

KRITIKAI TANULMÁNYOK

Bartha Eszter

„A VALLÁSI ÉLET ELEMI FORMÁI”-TÓL „A MÉDIA RÍTUSAI”-IG:

DURKHEIMI FOGALMAK
A KOMMUNIKÁCIÓELMÉLETBEN

A tanulmány Császi Lajos könyvének kritikai értékelésén keresztül kívánja bemutatni, hogyan alkalmazható a durkheimi vallásszociológia a modern kommunikációelméletben, és milyen eredményei lehetnek egy ilyen párosításnak. Nem vitatható, hogy a média jelentősen befolyásolja a közvéleményt és a hatalmi viszonyokat, ezért rítusai kiemelt figyelmet érdemelnek. Közvélemény-formáló ereje azonban mégiscsak jelentősen függ a társadalmi struktúrától és végső soron a tömegek mozgásától. A mai technikai eszközökkel már magánemberek is üzemeltethetnek internetes televíziót, nem is beszélve a különböző közösségi oldalak által felkínált lehetőségekről. Nem pusztán a technika dönt tehát arról, hogy egy-egy vélemény megmarad egy szűk kisebbség réteggkulturájának, vagy pedig meg tudja mozgatni a 20. században olyan sokat és kedvvel emlegetett tömegeket.

BEVEZETÉS: DURKHEIM VALLÁSSZOCIOLÓGIÁJA

1912-ben jelent meg Durkheim utolsó, nagy jelentőségű munkája, *A vallási élet elemi formái* (magyarul: Durkheim 2003), amely nemcsak az életmű megkoronázásának tekinthető,¹ hanem kulcsszerepet játszott a „kulturális” Durkheim máig is tartó „újrafelfedezésében”, miközben társadalomelméletének strukturalista-funkcionalista értelmezése már az 1970-es években elvesztette befolyását.² *A vallási élet elemi formái* több ok miatt is kiemelt

1 Durkheim az első világháború kitörésekor aktív társadalmi-politikai szerepet vállalt, és részt vett a háborús propagandában. Unokaöccse és közeli munkatársa, Marcel Mauss önként jelentkezett a frontra. A háború pusztítóan hatott a durkheimi iskolára: meghalt Maxime David, Antoine Bianconi, Jean Reynier, Robert Hertz, és az alapító fia, André Durkheim is. A tudóst teljesen megtörte fia halála. 1917 nyarán megírta az erkölcsről tervezett könyvének bevezetőjét, ez a munka azonban már befejezetlen maradt. Durkheim 1917 novemberében Párizsban meghalt (Fournier 2005: 6–60; Némédi 1996: 320).

2 Durkheim expliciten is szembeállította saját elméletét a marxista hagyománnyal, nem tekintette az osztálykonfliktusokat a történelmi változás fő motorjainak, és elvetette az erőszakot, mint a társadalmi változás eszközt. A szocializmushoz való viszonya azonban korántsem ilyen egyértelmű. Marcel Fournier szerint, miközben Durkheim végig republikánus és sok tekintetben kora „gyermeke” maradt, szociológiájában a liberalizmus és a szocializmus közötti harmadik utat kereste vagy vélte megtalálni (Fournier 2005: 54–55). Azt is érdemes megemlíteni, hogy számára a szociológus szerepe elsősorban a tudóst, vagy a legjobb esetben a társadalmi nevelőt jelentette, és semmiképpen nem az aktív politikust. Unokaöccsét is többször intette a túlzottan aktív politikai szerepvállalástól

jelentőségű a durkheimi életműben. Jeffrey C. Alexander és Philip Smith olvasatában ez a mű radikális fordulatot jelentett Durkheim tudományos munkásságában, amelyet a tudós maga soha nem ismert el teljesen, mivel meg kívánta őrizni az életmű egységességének és koherenciájának látszatát (Alexander és Smith 2005: 1–37; Alexander 2005: 136–159). Alexander és Smith elsősorban éppen a korábbi művekben (pl. *A társadalmi munkamegosztásról* című könyvben) megjelenő strukturalista szemlélettel való szakítást hangsúlyozzák a művel kapcsolatban, helyesebben azt a tézist fejtegetik, hogy Durkheim a társadalom strukturalista felfogásától egyfajta kulturális definíció felé haladt (Durkheim 2001). Érdemes idézni *A vallási élet elemi formái*-ből azokat a sorokat, amelyeket a két szerző különösen fontosnak látott kiemelni, hogy jelezze az újszerű megközelítést Durkheimnek a társadalomról való gondolkodásában:

„Egész társadalmi környezetünket olyan erők népesítik be, amelyek valójában csak a tudatunkban léteznek. Tudjuk, mit jelent a zászló a katona számára; önmagában csak egy vászondarab. Az emberi vér csak szerves folyadék; de látványa még ma is olyan heves érzelmet kelt bennünk, amit fizikai-kémiai tulajdonságai semmiképpen sem magyaráznak... Egy lepecsételt postabélyeg vagyonokat érhet; nyilvánvaló, hogy ez az érték semmiképpen sem természetes tulajdonságaiból következik... Csakhogy a kollektív képzetek gyakran olyan tulajdonságokkal ruházzák fel a dolgokat, amelyekkel azok semmilyen formában és semmilyen fokon nem rendelkeznek. A legközönségesebb tárgyat is szentté vagy hatalmassá tudják tenni. De bár az ily módon rájuk ruházott hatalmak tisztán gondolatiak, úgy működnek, mintha valósak volnának; éppoly kényszerítő módon határozzák meg az ember viselkedését, mint a fizikai erők” (Durkheim 2003: 213–214).

A humán tudományokban bekövetkezett „kulturális fordulat” részben magyarázza, hogy miért hangsúlyozza Alexander és Smith a radikális fordulatot a durkheimi életműben. *A vallási élet elemi formái* kétségtelenül felkínálja a Durkheim által vizsgált primitív társadalmak olyan szimbolikus-kulturális értelmezését, amelynek számos eleme a modern társadalmakra is alkalmazható. Míg Alexander és Smith szerint a tudósnak ebben az alapvető vallástörténeti munkában mutatkozik meg igazán az a szimbolikus-kulturális fordulat, amely valóban úttörő jelentőségűvé emeli és napjainkban is aktuálissá teszi Durkheim olvasását, addig vitatható, hogy mikor történik meg ez a fordulat, és az is, hogy maga

(Fournier 2005: 54). Mindezek sokáig érthetően megnehezítették a durkheimi örökség elismerését a nyugati marxisták szemében. Durkheim magyarországi újrafelfedezésében úttörő szerepet játszott Némédi Dénes monográfiája (Némédi 1996). A durkheimi valláselemzés médiaelméletre gyakorolt hatásáról Császi Lajos publikált egy alapos és elméleti igényű tanulmánykötetet (Császi 2002).

Durkheim mennyire volt tudatában az új megközelítés radikalizmusának, illetve mennyiben szándékozott véghezvinni a „kulturális fordulat” teljes programját. Annak fényében, hogy Durkheimet sokáig maradisággal és konzervativizmussal vádolták, érthető, hogy Alexander és Smith a durkheimi örökség védelmében az új megközelítés forradalmiságára helyezik a hangsúlyt. A forradalmiság eleme azonban valószínűleg eltűnt a pályamű egyébként valóban alapvető fontosságú utolsó nagy munkájában. Itt elsősorban Némedi Dénes nevét említem, aki Durkheim-monográfiájában részletesen elemzi *A vallási élet elemi formái*-hoz vezető út szellemi és tudományos előzményeit (itt elsősorban Durkheim és Mauss 1903-ban megjelent, az ősi klasszifikációs formákról írt tanulmányára gondolok, amelyben megjelenik az a gondolat, hogy az osztályozás, a logika és lényegében az emberi tudás maga is társadalmi eredetű).³ Míg Alexander is elismeri, hogy Durkheim az új programban benne rejlő lehetőségeket nem bontja ki teljesen (Alexander 2005: 152–153), addig Némedi Dénes jóval meggyőzőbben igazolja *A vallási élet elemi formái*-nak elemzésében, hogy módszertanilag Durkheim pozitivista marad – ennyiben tehát utolsó korszakalkotó munkájában sem szakít kora szellemével, illetve saját korábbi tudományos szemléletével (Némedi 1996: 272–319). Ez a kettősség egyébként végigvonul az egész könyvön, így mint etnológiai munka, kétségtelenül jogosan kritizálható – egyébként a korábbi módszertanhoz való ragaszkodás éppen azt is mutathatja, hogy maga Durkheim sem volt hajlandó szembenézni „kulturális fordulata” minden következményével, és ennyiben ragaszkodott kora tudományos elvárásaihoz. Egészében elmondható, hogy a könyv zseniális, előremutató megsejtések és egy a durkheimi intuíciókhoz képest elavult tudományos módszertan érdekes keveréke. Mint néprajzi munka ma már kétségtelenül inkább történeti, mintsem tudományos szempontból érdekes – ami aktuálissá teszi, éppen az, ahogyan a durkheimi intuíciók a modern társadalomra alkalmazhatóak.⁴

3 Ennek kifejtését I. Némedi (1996: 217–232). Egyébként Alexander is elismeri, hogy Durkheim „vallás-” vagy kulturális szociológiája korábban formálódik, és 1897-ben Paul Lafargue-nak, Marx vejének egy Gaston Richard elleni kritikájára reagálva már explicite is szembeállítja saját programját a történelmi materializmussal: „A szocializmus elsősorban az a mód, ahogyan a társadalom kollektív szenvedésnek kitett rétegei önmaguknak megjelenítik ezt az élményt”. Egy 1897-ben Labriola munkájáról írt bírálatában pedig Durkheim kijelenti: „Elvben minden vallási... Nem lehetséges-e, hogy a gazdaság jóval inkább függ a vallástól, mint a vallás a gazdaságtól?” (idézi Alexander 2005: 149–150).

4 Durkheim talán nem véletlenül fordult a primitív társadalmak felé, amikor valójában a modern társadalmakról volt mondanivalója. Ezt magyarázhatja ragaszkodása ahhoz a gondolathoz, hogy a dolgok eredetének feltárásával jutunk el egy jelenség magyarázatához, de éppígy lehet része ebben egyfajta öntudatlanul is „menekülő” mechanizmusnak. Ebben élesen különbözik pályája Marxétól, abban azonban kétségtelenül hasonlítanak, hogy mindkét tudós zseniálisan előremutató

Durkheim sejtéseinek zsenialitását bizonyítja, hogy úgy tűnik, a modernitás előrehaladásával⁵ egyre inkább növekszik vallástörténeti – vagy sokkal inkább kulturális – fejtegetéseinek aktualitása. Mivel a mai, késő kapitalista társadalmakban egyre inkább központi szerepet játszik a kommunikáció és a média, nem meglepő, hogy a durkheimi „szimbolikus” fordulat elsősorban a kommunikációelméletre hatott megtermékenyítően – vagy legalábbis a neodurkheimiánus szerzők elsősorban ezt a területet vizsgálják. A jelen dolgozat ennek a hatásnak néhány vonatkozását kívánja megvizsgálni, illetve a magyar szakirodalomban Császi Lajos *A média rítusai* című könyvének kritikai bemutatására koncentrálni. Ennek megfelelően a dolgozat nem tekinti feladatának *A vallási élet elemi formái*-nak elméleti és módszertani kritikáját, hanem pusztán azon fogalmak kifejtésére vállalkozik, amelyek relevánsak a kommunikációelmélet szempontjából. A kifejtésben elsősorban Némedi Dénes és Császi Lajos idézett munkáira támaszkodom.

Könyvében Durkheim a következő meghatározását adja kutatása tárgyának: „A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egye-síti” (Durkheim 2003: 53). Ehhez hozzáteszi, hogy a második elem legalább olyan fontos, mint az első, mert mutatja a vallás kollektív jellegét. A szent és profán megkülönböztetése szintén kulcsfontosságú elem a durkheimi vallásdefinícióban. Eszerint a „vallási gondolkodás megkülönböztető vonása az, hogy a világot két tartományra osztja, az egyik magában foglal mindent, ami szent, a másik mindent, ami profán...” (idézi: Némedi 1996: 275). Durkheim természetesen *A vallási élet elemi formái*-ban is kulcsszerepet szánt a társadalmi integrációnak: a vallás azért jöhet létre egyáltalán, hogy ezt az integrációt biztosítsa, megerősítse, és állandóan kifejezze.⁶ Ennek eszközei a rítusok,⁷ amelyek nyilvánosan,

téziseket fogalmazott meg, amelyek közül sok igaz a késő kapitalista (vagy akár a volt szocialista) társadalmakra is. A durkheimi életút és tudományos munkásság összefüggéseirehát I. Fournier (2005: 41–69). Durkheim egy franciaországi, vidéki, régi rabbicsalád gyermekeként elsősorban a társadalmi beilleszkedésre törekedett, míg Marx pályáján inkább megfigyelhető a konfrontáció.

5 A jelen dolgozat nem foglalkozhat a modernitás értelmezésének problematikájával vagy a modern/posztmodern megkülönböztetés relevanciájával. A munkában a modernitás előrehaladása egyszerűen a kapitalista fejlődésre vonatkozik.

6 Itt megint érdemes felidézni Fournier-t, aki szerint Durkheimre döntő hatást gyakorolt a vidéki zsidó közösségben eltöltött gyermek- és ifjúkora: itt vált először fontossá számára, hogy „mi”-t mondjon az „én” helyett (Fournier 2003: 45).

7 Fournier említi és cáfolja ezzel kapcsolatban azt a sztereotípiát, amely szerint Durkheim vallás-értelmezésére a judaizmus mint rítuscentrikus vallás gyakorolt volna döntő hatást (Fournier 2005: 47). A rítus szerepe éppolyan fontos a kereszténységben, az iszlámban és a hinduizmusban. Paradox

az egész közösség számára látható módon elhatárolják egymástól a szent és a profán területét. A vallási és a profán élet sem térben, sem időben nem folyhat egymás mellett; a térbeli elkülönítést szolgálják a kultuszhelyek, szentélyek, templomok, míg az időbeli elkülönülésről gondoskodik az ünnepek periodikussága, illetve egyáltalán az ünnepnapok léte. Durkheim megkülönböztet pozitív és negatív rítusokat: az utóbbiak közé sorolja a vallási tilalmakat, az önmegtartóztatást és az aszketizmust, amelyek funkciója végső soron éppen a közösség megerősítése, egységének kifejezése és kollektív erejének állandó demonstrációja, mely egyúttal regenerálja is a közösséget – és általa az egyént – fenntartó kollektív energiát. Érdemes összevetni a társadalmi tény korábbi, a kényszer elemét hangsúlyozó durkheimi definícióját az alábbi sorokkal: „A társadalom – jóllehet felmagasztalja az embert – gyakran szintén keményen lép föl az egyénnel szemben: szükségképpen állandó áldozatot kíván tőle, folyton erőszakot tesz természetes hajlandóságain, éppen azáltal, hogy önmaga fölé emeli [...] Van tehát egy olyan aszketizmus, amely benne rejlik a társadalmi életben, amely minden mitológiát, minden dogmát túl fog élni; szerves része minden emberi kultúrának” (Durkheim 2003: 292). Itt tehát a közösséget, a társadalmat már nem a kényszer, hanem egyfajta pozitív tudatállapot tartja össze: az ember azért hoz áldozatot, hogy osztozhasson ebben a pozitív tudatállapotban, amely saját mentális egésziségének és az egyéni élet folytatásának is előfeltétele.

Ennél is fontosabb szerepet játszanak azonban a pozitív rítusok. Példaként említi Durkheim az *intichiuma*-szertartást a közép-ausztráliai törzseknel. Ezek olyan rítusok, amelyek segítségével a törzs biztosítani kívánja totemállata fennmaradását, amelytől ügyszólván a közösség léte függ. A rítus során a bennszülöttek olyan felfokozott érzelmi állapotba kerülhetnek, amely elvezet a kollektív forrongás állapotához. Itt a magyar szakirodalomból megint Némedi Dénes nevét említem, aki rámutat ezeknek a rítusoknak a megújító és *újító* szerepére: vagyis nemcsak arról van szó, hogy a rítusok legitimálják az adott közösségi vagy társadalmi rendet, és így egyúttal a morális integráció, a stabilizáció eszközei, hanem *lehetnek* forradalmi hatásúak is (Némedi 1996: 293–305). Érdemes idézni itt a szerző következő sorait: „A forrongás azáltal integrál, hogy felfüggeszti az intézmények működését. Ezáltal mintegy új energiákat nyit meg, amelyeket az intézményes szerkezet »újraindításakor« (a rítus végén, hajnalban) fel lehet használni. Mai szóhasználattal azt mondanánk, hogy a forrongás lehetővé teszi új típusú intézmények »kitalálását« és új legitimáció

módon úgy is lehet érvelni, hogy a protestantizmus, amely látszólag „leépíti” a rítusokat, valójában egy sokkal szigorúbb rendet teremt, amennyiben – ideáltipikusan persze – az emberek egész életét kívánja ritualizálni. Ide tartozik pl. az a Hollandiában ma is élő szokás, hogy nem szabad függönyt tenni az ablakra annak jeleként, hogy az egyén élete minden pillanatában Istennek tetsző módon viselkedik, vagyis ily módon megszűnne a megkülönböztetés a szent és a profán között – amit persze az életben lehetetlen megvalósítani.

erőforrások fellelését” (Némedi 1996: 299–300).⁸ Itt Durkheimnek sikerül tehát egyszerre megragadni a stabilizáció, integráció és a forradalmi újítás lehetőségének kettősségét a rítusokban. Persze ehhez hozzátehetnénk, hogy a rítus, a reprezentáció mint fogalmi keret önmagában éppen ezért nem ad útmutatást arra nézve, melyik elem és miért kerekedik felül – ennek megértéséhez elengedhetetlenül szükséges az adott társadalmi kontextus ismerete, vagyis egy történeti elemzés.

Hasonlóan nem elhanyagolható jelentőségű a pozitív rítusok durkheimi leírásában az esztétikai elem. Robert N. Bellah például az alábbi sorokat emelte ki *A vallási élet elemi formái*-nak az „E hiedelmek eredete” című fejezetéből, amelyet ő a mű központi részének tekint (Bellah 2005: 183–210): „Ha összegyűlnek az emberek, közeledésükből elektromosságféle keletkezik, melytől hamarosan rendkívül felfokozott állapotba kerülnek. A kifejezésre jutó érzelmek ellenállás nélkül felerősödnek a külső hatásokra nyitott tudatokban [...] S mivel az effajta heves, szabadjára engedett szenvedélyeknek felszínre kell törniük, mindenki vadul hadonászik, kiabál, ordít, s fülsiketítően zajong, amivel csak még jobban fokozza az ezáltal megnyilvánuló lelki állapotot. De mivel a kollektív érzést csak úgy lehet kollektív módon kifejezni, ha bizonyos rend hangolja össze az együttes mozgást, a mozdulatok s a hangok maguktól egyre ritmikusabbak és szabályozottabbak lesznek; a zajongás éneklésbe, táncba csap át” (Durkheim 2003: 204). Durkheim beszél az esztétikai funkcióról az előadásszerű vagy megemlékező rítusok tárgyalásánál is, és megemlíti, hogy ezek sokszor annyira közel állnak a kollektív szórakozáshoz, hogy a „két műfaj törés nélkül mehet át egymásba” (Durkheim 2003: 347). Én kiemelnék ebből a fejezetből még egy fontos mondatot: „A művészet nem pusztán külső dísz, amellyel a kultusz takargatja önnön túlságosan zord és kemény jellegét; a kultusz önmagában is valamennyire esztétikai” (Durkheim 2003: 349). Míg Durkheim a vallásból eredezteteti a művészetet és a játékokat, fontos felismerés az esztétikai elem és a rítus összekapcsolása:⁹ tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy esztétikum nélkül maga a kultusz sem létezik, vagy legalábbis nem tud semmiféle hatást kifejteni.

Az utolsó elem, amiről itt említést kell tennünk, Durkheim válasza arra, hogyan törhető meg a máshol kifejtett morális közepszerűség vagy morális fagy állapota (Némedi

8 Ez sokban rímel a „liminalitásról” szóló antropológiai diskurzusra, lásd elsősorban Victor Turner írásait.

9 Fournier helyesen jegyzi meg, milyen alaptalan a Durkheim esztétikaellenességére való hivatkozás, amely úgymond szintén a judaizmus következménye (Fournier 2005: 47). Az Ószövetségben ennek egyébként éppen az ellenkezőjét lehet megtalálni: Dávid például énekel és táncol az Úr ládája előtt, de éppígy említhetjük, hogy kezdetben éppen azzal nyeri el Saul kegyeit, hogy zenéjével megnyugtatja a dühöngő királyt.

1996: 310). Durkheim abban látta kora társadalmi állapotának legnagyobb problémáját, hogy a régi nagy vallások és rítusok elvesztették korábbi integráló erejüket, „talán azért, mert már nem felelnek meg jelenlegi törekvéseinknek; csak hogy egyelőre semmi sem lépett a helyükbe. Ma már nem lelkesedünk azokért az elvekért, amelyek nevében a kereszténység elrendeli az uraknak, hogy emberségesen bánjanak rabszolgáikkal, másrészt viszont úgy érezzük, hogy az emberi egyenlőségről és testvériségről megfogalmazott keresztény eszmék túl sok teret adnak az igazságtalan egyenlőtlenségeknek [...] Egyszóval a régi istenek előregedtek vagy haldokolnak, újabbak pedig nem születtek. Ezért volt hiábavaló Comte azon próbálkozása, hogy mesterségesen felélesztett régi történelmi emlékekből szervezzen új vallást: magából az életből, s nem a halott múltból kell az élő kultusznak létrejönnie” (Durkheim 2003: 387). Én még fontosabbnak érzem Durkheimnek azt a gondolatát, hogy az elsődlegesen a vallás által megteremtett eszményekre nemcsak a társadalmi integráció, hanem a megújulás szempontjából is elengedhetetlen szükség van, és szükség is marad *bármely* emberi társadalomban: „A társadalom nem teremtheti meg, illetve nem teremtheti magát újra, ha nem teremt egyszersmind ideált is magának. E teremtés nem amolyan pótlólagos aktus, amellyel akkor egészíti ki magát, amikor már kialakult; ezzel az aktussal alkotja meg s teremti újra magát időről időre [...] Kétségkívül kutatásra szorul, mitől fejlődnek az ideálok; de bármilyen megoldást is adunk e kérdésnek, annyi bizonyos, hogy a fejlődés az ideál világában zajlik” (Durkheim 2003: 383). Visszatekintve a huszadik század történetére, vitathatjuk Durkheimnek azt a felvilágosodásban gyökerező gondolatát, hogy az emberi ideálok valóban a fejlődést tükrözik – hiszen a durkheimi iskola tanítványai éppolyan eszmények jegyében jelentkeztek önként a frontra, mint amelyek a „másik oldalon” motiválták a német önkénteseket, arról már nem is beszélve, milyen szörnyűségekre voltak képesek az első világháború után fellángoló szélsőséges nacionalizmusok. Mindettől függetlenül igen fontos Durkheimnek az a gondolata, hogy eszmények nélkül nincs társadalmi fejlődés és tulajdonképpen társadalmi élet sem, és az erejüket veszített vallási eszmények helyébe valami mást, a társadalmi fejlődéssel jobban összhangban álló ideált kell állítani.¹⁰

10 Durkheim maga nem definiálta, mit tekint ideális társadalomnak, és hangsúlyozta, hogy a saját korában, amelyet átmenetinek nevezett, még nem ismert, mi is lenne az új társadalmi eszmény, amely elfoglalhatná a vallások helyét. Annak hangsúlyozása azonban, hogy az ideálnak összhangban kell lennie a társadalom fejlődésével, illetve a társadalmi egyenlőtlenség problémájának kiemelése a modern társadalmakban alátámasztja Fournier-nek azt a magyarázatát, hogy Durkheimtől nem állt távol egy demokratikus szocialista ideál (Fournier 2005: 54–55).

CSÁSZI LAJOS: *A MÉDIA RÍTUSAI* (2002)

A fenti durkheimi fogalmak felvázolása után szeretnék rátérni Császi Lajos *A média rítusai* című tanulmánykötetének kritikájára (Császi 2002). A hat tanulmányt magába foglaló kötet első két írása elmélettörténeti szempontból járja körül a nyilvánosság fogalmát, a média szerepét a társadalom kulturális integrációjában, illetve a durkheimi rítus fogalmának beillesztését a kommunikációelméletbe, valamint annak lehetőségeit a média társadalmi jelentőségének magyarázatában. A következő négy tanulmány lényegében ennek az átértelmezésnek a gyakorlati alkalmazására tesz kísérletet, megpróbálja megmutatni, milyen haszonnal járhat a média mint társadalmi jelenség értelmezésében a neodurkheimiánus olvasat. Míg az első három tanulmányban inkább érvényesül a kreatív szellemi játék, mint az empiria, az utolsó írásban a szerző egy empirikus vizsgálattal is igyekszik megvilágítani a katasztrófaviccek eltérő nemzeti olvasatait, illetve értelmezi az azokban kifejeződő közvéleményt, társadalmi hangulatot.

A két elméleti tanulmány érdeme, hogy bőven merít a szakirodalomból, és igen alapos képet ad a neodurkheimi kommunikációelmélet szellemi-történeti háttéréről, tudományos kontextusba ágyazza az egyes szerzők munkáit, reflexióit és a viták közötti összefüggéseket. Érdemes itt azt is megjegyezni, hogy mivel a hivatkozott szerzők munkáinak nagy része magyar nyelven nem olvasható, a könyv az érdeklődő hallgatók, illetve egy szélesebb közönség számára is hasznos és élvezetes olvasmány lehet.

A kétségtelenül meggyőző és koherensen összeálló kép ellenére két kritikai megjegyzést tennék az elmélettörténeti írásokkal kapcsolatban. Az egyik a nyilvánosság habermasi elméletére vonatkozik. Ismert, hogy Habermas nyilvánosságelméletében igen negatív szerepet kap a tömegsajtó és a modern média; maga Habermas egyenesen a nyilvánosság refeudalizálódásáról beszél, és hangsúlyozza, hogy megszűnik a magánélet és a nyilvánosság szembeállítása, és a racionális, nyilvános közvita helyett megjelenik a modern *publicity*, amely veszélyezteti a hatalomgyakorlás racionalitását és legitimitását is.¹¹ Császi Lajos ezzel szembeállítja a neodurkheimi értelmezést, elsősorban Alexander kritikáját, aki úgy érvel, hogy a modern társadalmakban éppenséggel integráló, közösségépítő szerepet játszik a normálisan működő média, és a populáris kultúra kollektív fogyasztásra szánt műfajain keresztül valójában a társadalmi konszenzusteremtés, normaközvetítés és normamegerősítés eszköze (Császi 2002: 46–47). Az vitathatatlan, hogy Durkheim maga nagyon is tisztában volt a közvélemény jelentőségével. A *vallási élet elemi formái*-ban a következőképp fogalmaz: „Az életben ugyanis minden, még a tudomány is, a közvéleményen alapul. Persze magát a közvéleményt is tanulmányozhatjuk tudományosan; pontosan ez a szociológia lényege” (Durkheim 2003: 396). Nem pusztán

11 Habermas nyilvánosságfogalmáról a magyar szakirodalomban I. Némedi (2000: 226–250).

arról van itt szó azonban, hogy a média a tömegek manipulálásának, ha úgy tetszik, elbutításának, vagy éppen ellenkezőleg, a modern társadalom közösségi integrációjának eszköze. Némedi Dénes mutat rá arra, hogy a habermasi modellben nyilvánosság és nemnyilvánosság összetartozik, a nyilvános szereplő mindig rá van utalva nem nyilvános erőforrásaira. A nyilvánosság dialektikája miatt nem lehetséges tehát a teljes átláthatóság, hiszen a nyilvánosság azonnal kialakít egy hozzá tartozó nem nyilvánosságot is (Némedi 2000: 244–248). Így tehát önmagában vitatható, hogy a média valóban a konszenzusteremtés eszköze-e, hiszen a társadalmi hatás éppen ennek ellenkezője is lehet. Erre jó példa a szocialista országok médiája, amely egy idő után éppen az ellenkező irányba befolyásolta a közvéleményt, és az emberek már azt sem hitték el, amikor a *Pravda* történetesen igazat írt. Itt elmondható, hogy a nyilvánossággal szemben kialakul egy nem nyilvános közvélemény, amely pontosan tükrözi a fenti dialektikát. El lehet persze mondani, hogy Alexander elmélete a „normálisan” működő médiára vonatkozik, de kérdés, hogyan határozzuk meg ezt a normálisan működő médiát? Ugyanez nem alakulhat ki akkor, ha egy TV-csatornáról (vagy egy médiabirodalomról) elterjed, vagy lehet tudni, milyen piaci vagy politikai érdekek irányítják? Miért hinne jobban egy olasz baloldali választó a Berlusconi által irányított médiának, mint korábban hittek az emberek a szocialista sajtónak? De a populáris kultúrából említhetjük a Paris Hilton-jelenséget: míg sokak bálványozták az exhibicionista milliomoslányt, aki leginkább a költekezésével irányította magára a közfigyelmet, mások éppen ezért utasították el a jelenséget és az azt reklámozó médiát. A nyilvánosság ehhez hasonló dialektikus jellege azonban kevés figyelmet kap Császi Lajos Habermas-értelmezésében.

A másik kritikai megjegyzés a rítusokra vonatkozik. Miközben Császi Lajos bemutatja, hogyan lesz a rítus a kommunikáció központi kategóriája a neodurkheimiánus szerzők műveiben, kevesebb szó esik a rítusok hierarchiájáról. Bellah a rítusoknak egy éppen ilyen értelmezését mutatja be Mary Douglas *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* című munkájában (Bellah 2005: 195–200). Mary Douglas szerint a szülő-gyermek közötti kommunikáció is megfeleltethető egy rítusnak. Ha ez a „ritualizmus” valamiért kevesebb szerepet kap a nevelésben (többnyire azért, mert a középosztálybeli szülők – szemben a munkásszülőkkel – nem a társadalmi pozíciót és a személyes kontrollt, hanem a szabad választást és absztrakciót hangsúlyozzák beszédkódjaikban), valójában, miközben sikeresen „készítik fel” egy középosztálybeli életpályára a gyermeket, egyúttal elvetik benne az elidegenedés csírait, és csökkentik a közösséggel való szolidaritását. Douglas elidegenedésemélete kétségtelenül sokban összecseng a késő kapitalista társadalmakra jellemző fragmentációval, a közösségek szerepének csökkenésével az egyén életében és a növekvő atomizációval. Érdekes azonban rámutatni, hogy a különböző társadalmi osztályok gyakorolhatnak különböző rítusokat, ami egyébként nagyon is kihat a populáris

kultúra szerepének értelmezésére. Császi Lajos ennek elsősorban a demokratikus, egyenlősítő szerepét hangsúlyozza *A média rítusai*-ban; elképzelhető azonban, hogy ezek a rítusok valójában inkább a meglévő hierarchiát erősítik vagy arra „szocializálják” a populáris kultúra fogyasztóit. A Győzike-show-t nézni például „cikinek” számított a magyar középosztály köreiben; lehet, hogy a középosztály tagjai ettől függetlenül nézték, ám ők tudatában vannak annak, hogy ez nem felel meg a társadalmi pozíciónak, amire igényt tartanak. Azok a nézők viszont, akik ennek nincsenek tudatában, és utánozni próbálják a valóságshow-k vagy szappanoperák szereplőit, azonnal a „helyükre” kerülnek, legalábbis társadalmilag. A média „rítusai” tehát ilyen értelemben részt vehetnek a társadalmi szocializációban, és ezáltal megerősíthetik az „örökölt” társadalmi szerepeket – hiszen éppen azt a többlettudást nem biztosítják, amely alapján a középosztálybeli társadalom osztályozza az egyes műsorokat és megállapítja azok társadalmi „helyi értékét”. Ennek szélsőséges és sokszor szomorú példái éppen a valóságshow-k szereplői, akik csak azt látják, hogy „benne lesznek” a TV-ben, mint a híres emberek, sztárok és politikusok, miközben nincsenek tudatában a „dicsőség” minőségének és pillanatnyiségének. Ezért a nyilvánosság megvonása a show végével az egyéni életet is romba döntheti – gondolok itt a BB Éviként ismertté vált valóságshow-szereplő életének később – egyébként szintén a bulvárlapokból – nyomon követhető kálváriájára, amely azonban már csak a tragikus elem kihangsúlyozása miatt érdekes – ameddig a lapok közönsége még emlékszik arra, hogy ki volt BB Évi.

Az alábbiakban megkísérlem kifejteni, melyek lehetnek a Császi Lajos munkájában kibontott médiafelfogás – és konkrétan a durkheimi fogalmak kreatív használatának, esetenként áthallásainak – előnyei és hátrányai. Elsősorban fontos hangsúlyozni, hogy nyitott és elvileg mindenkit be tud kapcsolni nézőként a társadalmi nyilvánosságba – sőt az internet segítségével a felhasználók maguk is aktívan részt vehetnek a nyilvános vitákban. Igaz az is, hogy olyan kódokon keresztül kommunikál az emberekkel, amelyeket azok értenek, és a ceremónia/tabloid megkülönböztetés megfeleltethető a durkheimi szent és profán ellentétének. Császi Lajos rámutat az inverziós rítusok fontosságára a médiában: éppúgy, mint ahogyan a karnevál megfordítja, a fonákjáról láttatja a dolgokat;¹² a média is képes arra, hogy lerántsa a profán szférájába a szentet,¹³ és ezáltal nemcsak integrálja a közössé-

12 Császi Lajos említi, hogy ebben a tekintetben Némedi Dénes munkája hatott rá, amely szerint a karnevál, a fesztivál a modern társadalmakban az egyik funkcionális ekvivalense az ausztrál *intichiuma*-szertartásnak (Némedi 1996: 311).

13 A populáris kultúra inverziós rítusai között említhetjük a népmeséket, illetve azok későbbi irodalmi feldolgozásait, amelyek gyakran szintén a „fonákjáról” láttatják a világot, miközben megnevetetik az embereket. Példaként említem a Lúdas Matyit, amiből színvonalas magyar rajzfilm is

get, hanem mintegy elindítson egy társadalmi megtisztító folyamatot. A pletykák és a botrányok így lesznek populáris rítusok, amelyek nemcsak megerősítik egy adott társadalom, közösség értékeit, hanem tudatosítják is azokat az emberekben. Éppen ezeken a közösen vallott értékeken keresztül fejtheti ki a média szubverzív erejét, gyakorolhat egyfajta társadalmi kontrollt a nyilvánosság felett, és viheti bele a „refeudalizált” közvéleménybe a „kisember” véleményét és erkölcsi ítéletét. Ha megnézzük a média híres – vagy elhíresült – botrányait, kétségtelenül számos példát találunk az ilyen szubverzív vagy felforgató hatású médiaeseményekre: a szerző említi a Watergate-ügyet, de számos eset idézhető a magyar politikai folklórból (a Tocsik-ügy, Kaya Ibrahim, a „fűk a szőlőben” esete, vagy az elhíresült balatonőszödi beszéd). Császi Lajos itt idézi Thompsont, aki szerint „a botrányok a politikai hatalomért folyó harc részei, amelyekben a reputáció és a bizalom a tét” (Császi 2002: 129). A botrányok persze éppen ezért mesterségesen is előállíthatók; az is igaz azonban, hogy a megvádolt politikusnak joga és egy működő demokráciában lehetősége van védekezni a nyilvánosság előtt. Így, ha a vád hamisnak bizonyul, az könnyen visszafelé sült el: a bűnös áldozattá válik, aki joggal tarthat igényt valamilyen kárpótlásra – amely szerencsés esetben azonnal mellé állítja a közvéleményt. De hasonló helyzet állhat elő akkor is, ha a köz nem ítéli olyan súlyosnak a bűnt, és a bűnös kellő megbánást tanúsít: a közvélemény ebben az esetben is mellé állhat, hiszen ekkor a főhős – és vele együtt a közösség – átment egy szimbolikus megtisztulási folyamaton. Előre kell bocsátani azonban, hogy sokszor megjósolhatatlan – és éppen ezért veszélyes – a közvélemény manipulálása, hiszen az erkölcsi tőke elvesztése közszereplőt valóban létében fenyegeti. Hadd idézzem itt Némedi Dénest: „A teljes cinizmus nemcsak erkölcstelen, de nem is fizetődik ki” (Némedi 2000: 246). A társadalmi kontroll gondolata éppen arra épül, hogy bizonyos dolgokat a közvélemény senkitől nem visel el: ezért vagy azt a megoldást választja, hogy nem hiszi el, vagy pedig az alapvető közösségi normák ellen vétő személy elveszíti a lehetőséget arra, hogy komolyan befolyásolja a közvéleményt.

Miközben a médiaesemények szubverzív hatásának gondolata kétségtelenül jobban rávilágíthat a tabloidok társadalmi szerepére, mint az az elitizmust sem nélkülöző nézet, amely egyszerűen „népbutításnak” tekinti a tabloidokat, érdemes közelebbről megvizsgálni azt a kérdést, hogy mennyire segítheti a média a társadalmi integrációt, illetve a morális fagy állapotának a megtörését. A szappanoperákban, valóságshow-kban és egyéb populáris műsorokban kétségtelenül benne lehet a közösségbe való bekapcsolódás igénye: az emberek a munkahelyen megtárgyalják a megnézett műsorokat, azonosulnak az

született, vagy az *Indul a bakterház* című kisregényt, amelyet szintén nagy sikerrel filmesítettek meg. Az *Indul a bakterház* közönségsikerét éppen az a népi humor biztosítja, amely egy gyerek szemén keresztül kineveti a felnőttek ostoba tekintélyeken és igazságtalan hierarchiakon alapuló világát („Lássatok csudát, kicsinyek és nagyok, a becsületes ember én magam vagyok”).

ott bemutatott helyzetekkel, és ezek a dramatizált szerepjátékok megerősíthetnek – vagy gyengíthetnek – bizonyos értékeket és viselkedési mintákat. Az is igaz lehet, hogy a piaci logika révén a fogyasztók kétségtelenül befolyásolhatják a médiát – ha egy műsor nagyon távol áll a nézők elvárásaitól, egy idő után a csatorna valószínűleg leveszi vagy átalakítja a nem vagy alig nézett műsort. Ez talán még inkább igaz a filmekre: a nagy kultuszfilmeknek sikerül megragadniuk egy adott korra és társadalomra jellemző „közhangulatot”, és éppen ezáltal teremthetnek mítoszokat. Ugyanakkor a média eszményeket is közvetít, ami legtisztábban megint csak a filmekben nyer kifejezést. Természetesen nem a hollywoodi mozi „diktálja” az eszményeket, sőt; talán – mivel költségesebb – minden más médiumfajnál jobban függ a közízlés alakulásától. Ahogyan ezt sok „sztárjelölt” film bukása bizonyítja, az emberekre még dollármilliókkal sem lehet ráerőltetni egy olyan eszményt, amely nem képes arra, hogy megragadja a kor hangulatát. A kultuszfilmek elemzése éppen ezért szociológiailag is nagyon érdekes lehet, mert sok mindent elmondhat koruk társadalmi valóságáról; ismétlem, nem azért, mert a filmek manipulálják a közvéleményt, hanem éppen ellenkezőleg, az igazán sikeres filmek – vagy zenék – valójában kifejezik a közhangulatot. (Említhetném itt a *Beatles* sikertörténetét, de nyilván nem véletlenül lehetett a *Hair*-ből sem kultuszfilm.) A médiának tehát lehet egy megtisztító hatása: a közönség mintegy a hőssel együtt keresztülmegy egy purifikációs stádiumon, és segít abban, hogy a megtapasztalt káosz után helyreálljon egy magasabb erkölcsi rend.¹⁴

A *média rítusai*-ban kifejtett kommunikációelméletben rejlő pozitívumok felsorolása után rátérek a megközelítés néhány neurális pontjára. Elsősorban is, a könyv, noha érinti a közvélemény médián keresztül történő manipulálásának problematikáját, azt valójában az anomáliák közé sorolja, mintha a „normálisan működő” média kiküszöbölné – vagy a nyilvánosság pluralizmusa miatt legalábbis kiegyensúlyozná – a tömegmédia manipulatív hatásait. Ezt a tételt azonban inkább megcáfolja, mintsem igazolja a történelem. Igaz ugyan, hogy a náci propagandagépezet a maga totalitárius egészében csak Hitler hatalomra jutása után tud kibontakozni, a Goebbels által irányított propagandának azonban vitathatatlanul szerepe van a párt népszerűsítésében abban az időszakban, amikor még működik a szabad sajtó. De kevésbé extrém példákat is lehet hozni a mai kor történetéből: a World Trade Center elleni támadás, és, ami talán fontosabb, médiareprezentáció nélkül kétségtelenül kevesebb támogatottságot kap a Bush által annyira szorgalmazott iraki háború. A populizmus által befolyásolt média ugyancsak sokat „tehet” azért, hogy a közvélemény szemében kriminalizálja a bevándorlókat vagy egyes kisebbségi csoportokat. (Ezt a problémát hozta felszínre nagyon élesen Magyarországon a megrázó olaszliszakai eset, amikor, ahogyan néhány publicista rámutatott, a legszerencsétlenebb

14 Császi Lajos ezt elsősorban a katasztrófák médiareprezentációin keresztül elemzi, de éppúgy igaz a kultuszfilmek szerkezetére is.

eljárás volt a „roma” igazságszolgáltatást, illetve közösségi és családi normákat szembeállítani a „magyar” normákkal. Ez nem roma ügy, ahogyan vezető roma politikusok is nyilatkoztak: a törvény előtt annyi történt, hogy magyar állampolgárok agyonvertek egy másik magyar állampolgárt – függetlenül attól, hogy a támadás pillanatában a véletlenül elgázolt – és, mint utóbb kiderült, csak könnyebben sérült – kislány hozzátartozói úgy érezték, hogy jogos az egyéni igazságszolgáltatás.) Az ilyen tragikus esetekkel azonban a média nagyon ügyesen manipulálhatja egy kisebbségi csoport ellen a közvéleményt, de éppígy lehet mesterségesen szítani az egyébként is meglévő nemzeti ellentéteket, nacionalista indulatokat. Nem az a baj, hogy a média „hazudik”, mint inkább az, hogy hová helyezi a hangsúlyt. Kétségtelenül követnek el atrocitásokat bevándorlók vagy a marginalizált csoportok tagjai. Arról azonban általában kevesebb szó esik, amikor a többségi társadalom tagjai között fordul elő ilyesmi – noha egész biztosan angolok is vernek angolokat, vagy német rendőrök is bántalmazhatnak német diákokat. A közvélemény manipulálása így nagyon is hozzátartozik a média rítusaihoz – és itt a nagyobb erőforrással rendelkező csoportoknak lényegesen több lehetőségük van arra, hogy „vonzóan” jeleníthessék meg a saját álláspontjukat.

A másik probléma inkább elméleti jellegű. Durkheim maga hangsúlyozza a stabilitás, az állandóság, de legalábbis egyfajta folytonosság elemét a rítusokban. Felmerül a kérdés, mennyire működik itt a modern médiával való analógia? A média rítusai – mind a ceremóniák, mind a tabloidok – hihetetlenül gyorsan változnak, és semmiképpen nem adnak a társadalom vagy az egyén életének megbízható, állandó keretet. Aki ma ünnepeelt volt, azt holnap elfelejthetik, és már senkit sem érdekelnek a róla szóló pletykák vagy botrányok, mert már nem tudnak semmilyen hatást kiváltani. Az állandó mozgás, az információ fragmentálódása, és a szent és a profán határának az összemosódásig gyors változásai nem éppen a modern társadalom Kafka által zseniálisan megjelentetett elidegenedettségélményét és a társadalmi, egyéni elbizonytalanodást erősíthetik? Zygmunt Bauman szerint éppen a fragmentálódás, a durkheimi, szolidaritáson alapuló társadalomfogalommal *szemben* tapasztalt növekvő individualizáció, az egyéni életút megtervezhetetlensége és gyökértelensége és a szolidaritás általánosan tapasztalt *hiánya* teszi a durkheimi szociológiát napjainkban meghaladottá (Bauman 2005: 360–382). Én inkább Mark S. Cladis álláspontjával értek egyet a kötetben, aki szerint a kérdés még nem eldöntött: az individualizálódott modern társadalom egy idő után „rátalál” az elfelejtett közösségi formákra, vagy újakat hoz létre, mert „hosszú távon” nem létezhet szolidaritás nélküli társadalom (Cladis 2005: 383–409). Mindez nem érvényteleníti azonban Baumannak a globalizmussal és a késő kapitalista társadalmakkal szemben megfogalmazott kritikáját. Úgy is fogalmazhatnánk, szemben *A média rítusai*-nak optimista álláspontjával, amely szerint a média a társadalmi integráció eszköze: nem lehetséges, hogy éppen

ellenkezőleg, a modern tömegmédia valójában a késő kapitalista társadalmak elidegenedett valóságát – vagy Bauman által kritizált normáit – közvetíti a nézők felé? Ebben az értelemben tehát a média éppen szétrombolja a „ritualizmus” még megmaradt formáit – vagy az irántuk érzett tömeges igényt –, ahelyett, hogy újraépítené azokat.

Ezzel eljutottunk az utolsó kritikai pontig. Miközben Durkheim elméletében a társadalom nagyon is valóságosan van jelen – sőt elsődleges a rítusokhoz képest, hiszen a vallást is éppen az különbözteti meg a mágiától, hogy közösségben gyakorolják –, *A média rítusai*-ban, noha szó esik a társadalmi kontextusról, mintha függetlenedne ettől a „beágyazottságtól” a média. Durkheimnél a szertartás, a rítus közösségi eredetű, de nem a reprezentációban, hanem a társadalomban rejlik elsődlegesen ható ereje. Hangsúlyozom itt azt a durkheimi gondolatot, hogy a francia forradalom után kialakított szimbólumrendszer azért volt olyan rövid életű, mert megszűnt az a társadalmi kontextus, amelyben értelmet nyerhettek volna az új rítusok. De ide tartoznak az egykori szocialista rítusok, amelyek a mai társadalomban inkább komikus hatást keltenek (ezen alapult a *Goodbye Lenin* című film közönségsikere). A média – ha Durkheim értelmezésénél maradunk – valójában inkább reflektál a társadalomra, mintsem az önálló életre kelt reprezentáció „irányítaná” a társadalmi folyamatokat. Kezdhetjük tehát a médiaelemzést azzal a kérdéssel is: milyen értékeket közvetít ez a média, valójában milyen társadalmi szerepekre akar minket megtanítani? És itt már egyértelműen negatív a valóságshow-k, túlélőshow-k és egyéb „reality” műsorok társadalmi üzenete. Két dolgot fogalmaznak meg ugyanis: az egyik a kíméletlen egyéni érvényesülési morál, amelyben explicite is benne van az ellenfél lelki megsemmisítése és összetörése (nem véletlenül mutatják olyan sokáig a sírva fakadó veszteseket), a másik pedig, hogy a világon egy értékmérő van csak, a pénz, és a megszerzéséért minden eszköz megengedett. Ez azonban inkább a vadkapitalizmus törvényeinek kifejeződése – azzal a különbséggel, hogy a kapitalizmus hajnalán a vallási eszmék még valamennyire visszafogták ennek a kíméletlen „morálnak” az érvényesülését. A szolidaritásban legfeljebb akkor reménykedhetünk, ha igaz, hogy a fenti műsorok valójában szubverzív hatásúak, és az emberek egy idő után inkább undorodni fognak a huszonegyedik századi „túlélés” törvényeitől, mintsem követni próbálják azokat.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Alexander, Jeffrey C. (2005): The Inner Development of Durkheim's Sociological Theory: From Early Writings to Maturity. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip (2005): Introduction: the New Durkheim. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt (2005): Durkheim's Society Revisited. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. (2005): Durkheim and Ritual. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Cladis, Mark S. (2005): Beyond Solidarity? Durkheim and Twenty-First Century Democracy in a Global Age. In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Császi Lajos (2002): *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete*. Osiris Kiadó.
- Durkheim, Émile (2001): *A társadalmi munkamegosztásról*. (Ford. Csáky Mihály). Osiris Kiadó.
- Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Zoltán). L'Harmattan.
- Fournier, Marcel (2005): Durkheim's Life and Context: Something New about Durkheim? In: *The Cambridge Companion to Durkheim*. Szerk.: Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip. Cambridge University Press.
- Némedi Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom*. Áron Kiadó.
- Némedi Dénes (2000): *Társadalomelmélet-elmélettörténet. Tanulmányok*. Új Mandátum Könyvkiadó.