többiek rituálisan becsméri a zsákmányt, leszólják a vadász képességeit, kinyilvánítják csalódottságukat – amelyről persze mindenki tudja, hogy „nem őszinte” megnyilvánulások. A tradíció funkciója, hogy fenntartsák a !Kung férfiközösség egalitarizmusát, hogy – mint egy adatközlő fogalmazott –, „lehűtsék a szívét és így nyájassá tegyék” (Richard B. Lee antropológust idézi Giddens 2013b: 60) a vadásznak, akinek jó teljesítménye esetleg főnöki ambíciókat sugallna.

ideje olyan időszak volt, amikor a köznép egyre szorosabban beintegrálódott azokba a rendszerekbe, amelyek keresztülszelték a helyi közösségeket. Az intézményes(ített) reflexivitás a hagyomány fő ellenségévé vált...” (Giddens 2013b: 84). Az „egyre szorosabb beintegrálódás” a nemzetállami keretekbe azt implikálja, hogy a premodernitásban *heterogén integrációs mechanizmusok* működtek, más-más logika alapján a helyi társadalmakban és a tágabb kört összefogó szinteken. Az államszocializmus, legalábbis a sztálinista, totalitáriánus verziók ebben az értelemben nem valami „*tradicionális-modern*” hibridnek tekinthetők, ahogy azt Giddens – előző bekezdésben idézett – mondata sugallná, mint inkább egyfajta szélsőségesen modernizáló államnak, amely nem csak a helyi közösségek és a civil szerveződések maradéktalan felszámolására törekedett, de az egyes egyének magánszférájának teljes átstrukturálására és kontrolljára is. Más kérdés, hogy e törekvés egyértelműen kudarcot vallott – a „kádárizmus” ebből a szempontból nem annyira kivétel, mint inkább a határesetről leginkább eltávolodó, de még a típusban maradó példa –, nem csak a hatalmi központ túlterjeszkedése, de a reflexivitás blokkolása miatt is. A magánszféra „*szocialista átalakítása*” tehát nem sikerült, a rombolás viszont annál sikeresebbnek bizonyult (már csak azért is, mert a rombolás folyamata már jócskán a szocializmus hatalomra jutása előtt megkezdődött Magyarországon), így egy integrációs és orientációs úr keletkezett, amelyet tradicionális (vagy tradicionálisnak feltüntetett) elemek viszonylag nagy eséllyel betölthettek.

Az utóbbi gondolatok természetesen továbbgondolást igényelnek a projekt folytatása során, de annyit máris érdemes leszögezni: a lokális „*kis hagyományok*” felszámolása a modernizáció folyamán fontos és létező tendencia volt, de korántsem egyirányú, megtorpanások nélküli, változatoktól mentes folyamat. A Giddens által is elismert gondolathoz pedig, mely szerint a korai modernitásban is maradtak továbbélő hagyományok (2.1.1.), tegyük hozzá: az ilyen tradíciók gyakran határozottan *nem-tradicionális*ként jelennek meg. „*Férfi vagyok, és a férfiak már csak ilyenek!*” – Giddens e kijelentést *példaként* hozza, mint olyan megnyilatkozást, amelyet *ma már nem* lehet megtenni. Ugyanakkor a 19. század utolsó harmadában és a 20. század első két évtizedében erősen élt az a férfiakat felsőbb-, a nőket alsóbbrendűeknek tekintő család-/gender-ideológia (Dupcsik 2015), amelyet a mai elemző egyértelműen a tradicionális patriarchalizmus továbbélésének tekinthet – míg az éppen e korszakban születő társadalomtudományok számos képviselője próbált a poszttradicionális, a reflexitás, a tudományosság látszatával alátámasztani.

A „*továbbélő tradíciók*” típusa (2.1.1.) ily módon „*összeér*” az Eric Hobsbawm (1983) által terminus-sá tett *kitalált hagyomány (invented tradition)* fogalmával (2.1.2.). Giddens szövege azonban ezen a ponton túl általánossá válik, mintha maguk „*a kora modern intézmények*” kreálták volna ezeket a „hagyományokat”, „*modern célokra – különösképpen azért, hogy legitimálják a kiépülő hatalmi rendszereket*” (Giddens 2013b: 84). Feltehetően inkább cselekvők igen széles köre élhetett (élhet) ilyen eszközökkel, modernizációs szándékok álcázására éppúgy, mint azzal ellenhatásként. „*Hobsbawm tézise feltehetőleg helyes, de fogalmai vitathatóak. A »kitalált hagyomány«, amely első látásra fogalmi ellentmondásnak tűnik, és amely világosan provokatív jellegű, alapos vizsgálat után tautologikusnak bizonyul. Hiszen valamennyi [kiemelés az eredetiben – DCs – SzV] hagyomány kitalált hagyomány*” (Giddens 2013b: 84) – egyet tudunk érteni, de más szöveghelyeken éppen Giddens hangsúlyozta a különbségeket.

Ad 2.2. Ha egy mondatban kellene összefoglalni Giddens legfontosabb állítását korunkról, akkor azt le-

hetne kiemelni – amelyet egy fontos tanulmánya címében is megfogalmazott –, hogy a késő modernitásban *poszttradicionális társadalmakban* élünk (Giddens 1994, 2013b). Időnként azonban új aspektusokat vet fel későmodernitás és tradíció kapcsolatáról, anélkül, hogy ezeket a szükséges részletességgel kifejtene, illetve tisztázná az így kialakuló ellentmondásokat.

„*A modernitás tönkreteszi a hagyományt*” – kezdi Giddens egyik gondolatmenetét, a szövegét rendszeresen megtörő szentenciaszerű rövid mondatai egyikével. A folytatás azonban hirtelen *létfontosságúnak* minősíti a hagyomány továbbélését – igaz, a kora modernizációra korlátozva: „*[m]égis, és ez nagyon fontos, a modernitás és a hagyomány együttműködése, egymásra épülése [kiemelés az eredetiben – DCs – SzV] létfontosságú volt a modern társadalmi fejlődés korábbi szakaszaiban...*” – a következő mondatban azonban visszakanyarodik a hagyomány *utáni* korszakba: „*Ez a szakasz a késő modernitás, vagy ahogy Beck hívja, a reflexív modernizáció beköszöntével véget ért*” (Giddens 2013b: 83). Alig néhány oldallal később azonban már azt olvashatjuk, hogy „*a tradíciók még a poszttradicionális rendből, még a ma legmodernebb társadalmakból sem tűnnek el teljesen; sőt, bizonyos tekintetben és néhány kontextusban virágzásnak indulnak*” (Giddens 2013b: 89).

A későmodern tradíciók megkülönböztető sajátossága azonban, hogy nem tarthatnak igényt sem a magától értetődőségre, sem a kizárólagosságra – artikulált, reflektált, érvekkel védett (és védelemre szoruló) tradíciókról van szó, egy értékplurális világban. Ezt a különbséget el is lehetne fogadni, de Giddens maga rombolja érvei hatását, amikor a fentiek után veti: „*Másképpen a hagyomány fundamentalizmussá [kiemelés az eredetiben – DCs – SzV] válik*” (Giddens 2013b: 89).

„*Nincs semmi különös a fundamentalizmus megjelenésében a késő modern világban*”, folytatja az utolsóként idézett mondatot Giddens, majd még három bagatellizáló mondatot szentel a kérdésnek. Pedig a jelenség valószínűleg nagyobb figyelmet érdemelne. Főleg azért, mert Giddens nem triumfál a későmodern reflexivitás térnyerése miatt – állítása szerint ugyanis a reflexivitással szükségképpen együtt járó kétely rombolja az egyének *ontológiai biztonságérzetét* is. Bár elhisszük Giddens-nek, hogy nincs visszaút, hogy a tradíció reflektálatlan magától értetődősége nem helyreállítható, ettől még számos cselekvő változatos stratégia képzelhető el, amelyek erre a restaurációra (vagy annak illúziójára) törekednek, a késő modern centrumországokban is.

A (fél)periférián pedig nyilván hatványozott mértékben.

ÖSSZEGRZÉS

A társadalmi integrációról és az azt alakító mechanizmusokról szóló elméletlettörténeti áttekintést közvetlenül a társadalmi integráció és a társadalmi tagozódás, közvetett módon pedig a jelenlegi hazai társadalom szerkezetének leírása, az újszerű egyenlőségek és egyenlőtlenségek megragadása és megértése inspirálta.

Ahogy a vázlatos áttekintésből is látható, Parsons kései korszakában a rendszerelmélet felé mozdult el, s azt hangsúlyozta, hogy a cselekvésrendszereken belül a médiumok nem verbális kommunikációs eszközei végzik el az általunk itt integrációnak nevezett összehangolás „feladatát”. A gondolat kétségkívül jelentős előrelépést jelentett a késő modern társadalmak *ideáltipikus* egyensúlyi állapotainak megértése szempontjából, Parsons azonban kitette magát az – időnként kifejezetten heves – kritikák lehetőségének is. Sokan ugyanis egyrészt úgy értelmezik nézeteit, hogy Parsons ideálisnak tekinti ezen egyensúlyi állapotot, pontosabban annak

bizonyos helyhez és időhöz kötött partikuláris formáit, másrészt pedig úgy látják, hogy Parsons elmélete nem alkalmas az inherens konfliktusok, az üzemszerű működésből – tehát nem a válságokból – következő patológiák elemzésére.

Habermas álláspontja szerint viszont – és némiképp válaszul Durkheim és Weber kérdésfelvetésére is – „*sem a világképek szekularizálása, sem a társadalom strukturális differenciálódása nem jár patológikus mellékhatásokkal*”, valamint a médiumok által irányított alrendszereknek az életvilágtól való elkapcsolódása sem jelent feltétlen problémát. Ezzel szemben a gazdasági és adminisztratív racionalitás behatolása olyan cselekvéstartományokba (mint például a kulturális áthagyományozás, a nevelés vagy a társadalmi integráció) járhat patológikus következményekkel, melyek a „*megértésre mint a cselekvéskoordináció mechanizmusára utaltak maradtak*” (Habermas 2011, 506–507). Érzékelhető, hogy a habermasi társadalomkép szerint a rendszerintegráló mechanizmusok (médiumok) mellett figyelembe kell vennünk az életvilág szerkezeti összetevőit és azokat fenntartó mechanizmusokat, mint a kulturális újratermelés, a társadalmi integrációs és a szocializációs folyamatokat is.

Vagyis a gazdasági és társadalmi hatalom tárgyalása sem képzelhető el a nyilvánosság és szabad véleménynyilvánítás kontextusa nélkül. „*Az szükséges, hogy a nyilvánosság egy olyan társadalmi bázisra támaszkodhasson, amelyben az egyenlő állampolgári jogok társadalmi hatékonyságra tettek szert. Csak az osztálykorlátokat átlépő és a társadalmi rétegződés és kizsákmányolás évszázados bilincseit lerázó alapon bontakozhatnak ki teljes mértékben a felszabadult kulturális pluralizmus lehetőségei*” (Habermas 1992a: 374, idézi Némedi 2008). Sajnos, ahogyan már több ízben is, a *hatalom* vagy az *elnyomás* kimerítő elemzése csupán ígéret maradt Habermas esetében.

Giddens szintén kísérletet tett a cselekvés és struktúra átértelmezésére, előtérbe helyezve a *tudás* mozzanatát, amennyiben a társadalom minden alkotóelemét a cselekvők róluk alkotott hétköznapi tudásán keresztül véli létrejönni. Azaz a giddensi cselekvés már nem „korlátozódik” az interakciókra, sokkal inkább egy képesség, mely képes változást létrehozni mind a természeti, mind a társadalmi világban. Így tehát, már nem csupán a szerep, normák és pozíciók kapnak jelentős súlyt a szociológia elméletében, hanem a róluk alkotott tudás is. A hagyomány mint a giddens-i elmélet egyik központi eleme épp e tudások meglétére, továbbélésére, működésére kérdez rá.

Ezek alapján a szóba jöhető társadalmi integráció definíciók közül elsőként egy tág meghatározást alkottunk. Társadalmi integráció alatt értjük, amikor az egyén vagy intézmény (cselekvő, ágens) kooperál egy társadalmi csoporttal vagy kollektivitással úgy, hogy „bizonyos mértékben” elfogadja annak *értékeit, normáit, szabályait* stb. Egy integrált társadalomban az intézmények, normák és szabályok mindenki számára *legitim*, elfogadható módon jelennek meg. Vagyis, egy „jól” integrált társadalomban az azt alkotó elemek összekapcsolódása, *kooperációja ismert és elfogadott*. Az integráció fogalma ugyanakkor igencsak értéktelített (olykor normatív): az integráció „pozitív”, míg annak hiánya – dezintegráció – legtöbbször negatív jelentést hordoz. Még akkor is, ha senki sem feltételez egy tökéletesen integrált társadalmat. De mennyiben tekinthető pozitív példának egy erősen integrált ugyanakkor jelentősen szegregált (pl. a tradicionális indiai) társadalom, melyben az egyének, intézmények születésüktől, keletkezésüktől fogva kizárólag meghatározott szabályok, értékek

szerint kooperálhatnak? Továbbgondolva a kérdést, egészen odáig juthatunk: miért *kell* egy társadalmat egyáltalán összetartani? A társadalmi integráció problematikája abból a funkcionista megközelítésből nyeri el valódi értelmét, mely szerint egy társadalom objektív funkciója, hogy egyedeiben, intézményeiben, viszonyaiban folyamatosan *újratermelődjék*, a szabályok, normák, értékek viszonylagos állandósága pedig az ehhez szükséges kiszámíthatóság, létbiztonság alapjait teremti meg. (Ferge Zsuzsa a rendszerváltozáskor írott tanulmánya azonban arra is figyelmeztet, hogy az integráció, dezintegráció megítélése erősen kötődik az adott történeti szituáció értékeléséhez. Ferge szerint *„a dezintegrálódás objektíve negatív jelenség, hiszen zavarja a »tudatunktól függetlenül létező« funkció megvalósulását. Ettől elválasztandó az az értékítélet, amely a felbomlóban lévő társadalom megítélésétől függően kap előjelet. A mai [értsd 1990-es évek eleje] magyar dezintegrálódási folyamatokat például mindenki pozitívan ítéli meg, aki a polgári és politikai szabadságokat és szabadságjogokat értéknek tekinti, tehát fontosnak tartja a diktatórikus struktúra változtatását. Fenntartásai lehetnek sokaknak, akik félnak a zűrzavartól, a megszokott biztonságok megrendülésétől. És biztosan negatív lesz annak az értékítélete, aki a korábbi berendezkedést igenli.»* [Ferge 1990: 5.]

Integrációs mechanizmusnak pedig a cselekvéseknek, beállítódásoknak, képzeteknek, stb. minden olyan ideáltípusú készletét tekintjük, amely adott integrációs ágensek kooperációjának szintjét javítja és/vagy fenntartja a kooperáció további lehetőségét, növeli az ágensek összetartozásának érzését, csökkenti a kommunikációs zavarok vagy konfliktusok kialakulásának esélyét, és így tovább. Integrációs ágensek alatt pedig egyaránt érthetünk makro- és mikroszintű csoportokat, intézményeket, államokat, gazdasági egységeket éppúgy, mint egyéneket. Ad absurdum egy diád két tagját is tekinthetjük integrációs ágenseknek, s (pár)kapcsolatukat is felfoghatjuk úgy, hogy annak fenntartása során sajátos integrációs problémákat kell megoldani. Úgy véljük, a fogalom használható konkrét mechanizmusok vizsgálatára (pl. „az európai integráció”, a „romák integrációja egy északnyugat-magyarországi kistérségben”, stb.) éppúgy, mint egyes integrációs mechanizmus-típusokéra. (A meghatározás nyitott arra, hogy adott esetben van-e domináns integrációs ágens, hogy érdemes-e megkülönböztetni „integrálót” és „integráltat”). A további kutatás fókuszába ezért azok a társadalmi mechanizmusok kerülnek, melyek a struktúrákba ágyazódva bizonyos mértékben állandóságot mutatnak, így kevésbé függnak a külső körülmények változásától, melyek alapjait részben az írott és íratlan konszenzusok és normák megléte biztosítja. Feltételezésünk szerint egy társadalom tagjainak lehetőségei, perspektívái attól függnak, hogy az adott társadalomban milyen integrációs mechanizmusok léteznek, ezek hogyan működnek, milyen az egymáshoz fűződő viszonyuk, illetve milyen mértékben elfogadottak. Az integrációs mechanizmusok szerepe például annak fényében is értékelhető, hogy mennyire járulnak hozzá szabadságunkhoz, a jövőbeli esélyeink növeléséhez, biztonságérzetünkhöz, stb.

Az elméleti hagyományokra támaszkodva az integrációs mechanizmusok öt csoportját különböztetjük meg: a munkaviszony (foglalkozás) alapú integrációs mechanizmusokat; a formális és informális normakövetést mint integrációs mechanizmusokat, a tudáshoz, illetve a különböző társadalmi kapcsolatokhoz (tőkékhez) kapcsolódó mechanizmusokat és végül a politikai integrációs mechanizmusokat. Fontosnak tartjuk, hogy az egyes integrációs mechanizmusok kutatói feltárják a társadalmi tudás azon elemeit, amelyek a szóban forgó integrációs mechanizmust működésévé teszik. Ez nem azonos azzal a kérdéssel, hogy vajon az ágensek tisztában vannak-e az integrációs mechanizmus „valódi” „természetével, céljaival, működési elveivel”

vagy „tudatlanok” ez ügyben. Mégis, a mechanizmus és a mechanizmust cselekvéseikkel és viszonyulásaikkal fenntartó egyének tudása közötti kapcsolattal „el kell számolni”. Vagyis: problematizálni és vizsgálni kell, akár egybevág a mechanizmus manifeszt „törekvéseivel”, akár inkonzisztens azokkal. Felfogásunk szerint például a (társadalmi) tudás jó metaforája a zsanér, amelyen a társadalmi cselekvések, illetve (integrációs) mechanizmusok elfordulnak; vagy a link, amely heterogén network-öket kapcsol össze. Makro-, közép- és mikroszinten, az egyes integrációs mechanizmus-típusok, vagy a konkrét mechanizmusok eseteiben egyaránt kulcskérdés, hogy az egyes cselekvők milyen képzetekkel rendelkeznek arról a mechanizmusról, amelyben résztvesznek, vagy amelyhez cselekvéseiket viszonyítják.