

A MORÁL KULTURÁLIS SZOCIOLÓGIÁJA ÉS A MÉDIA

Az erkölcs és a morál kérdései periférikus helyet foglaltak el századunkban a szociológiai kutatásokban is. Ez annál meglepőbb, mert az alapítóatyák, de különösen Weber és Durkheim különösen fontos szerepet tulajdonítottak az értékeknek, Durkheim szerint például semmilyen társadalom, így a komplex modern társadalom sem létezhetnek az általánosan elfogadott és mindenki számára kötelező morális rend integráló szerepe nélkül. Ehhez képest mégiscsak meglepő, hogy ez a terület olyan látványosan marginalizálódott később (Alexander 1990; Alexander-Smith 1993).

A morállal és az értékkel kapcsolatos kutatások háttérbe szorulása mégsem tekinthető véletlennek, hiszen kifejezte azt a mindennapi tapasztalatot, amelyet a társadalomtudományok művelői nap, mint nap észleltek: a modernizáció és a szekularizáció felbomlasztotta a tradicionális társadalmakra jellemző korábbi homogén morális rendet. A modern világban többé nem találhatók olyan mindenki által elfogadott értékek, amelyek behálózják a társadalmi élet minden területét, és megmondanák mi a jó és mi a rossz, és a betartásukat ellenőrző jutalmazó vagy büntető aktusokat is hiába keressük. A szakrális értékeket szekularizált szabályok váltották fel, amikből a társadalom számára legfontosabbak az erkölctől függetlenített jog intézményén belül önállósultak. Egy másik részük viszont a társadalmi differenciáció során kialakuló önálló intézmények funkcionális működésébe épült be implicit módon az adott területre jellemző szokások, vagy normák formájában (Parsons-Shils 1951). Az, hogy például a hivatalnoknak, tanárnak, orvosnak stb. hogyan kell viselkednie az ügyfelekkel, a diákokkal, a betegekkel stb. szemben, vagy mi számít elfogadhatónak az újságírói gyakorlatban, már nem a társadalom mindent átfogó értékeiből következik, hanem az adott intézmény gyakorlati működését reguláló normákból. Az értékekkel szemben a normák tehát sem nem szakrális természetűek, sem nem általános érvényességűek. Ezért állíthatta Geiger, hogy a racionálisan organizált és funkcionálisan differenciált modern társadalmak inkompatibilisek bármiféle morális renddel (Geiger 1969).

Nem célunk az értékszociológiának még csak vázlatos feltérképezése sem, mindössze azokat a történeti tendenciákat és elméleti előfeltevéseket tekintjük át röviden, amelyek elengedhetetlenül szükségesek mondanivalónk megértéséhez. Mindenekelőtt arra utalunk, hogy századunk közepétől kezdve az értékrend kifejezést vagy a társadalmi rend kifejezéssel helyettesítették, amennyiben az intézmények szabályairól beszéltek, vagy pedig a normarend kifejezést használták helyette, ami lényegében a mindennapok szervezeteileg nem intézményesített szokásait, a dolgok elrendezését jelölte értékvonatkozások nélkül. Mindez megoldatlan nehézségek elé állította az értékek szociológiai vizsgálatát. Ha az első esetben említett intézményi rendet vették alapul, amint azt a századunk negyvenes és

ötvenes éveiben végzett funkcionalista értékvizsgálatok tették, akkor indokolatlanul értéknek „tupíroztak” fel néhány normát, és így önkényes prioritást biztosítottak ezeknek a többi normához, és más társadalmi struktúrákhoz képest. De hiányos volt a rendszerszintű magyarázat abban is, hogy az „értékeknek” kezelt normák segítségével leegyszerűsítették az emberi élet és cselekvés komplex természetének a magyarázatát, mert azok semmit sem árultak el a cselekvők motivációiról, érzéseiről, gondolatairól (Almond–Verba 1963).

A századunk ötvenes-hatvanas éveire jellemző másik típusú értékutatást pedig azért marasztalható el – itt főleg Goffman és az etnometodológusok neve említhető –, mert bár ők az interakciós rend tanulmányozásával képesek voltak az egyéni cselekvők motivációit és stratégiáit kutatni, mikroszociológiai nézőpontjuk miatt alkalmatlanok voltak a nagyobb társadalmi rend, a makrostruktúra vizsgálatára (Alexander–Smith 1993). Alexander, akinek a kulturális szociológiájáról később részletesen beszélünk majd, úgy látja, hogy a fent említett, és egymással szemben álló kétféle irányzatot sajátos belső kapcsolat fűzte össze, amennyiben a kétféle értékutatás a „mikro–makro kapcsolat” szétesésének a következménye volt, ahol az egyik megközelítés elszigetelten csak az attitűdöket és az életvilágot írta le, a másik pedig ugyanilyen izoláltan csak az intézményeket és a rendszervilágot (Alexander–Giesen 1987). Szerinte ebben a kérdésben elmarasztalhatók a hetvenes-nyolcvanas évek különböző indíttatású szociológiai értékutatásai is, mint amelyek a fenti kettősséget csak redukcionizmus útján tudták megoldani. Elemzése szerint mind a Bourdieu, mind a Giddens, mind a Wuthnow nevével – jelzett egyébként különböző – szociológiai iskolák közös jellegzetessége egyaránt az volt, hogy az értékeket és a kultúrát reduktív módon a társadalmi struktúra függő változóinak kezelték, nem autonómnak (Alexander 1995).

Századunk értékiszociológiájának kritikai vizsgálata még várat magára, és a fenti rövid és vázlatos áttekintés kizárólag csak azt a célt kívánta szolgálni, hogy a jelenlegi változások előzményeiről tudósítsanak bennünket. A kilencvenes évek ugyanis ismét visszahozták az erkölcsi kérdések iránti érdeklődést a társadalomtudományokban, szoros összefüggésben azzal a reflexív törekvéssel, amely megkérdőjelezte a modern társadalmi élet korábban feltételezett értékmentességét (Battani–Hall–Powers 1997; Bauman 1993, 1995; Honneth 1995b; Lash 1996; Stivers 1996). A morális rend iránti megújult kíváncsiság abból adódott, hogy az önszabályozó, autonóm normarendszerek, amelyek az értékkérdéseknek még a pusztá feltevését is kizárták, egyre inkább megoldhatatlan konfliktusokat kezdtek produkálni és ezért egyre inkább külső beavatkozásokra lett szükség a nem kívánt hatások korrekciójára. Fontos szerepet játszott ebben a folyamatban a média. Az utolsó egy-két évtized alatt a média egyre növekvő befolyásra tett szert az olyan értékkérdések nyilvános tárgyalásában és megválaszolásában, amelyeket az intézmények „rendszer-világa” korábban saját hatáskörén belül, értékaspektusok bevonása nélkül önállóan meg tudott oldani.

Habermas a nyilvánosság fogalmával és a morál diszkurzív értelmezésével új elméleti keretet teremtett a morál fentebb leírt ellentmondásainak meghaladására. Habermas elfogadta a magánélet és az intézményi világ korábban leírt elkülönültségét, ugyanakkor Meadre támaszkodva társadalom- és morálfilozófiájában a szubjektum helyére az interszubjektivitást helyezte, az instrumentális cselekvés

mellé pedig bevezette a kommunikatív cselekvés fogalmát. Habermas elmélete a magyar olvasó előtt ismert, ezért nem foglalkozunk vele, bár állandó és fontos referenciapontként használjuk. A dolgozat a neodurkheimiánus Jeffrey Alexandernek a civil társadalomról szóló morális diskurzus elméletét tárgyalja részletesen, mint amelyik a kommunikáció és a média kulturális dimenziójának a hangsúlyozásával nemcsak kiegészítette, de tovább is fejlesztette Habermas gondolatait. Mindkettőjüknél a társadalmi nyilvánosság és a demokrácia a központi kategória, de míg Habermasnál a politikai racionalizmus, addig Alexandernél a morális szimbolizmus szolgál a normatív közéleti cselekvés alapjául. Ha Habermas a társadalmi nyilvánosság fogalmának kidolgozásával egy új kontinenset fedezett fel a politikai filozófia számára, akkor megítélésünk szerint, Alexander volt az, aki ezt a kontinenset a média szerepének újragondolásával a morális kommunikáció számára otthonossá tette.

A társadalmi elismerés morálja

Mielőtt a diszkurzív moralitás Alexander által képviselt kulturális elméletének a tárgyalására térnénk, rövid kitérőt teszünk Honneth Habermas-kritikájának ismertetésére. Ez a kitérő annál indokoltabb, mert a Honneth által ismertetett erkölcsi rendszerek különböző elemei valamilyen módon később Alexandernél is előfordulnak majd. Honneth három csoportba sorolta a morális kommunikációt kritizáló és továbbgondoló morálemvételeket (Honneth 1995a). Valamennyit a habermasi morális perspektíva figyelemre méltó belső kibővítéseként írta le. Elsőként Lyotardot említette, aki szerint a mindennapi körülmények között bizonyosfajta nyelvjátékok és érvényességigények ki vannak zárva a megnevezhetőségből, az artikulálhatóságból. Példaként a holocaustot említette, mint az olyan elfojtott szenvedések esetét, amire nincsenek szavak, és ezért a hallgatás és a felejtés a sorsuk. Lyotard szavak találásáról, a szenvedések emlékének megőrzéséről és artikulációjáról, egyáltalán a morál elemeinek a védelméről beszélt, és Honneth szerint így kétségtelenül tovább bővítette a morális kommunikáció fogalmát napjainkban.

Másodikként White – Rorty posztmodern pragmatizmusán alapuló – elméletét tárgyalta, aki a morális érzékenység kérdésével gazdagította a vitát. Szerinte az emberek tudni akarják, hogy mi a jó és mi a rossz, hogy helyesen tudjanak cselekedni. Ehhez azonban elsősorban a másik embert kell ismerniük, aki nemcsak tárgya a morális cselekedetnek, hanem élő, egyedi tulajdonságokkal rendelkező személy. Az érzékenység értékei a meghallgatás, az emocionális involváltság és a törődés. A magasfokú morális érzékenység alapján azután az igazságtalanságnak azokat a formáit is fel tudják fedezni, ami máskülönben rejtve maradna előttük. Honneth szerint mind Lyotard, mind White tézise tárgyalható Habermas rendszerén belül is, így igazi konfrontációt azzal nem jelentenek, mert a morál igénye ezekben is kölcsönös tiszteletet, reciprocitást jelent, a közösen osztott morális értékek és szabályok egyenlő betartását.

Az igazi különbséget Honneth Derrida morálteóriájában találta meg, aki Levinasra támaszkodva a morál ontológiai elsőbbségét hangsúlyozta a megismeréssel

szemben. Derrida a barátság és a szerelem összehasonlításából indult ki. A szerelem nem morális képződmény, mert feltétel és kölcsönösség nélküli felelősséget jelent. A barátság viszont kettős természetű. A barátságnak is van a szerelemhez hasonló egyenlőtlen, nem morális aspektusa, de van egy szimmetrikus, egyenlőségen alapuló oldala is, és a barátság ennek a két oldalnak a feszültségén alapul. De a barátsághoz hasonló feszültséget megtalálhatjuk a jogban is, mint a feltétel nélküli igazságosság és az egyenlőségen alapuló jogszolgáltatás közötti ellentétet. Derrida nem állt meg itt, hanem Levinasra utalt vissza, hangsúlyozva, hogy az ellentétek között a jóságé és az empátiáé, azaz a morálé a döntő szerep. A morál a végtelenség világa, az evilági viszony a transzcendenciához. A morális kihívást Levinasnál az arc képviseli, a „másik” az „idegen” arcának megpillantása, amely nem egyszerűen igazságosságot, hanem törődő igazságosságot követel. Ez a megközelítés Habermas morálelméletét alapjaiban kérdőjelezi meg – írja Honneth –, mert nemcsak nem kell előzetesen megállapítanunk racionálisan, hogy mi a jó, de a kölcsönösség sem feltétele a morális cselekedetnek, amely a másikkal való, feltétel nélküli, egyoldalú törődésen alapul. A szociológiai jelentősége Derrida Levinas-tézisének az, hogy egyaránt lehetőséget nyit úgy a „mátság” elméleti kidolgozására, mint a kisebbségekhez való gyakorlati viszony – a pozitív diszkrimináció – morális alátámasztására. Ezt valahogy így fogalmazhatjuk meg: ahhoz, hogy egyenlően kezeljük az egyenlőtlen helyzetben lévőket, egyenlőtlenül kell kezelnünk őket addig, amíg az egyenlőség feltételét a mi magunk cselekedete meg nem teremtette. A társadalom szolidaritása annál fontosabb, mert bár a liberális jogállam potenciálisan képes megvédeni az idegent, a külföldit a közösségből való barbár kizárástól, nem képes felismerni az idegen egyediségét (Lash 1996). Kafka Perének a főhőse éppen azt példázza, hogy az idegennek nem lehet egyedi neve, és ezért hiába az univerzalizmus, a világ mindig bűnösnek fogja találni az idegent. Még vádat sem kell emelni ellene (Bauman 1991).

Honneth ezt az utóbbi gondolatot, a marginalitás és mátság gondolatát vitte tovább, amikor az elismerés megszerzéséért és a megalázás elkerüléséért folytatott harcot tette saját morálelmélete középpontjává (Honneth 1995b; Némedi 1998). Elmélete a kanti-habermasi hagyományoktól való távolodást jelent, amennyiben a hangsúlyt az etika másik nagy történeti vonulatára, az arisztotelészi-hegeli tradícióra helyezi. Az arisztotelészi „etikait” hozza vissza a „morálissal” szemben, a kanti igazságosságot pedig a hegeli önmegvalósítással helyettesíti. Honneth Hegel jénai előadásait követve a morál központi kérdésének a társadalmi elismerést tartja, amely a szeretet és a tisztelet keveréke. Ezt az elismerést azonban a szociológus Honneth szerint változatos formában lépten-nyomon megtagadják vagy megvonják a társadalmi élet különböző csoportjaitól vagy egyéni szereplőitől.

Az elismerés megtagadását a filozófusok sokféleképpen értelmezték. Hobbes szerint a mások által okozott fizikai ártalom, Kant szerint az egyéni autonómia korlátozása, Marx szerint a kollektív gazdasági érdekek megsértése a morál alapja. Bár a fentiek valóban morális skandalumok, és a különböző formájú testi, jogi és szellemi korlátozásokat maga is az értékvesztés különböző stádiumaiként írja le, Honneth úgy gondolja, hogy a morált mégsem egyedül valaminek az elvesztéseként, vagy korlátozósként kell elgondolnunk, hanem legalább annyira valamilyen pozitív értelmű erkölcsi kiteljesedés meghiúsításának. Úgy látja, hogy az igaz-

ságosságnál és egyenlőségénél a társadalmi elismerés és az önmegvalósítás fontosabb szerepet játszik a morálban. A család az egyéni törődést és a szeretetet, a társadalom a morális elfogadást, a jogi befogadást, a szolidaritás a másokkal való kollektív azonosulást biztosítja. (Honneth nem Kant-ellenes, az igazságosság vagy a reciprocitás elve nála is fontos, szerinte ugyanis csak úgy remélhet valaki elismerést és önmegvalósítást, ha maga is megadja azt másoknak.)

Az a mód, ahogyan Alexander látja Honneth teljesítményét jó alkalomként szolgál magának Alexandernek a bemutatására is. Nagyra értékeli Honnethet, néhány kérdésben azonban nemcsak problematikusnak látja a Honneth által javasolt morális elméletet, de visszalépésnek is Habermashoz képest (Alexander 1996). A legfontosabb ezek között az „antropológiai túlsúly” vádjá, amely szerint Honneth valamiféle univerzális emberi szükségletben és nem a társadalmi patológiában vagy a konfliktusokban látja az elismerésért folytatott morális harc gyökereit. Kritikája szerint a nyilvánosság szerepe, az intézmények és konfliktusok nyelvi és kulturális összefüggései alig kapnak említést az egyéni „önbecsülés”, és az ezt megerősítő vagy leromboló társadalmi intézményrendszer közötti viszonyban. Ami hiányzik Honnethnél – érvel Alexander – az a kulturális mediáció szerepe, annak felismerése, hogy a nyilvános morális identitások nem eleve adottak, hanem szimbolikus konstrukciók. Annak a belátása, hogy az elismerés többretekű, inkomplett viszonyokat is magába foglal, amelyek a különböző társadalmi csoportokat összekötik, de el is választják egymástól.

Alexander szerint a multikulturálisan osztott értékek kölcsönös elismerése más mikroközösségek által nem garantálja automatikusan a társadalmi elismerést. Az egész társadalom előtti elismerésért folyó harcban a nyilvános figyelem igénylésére, megszerzésére, igazolására is szükség van. A nyilvánosság azonban nemcsak a közvetlen érdek és az adott helyzet folyománya, hanem tartalmaz egy szimbolikus dimenziót is, ahol a kollektív identitások és a társadalmi szolidaritás kialakítása történik, amelyek azután általánosabb érvényességű utalásokon keresztül generalizálódnak, és kapcsolódnak a társadalom értékrendjéhez. Más szavakkal: az önmegvalósítás érdekében valamilyen narratíva formájában olyan szimbolikus kollektív identitást kell kialakítani és nagy erővel megjeleníteni a nyilvánosság előtt, amely demokratikusabb, egyenlőbb és humánusabb alternatívát kínál a jelenleginél nemcsak a szóban forgó csoport, de az egész társadalom számára.

Alexander a kulturális közvetítés szükségességét az amerikai nőmozgalom példájával illusztrálta. A nőmozgalomban a szereplők szimbolikus jutalmat – önbizalmat és elismerést – találtak azokon az interakciós és kulturális struktúrákon keresztül, amelyek a nyilvánosságon keresztül intézményesen elérhetők voltak. A különböző közéleti fórumokon a nők olyan történeteken keresztül mutatták be a helyzetüket, amelyekben a fájdalom, a diszkrimináció, az izoláció és megnevezés áldozatai voltak. Abban a mértékben, ahogyan ezek a nyilvános intervenciók sikeresnek bizonyultak, a nők fokozatosan legitimást tudtak szerezni ügyüknek, megértést kaptak és szolidaritást nyertek a társadalom legszélesebb köreiből, amelyek azután az egyenlőségüket szolgáló jogi és egyéb intézményeken keresztül objektívalódtak. A civil társadalom domináns narratívája a romantikus zsánert kedveli, a közélet drámáit leggyakrabban románcként meséli el a média. A kizárt vagy el nem ismert társadalmi csoportok befogadása az igazság és az univerzális

szolidaritás heroikus győzelmeként van bemutatva, ahonnan visszapillantva a korábbi kizárás tragikus hibának látszik (Alexander 1998).

Alexander Habermast azért kritizálta, mert a morális kommunikáció politikai és racionális jellegzetességei mellett a kulturális-esztétikai és a normatív-morális szempontok háttérbe szorultak (Alexander 1991, 1996). Ehhez képest úgy látja, hogy bár Honneth kibővítette és gazdagította a morális dimenzió jelentését, de ugyanakkor még Habermashoz képest is mostohán kezelte annak a szimbolikus kontextusát. Ezért Alexander azt javasolja, hogy ahhoz, hogy Honneth elismerését folytatott harca sikeres legyen társadalmi méretekben, azt ki kell egészíteni a White által képviselt morális szenzitivitás állandó nyilvános finomításával, ami kulturális közvetítésen keresztül valósítható meg. Alexander ebben White-hoz hasonlóan nyilván Rortyt követi, aki szerint az igazságtalanság leküzdéséhez a másik ember szenvedésének az esztétikailag megjelenített megismerésén keresztül vezet az út, azaz az esztétikai érzékenység a morális fejlődés motorja (Rorty 1989, 1998). Pontosabban szólva, Habermasszal szemben és Rortyval egyetértésben Alexander úgy gondolja, hogy az érzelmek és az esztétikum semmivel sem játszanak kisebb szerepet a morálban, mint a racionalitás.

Média és moralitás Alexandernál

A nyolcvanas években a kommunikáció információs szemlélete elleni lázadás jegyében különösen nagy hangsúlyt fektettek az interakciók korábban elhanyagolt kulturális-esztétikai aspektusának a kidolgozására a médiakutatásban. Ekkor vált széleskörűen elterjedté az felfogás, hogy a közéleti drámák olyan szimbolikus reprezentációk, amelyek nem direkt módon, hanem áttételes formában közvetítik mondanivalójukat, ráadásul úgy, hogy közben nemcsak informálnak, hanem szórakoztatnak, élvezetet is okoznak. Ennek jegyében a nyolcvanas éveket a populáris kultúra újrafelfedezése, és heurisztikus lehetőségeinek a kiaknázása uralta (Fiske 1989a, 1989b). A kilencvenes évekre viszont nyilvánvalóvá vált, hogy ahogyan a médiaelemzéseket nem dominálhatja a kognitív kommunikáció vizsgálata, ugyanúgy nem elégséges az interakciók kulturális dimenziójának esztétikai jellegű vizsgálata sem önmagában. Az információ gyakorlati szerepének a kiiktatásával állandósult annak a veszélye, hogy a kultúrának valamilyen frivol öncélúsága, társadalmi kontextustól való független szemlélete válik uralkodóvá. Ha a kanti tipológia alapján megkülönböztethetünk kognitív, esztétikai és morális kommunikációt, akkor szembeötlő, hogy a médiaelemzéseket a kilencvenes évekig az első kettő dominálta, pedig a biztonság, a világos határok, a rend, az igazságosság és elismerés iránti morális vágy ugyanolyan erős a kommunikációban is, és ugyanúgy megtalálható a médiában, mint a valóság racionális ismerete vagy a szórakozás iránti igény (Dahlgren 1995).

Alexander munkásságának az egyik legnagyobb jelentősége az, hogy neodurkheimiánus eredetének megfelelően a kultúrát és az erkölcsöt a társadalmi közösség keretén belül, annak szerves alkotóelemeiként és nem elidegenült részeként értelmezte. A médiát alapvetően normatív intézménynek tekintette, amelynek a kognitív vagy esztétikai feladata eltörpül a közösség morális integrációját elő-

segítő feladata mellett (Alexander 1998). A média nála a híresztelések, pletykák olyan intézményesült formája, amely a közvélemény valamilyen irányú befolyásolására törekszik, azaz a társadalom összetartása érdekében az információk „normatív szervezését” végzi (Alexander 1990b). Az ellenőrizhetetlen személyes információk, vagy a transzcendentális eredetű csodák helyett a közösség számára létfontosságú állásfoglalások, elkötelezettségek, identitások megbízható társadalmi termelése történik bennük. A média egyben integrálja is az új ismereteket a korábbi világmépbe, amikor előzetes ismereteink és fogalmaink alapján tipizálja az újabb eseményeket, szembeállítva azokkal vagy hasonlóknak mutatva őket (Goffman 1974).

Szemben a média Habermasnál látott intézményjellegű szemléletével, amely az életvilág ellentétének és amorálisnak tekintette a médiát, Alexander visszament a Habermas által használt történeti forrásanyagokhoz és a társadalomintegrációban játszott szerepük alapján újraelemezte őket (Alexander 1990). Azt találta, hogy a média intézményesülésének története azt mutatja, hogy a média akkor válik normatív közintézménnyé, amikor nem egyes pártok vagy egyéb partikuláris érdekek szócsöve, hanem a közösség egészének morális regulátora. Ez a feltétel leginkább az angolszász országokban teljesült, míg az európai kontinens országaira a sajtó politikai és ideológiai beágyazottsága volt és maradt is jellemző, azaz egy-egy sajátos helyzetű csoport érdeke az egész társadalom érdeke helyét foglalta el. A partikuláris érdekek ezekben az országokban nem engedik, hogy a média univerzális érdekeket képviseljen. Ahol viszont a média önálló közintézménnyé vált, ott a társadalom más szabályozó intézményeivel együtt, de azoktól különböző módon az egész társadalom sajátos normatív szabályozó feladatát látja el. Szabályozó szerepe flexibilisebb, mint a parlamenté vagy a jogé, ugyanakkor nyitottabb is azoknál, és olyan finomszabályozásra képes, amire más intézmények nem. A normatív reguláló szerepe korlátozásokat is jelent, nem játszhatja el például a bíró ítélkező szerepét, de még alkukötő közvetítő szerepét sem a vitás esetekben. Nem adhat továbbá közvetlenül célokat a közösség számára, ahogyan azt a politika teszi, sem értékeket nem képviselhet, mint a művészet vagy a vallás, sem pedig eszközöket nem teremthet, mint a tudomány. Amikor például az értékek közvetlen hirdetőjévé vált a média, amint az a kommunizmus alatt történt, akkor automatikusan elvesztette azt a szavahihetőségét és komolyságát, amit csak egy autonóm intézmény igényelhet magának. A példa jól illusztrálja azt az állandó feszültséget és bizalmatlanságot, ami a média és a politika között állandóan fennáll. Ha a média az állam politikai kontrolljának az eszközévé válik, akkor elveszíti önállóságát, ha viszont a média populizmusa az államnak a politikai autoritását vonja kétségbe, akkor az állam számára jelent halálos veszélyt (Wolfsfeld 1997).

Szemben a Habermas által követelt közvetlen politikai szereppel, Alexander szerint demokratikus körülmények között a média csak olyan esetekben vállalhat fel közvetlen politikai feladatot, válhat végső közéleti autoritássá, ha a kormány, a jog, vagy más tekintélyek megrendülnek és elvesztik legitimitásukat. Ez történt a Watergate esetén, amikor a lakosság bizalma megrendült az elnök politikai autoritásában. Jellemző, hogy a média csak azután tehetett szert a politikai autoritás szerepére, hogy előbb politikai pártatlanságát az ügyben hónapokon keresztül be tudta bizonyítani minden olvasó számára, és így olyannak tudta mutatni a saját

nézőpontját, mint amely alkalmasabb a nemzeti érdek képviselőjére, mint a hitelét veszített, saját egyéni érdekét követő elnök (Lang–Lang 1983). Az eset után viszont a lakosság azon félelme miatt, hogy a média esetleg túl nagy politikai hatalomra tehet szert, a médiának ismét gyorsan fel kellett adni közvetlen politikai szerepét, és vissza kellett vonulnia saját funkciójához, a társadalom normatív szabályozójának a szerepéhez.

Az angolszász és a kontinentális média helyzetéből adódó különbségek magyarázzák azt a tényt, hogy a nyilvánosságnak a német nyelvterületen ható politikai-racionális metaforájával szemben az angolszász társadalomtudományban a média színházi-szimbolikus értelmezése volt elterjedtebb (Chaney 1993). Könnyű belátni, hogy a kétféle modell kétféle társadalmi gyakorlatot tükröz, és a kultúra egymástól eltérő kétféle nyilvánosságképét mutatja. (A színház metaforát itt történeti-összehasonlító értelemben használjuk, nem cselekvéseméleti értelemben, mint Habermas [1989: I. 75–102]). A német médiában valamilyen társadalmi csoport egyoldalú képviselőjében nyíltan és politizálva jelennek meg a vélemények, amelyeket Habermas parlamenti-bíróági modellje megvizsgálni, mérsékelni, racionalizálni akar az univerzalizmus érdekében. Ez éppen az ellentéte az amerikai liberális médiának, ahol az objektivitás követelménye miatt a vélemények a csoportérdekek elrejtését, pontosabban burkolt és formalizált kifejezését engedik csak meg, amelyet a társadalomtudományi vizsgálódás leginkább csak a színházi modell segítségével tud láthatóvá tenni és felnagyítani. Kenneth Burke dramatólogiának, Erving Goffman dramaturgiának nevezte azt a módszert, amely úgy tekint a társadalomra, mint egy színpadra, ahol a szereplők egy szimbolikus forgatókönyv szerepeit játsszák el (Edelman 1988; Gusfield 1989). A színházi modell szerint a befolyásolás indirekt, nem nyílt, a hatás pedig morális-esztétikai formában érvényesül, nem logikai bizonyításként. A színház metaforája gyakorlatilag mindenféle diskurzus megjelenítésére alkalmas – így akár a politikai-jogira is –, ráadásul nemcsak a párbeszédeket, hanem azok kontextusát is jelzik. Ezen túl, nemcsak a szereplők, hanem a közönség, és a mediatív eszköztár (a média típusa, a műfaji forma, a retorikai stratégiák) is elemzésre kerülhetnek, mint amelyeken keresztül az üzenet megfogalmazódott.

A nyilvánosság és a morál „színházi metaforája” „középponti jelentőséget kap Alexander munkáiban, aki a kultúra segítségével elkerülhetőnek véli az egyéni és intézményi faktorok szétválását, és újraépíthetőnek a megszakadt makro–mikro kapcsolatot”. A kultúrát úgy fogja fel, mint olyan intézményt, amely értelmet ad a világnak, mégpedig értékek, szimbólumok, kódok, drámák, mítoszok és narratívák segítségével. A jelentés nem külső társadalmi referenciákon, hanem szimbolikus kódok egymáshoz való eltérő viszonyának belső referenciáin keresztül jön létre, amely egyebek mellett a morális rendet, a jót és a rosszat is meghatározza (Alexander–Smith 1993).

Alexander szerint azért lehetséges a modern társadalomban az álláspontok sokfélesége, és azért válhat elfogadhatóvá számtalan konfliktus, mert létezik valami, ami a sokféleséget normatív módon összetartja, és ez nála a Durkheim nyomán elgondolt „kulturális univerzalizmus”. A társadalom tagjai bár különböző faji, osztály és más csoportokhoz tartoznak, de egyaránt tagjai egy univerzális közösségnek, amely mindenki számára jogilag, politikailag és erkölcsileg

egyforma jogokat biztosít. A kulturális univerzalizmus olyan idealizált, magasabb rendet jelent, amely alapján az állampolgárok állandóan tehetnek másokat érintő kritikai észrevételeket vagy igényelhetik, hogy a hatóságok igazolják saját akcióikat. Így lehet megérteni, hogy a nyilvánosság nemcsak pluralizmust és toleranciát jelent, hanem normatív integrációt és egységet is. Még a konfliktusokat is lehet, sőt kell is az egység és az univerzalizmus alapján értelmezni. A demokratikus társadalmak konfliktusai olyan minden rivális csoport által ismert és hallgatólagosan elfogadott „univerzális koncepciókba” vannak ágyazva, amelyek idealizált módon tartalmazzák azokat a jutalmakat, amelyekért a harc folyik, és azokat a módokat is, ahogyan magukat és másokat látják (Alexander–Smith 1993; Smith 1998).

Demokratikus és nem demokratikus kódok

Durkheim szerint a modern társadalomban is vannak olyan értékek, amelyek minden másnál fontosabbak, és amelyek ugyanúgy a szakrális-profán dichotómiáján alapulnak, amint az a tradicionális társadalomban ismert. A szakrális-profán kódokon keresztül a szekuláris diskurzusok „vallásos” erejű szimbólumokkal töltődnek fel, legalábbis abban az értelemben, hogy vagy a tisztaság képeit hordozzák és a veszélytől való védelmet ígérik a híveiknek, vagy a szennyet és a veszélyt jelzik, és megadják azoknak a tevékenységeknek és csoportoknak a nevét, amelyek a veszélyt hordozzák. Alexander egész tevékenysége arra irányul, hogy a médiának ne csak egyszerűen a morális szerepét hangsúlyozza, hanem azt a vallásos-rituális kulturális kontextust is, amibe a modern morál is ágyazva van. Így jut el oda, hogy a médiát mint intézményt a demokratikus állampolgári értékek, a „civil vallás” legfontosabb eszközének és alakítójának lássa.

Alexander úgy látja, hogy a modern közélet az állampolgári erényekből teremtett újfajta szakralitást, amennyiben a demokratikus-nem demokratikus megkülönböztetés alkotja a közéletben az integráció legmélyebb szintjét (Alexander 1991b, 1992). A cselekvőket, a cselekedeteket és az intézményeket aszerint ítéljük meg, hogy azok támogatják-e a demokratikus értékeket, és így a modern „szakralitás” közé sorolhatók-e, vagy pedig ellenségesek azokkal, azaz a modern profanitás részei. Ezzel a politikai jelentésű szakrális-profán megkülönböztetéssel Alexander azt kívánta bizonyítani, hogy a modern társadalmak is leírhatók a tradicionális társadalmakhoz hasonlóan, bináris kódok szerint, mégha a kódok tartalma utóbbi esetekben más is. Rendszerében fontos szerepe van annak a különbségnek is, hogy a tradicionális társadalmakkal szemben a modern társadalomban a bináris kódok nem érzékelhetők közvetlenül a mindennapokban – lévén azok a „mélystruktúrának” csak szemiotikailag megragadható részei –, hanem csak a krízishelyzetekben válnak láthatóvá. Pontosabban a viták során, amikor a résztvevők a szakrálisnak és a profánnak tekintett alapértékekhez mennek vissza a vitatott események, eszmények értelmezése során, miközben ezeket a mélystruktúrákat időbeli struktúrákká, narratív történetekké alakítják át. Ennél a pontnál válik a média főszereplővé a morális kérdések nyilvános definíciójában. Mielőtt azonban ezt a gondolatot tovább folytatnánk, vessünk egy pillantást egy olyan cikkekre, amely Alexander

tézisét empirikus módon kívánta ellenőrizni mai közéleti konfliktusok elemzése kapcsán (Battani–Hall–Powers 1997).

Számunkra ezek közül elegendő az egyik eset ismertetése. Ez az 1978-ban meggyilkolt San Franciscói polgármester, George Moscone emlékére készített szoborterv ügye volt, amelyet a város vezetősége rendelt meg annak idején egy prominens művésztől. Az elkészült műalkotást azonban tiszteletlennek tartotta az elhunyt özvegye és a város új vezetősége is, amiből óriási botrány robbant ki. Nem művészi kvalitásait vonták kétségbe a szobornak, hanem azt a frivolságot, ahogyan a volt polgármester életét ábrázolta a művész a mellszoborból és négyszögű emlékoszlopból álló emlékmű oldalapjain. A szobor ironikus hangnemet és képre-gényekhez hasonló formai elemeket használt, kaotikus farsangi ünnepnek mutatva be a volt polgármester tevékenységét, ahol a gyilkosságot magát BANG BANG BANG feliratok jelezték. Az alkotás művészi értékét mindenki elismerte, de azt is leszögezték, hogy nem tett eleget azoknak az elvárásoknak, amelyeket a város és a család az elhunyt tragikus életének a tiszteletteljes ábrázolásában elvártak volna. Ezért úgy döntöttek, hogy inkább múzeumba és nem középületbe való a szobor. Battani és munkatársai szerint ebben az esetben két autonóm terület, a művészet és a közélet értékeinek és elvárásainak az ütközéséről volt szó, ahol a demokratikus állampolgári értékek egyik esetben sem voltak dominánsabbak, mint a másikban, vagyis az értékkonfliktus nem követte Alexander bináris kódjait.

Milyen elméleti tanulságokat vontak le az ismertetett esetekből a szerzők? Battani és munkatársai arra a következtetésre jutottak, hogy a modern társadalmak esetén a demokratikus-nem demokratikus kódok nem az egyetlen, minden más egyebet meghatározó mélystruktúrák, és ezért bináris kódok más érték-oppozíciók mentén is létrejöhetnek, amint azt például a művészi-közéleti kódok ellentéte között láhattuk (Battani 1997). Félrevezetőnek tartották magát a „mélystruktúra” kifejezést is, mint ami eleve preformálná a lehetséges jelentéseket. Inkább arról lehet szó – érveltek –, hogy a később meghatározó érvényűvé váló „mélykódok” az interpretációk során először más kódokkal együtt merülnek fel, és csak később, magyarázó erejük és egyéb okok miatt tesznek szert a többiekkel szemben „szak-rális” bináris státusra a nyilvános vitákban.

Válaszában Alexander meggyőzően utalt arra, a szakrális-profán bináris kód nála inkább egy spektrum, ami sokfajta diskurzus összefoglaló nevét jelenti, nem valamiféle két szembeállítható pontot. Ugyanakkor világossá tette, hogy a demokratikus-nem demokratikus közéleti struktúra nem egy másik szféra a vallás, a művészet és más társadalmi struktúrák mellett, hanem olyan „metastruktúra” amely a különböző szférák közötti értékkonfliktusok tematizálására és megoldására szolgál (Alexander–Smith 1999). A demokratikus-nem demokratikus megkülönböztetés nem jelenti azt sem, hogy az egyes szférák kódjai nem tartalmazzák az igazságosságnak az adott területre jellemző specifikus fogalmait, és azt sem, hogy nem lehet ellentét a különböző szféráknak az igazságosságfogalmai között. Inkább arról van szó – érvelt –, hogy ha az egyes szférák igazságigényei közötti belső konfliktusok belépnek a közéletbe, akkor a konfliktusok legitimációja nem lehetséges a demokratikus-nem demokratikus kódokra és igazságigényekre való utalás nélkül. A Moscone-ügyben például arról döntöttek a városatyák, hogy az esztétikai kritériumok mennyire voltak relevánsak közéleti szempontból. Ítéletük

szerint – mondja Alexander – a szobor irracionális, kaotikus városi politikát mutató ironikus üzenete sok zavaró antidemokratikus konnotációt hordozott, és ezért talált elutasításra a közélet képviselői részéről.

A média a „valódi civil társadalom” és az „utópikus civil társadalom” között

Talán Battani kritikájának is szerepe volt abban, hogy újabb munkáiban Alexander a korábbiaknál sokkal nagyobb hangsúlyt helyez a „szemiotikus” kódok mellett a „temporális” kódokra, azaz a narratívákra (Alexander 1998). Vagyis a kódok és diskurzusok nem önmagukban határozzák meg szerinte az értékrendet, hanem az események narratív interpretációja során dől el közéleti hierarchiájuk, az, hogy egy adott kérdésben az igazságosság mely kritériumai győzedelmeskednek a másik felett, és mely kódok válnak „szakrálissá” egy adott közösség számára egy adott időre. Alexander tipológiájának figyelemre méltó előnye, hogy a médiának középonti szerepet juttatott az értékek szimbolikus újateremtésében. Ezt a megoldást Battaniék magától értetődőnek tekintették, és ezen a kereten belül vizsgálták a különböző vitákat, holott éppen a nyilvánosságnak a konstruktív felhasználása tekinthető a legfontosabb újításnak az értékrend szociológiai vizsgálatában. A krízisek és a nyilvános viták ugyanis valóban döntő szerepet játszanak a mai társadalom értékei „mélystruktúrájának” a felszínre hozatalában és interpretációjában, éppen úgy, ahogy azt Alexander feltételezte. Ez azzal függ össze, hogy a tradicionális társadalmakkal ellentétben, a modern társadalomban nem eleve adott, és tekintélyek által garantált az értékek érvényességi köre és hierarchiája, hanem azt a közélet igényei alapján konstruálják meg, úgy, hogy a média a mindennapi események szelektált híreit interpretációkon keresztül a társadalom általános értékeihez kapcsolja. Ezen a ponton Alexander túlmegy a nyilvánosság színházi metaforáján és azt a nyilvánosságnak a médiában megtestesülő morális metaforájával helyettesíti (Alexander 1998). A média szempontjából egyaránt közömbös, hogy a politikai hírek kognitív racionalizmusa, vagy a dramatizált események esztétizmusa szolgál a kommunikatív morál eszközeként. Annál inkább, mert a kommunikáció Habermasnál elválasztott kognitív, expresszív és morális aspektusai a médiában elválaszthatatlanul össze vannak fonódva.

A média tehát az a nyilvános fórum, amin keresztül az értékrend és hierarchia kialakul: a nyilvános diskurzuson keresztül szakralizálják, deszakralizálják és reszakralizálják a társadalom értékeit. Ennek a mechanizmusáról sokat elárul Alexandernak az a megjegyzése, amely szerint a média kulturális közvetítő szerepet játszik a „valódi civil társadalom” és a „utópikus civil társadalom” között. Előbbi azt a tapasztalati világot jelenti, ahol az értékek univerzális jellegét a rétegződés és a funkcionális differenciáció súlyosan korlátozza, utóbbi az eszményeknek arra az utópikus világra utal, ahol az egyetemesség idealizált formáit találjuk (Alexander 1998; Jacobs 1996). Eszerint a média nemcsak nem egyoldalú intervenció, amely a rendszervilágtól az életvilág irányába hat, amint azt Habermasnál láttuk, hanem közvetít a civil társadalom két világa között. Ennél a pontnál kapnak a normateremtő rituálék fontos szerepet. A királyi esküvőkről, elnöki

temetésekről és más „médiaeseményekről” szóló tudósítások csökkentik a valóság és a ideálok közötti távolságot. A „médiaesemények” közelítő narratívája ezért szakralizáló, műfaja legtöbbször az idealizáló románcok vagy tragédia formáját ölti, társadalmilag pedig stabilizáló feladatot látnak el (Dayan–Katz 1988; 1992). Ezzel szemben a nyilvános krízisek és botrányok viszont távolítanak, azaz növelik a távolságot a „valódi” és a „normatív” civil társadalom között, formájukat tekintve pedig gyakran valamilyen populistá-realista, vagy komikus deszakralizáló alakot öltenek, és a társadalmi változások ösztönzőjének a szerepét látják el.

Az elmúlt évek egyik legfontosabb médiaelemzése a közelítő és a távolító magatartás sajátos ötvözetét jelentő tabloidokról készült. A populáris kultúra részét alkotó tabloid hírek szerkezetét és funkcióját Langer a morális befolyásolás és a társadalom normatív integrációjának a szempontjából vizsgálta (Langer 1992, 1998). Ezekben az elemzésekben a szerző kiterjesztette a kulturális érzékenységet Rorty által leírt és korábban már tárgyalt morális szerepét a populáris kultúrára is. Az előzményekhez tudnunk kell, hogy a média-kritikában régóta fontos, bár morálisan meglehetősen alantas helyet foglaltak el az angolul tabloidoknak nevezett „kis színesek”. A tüzesetek, balesetek, árvizek, tornádók, bűnügyi híradások, hírességekről szóló botránykrónikák és más „nem komoly hírek” tartoztak ide. Ezeket a hírekhez és az informáláshoz képest szokás volt olcsó szórakoztatásnak, a konzumerizmus jeleinek, a nyilvánosság korrumpálásának tekinteni. Altheide és Snow az esztétikai-szórakoztató típusú hírek előretörését az újságírás klasszikus kora elmúlásának és az „újságírás utáni korszak” jegyének látta, ahol a „média-logika” manipulatív érvényesítése a szórakoztatást a közérdekű információk fölé emelte (Altheide–Snow 1991).

Langer elemzése viszont arra hívta fel a figyelmet, hogy ezek a „másfajta hírek” ugyanolyan fontos szerepet játszanak a hatalom és a társadalom morális reprezentációjában, mint a „komoly” politikai és társadalmi hírek (Császi 1999a). A „másfajta hírek” triviális történeteit – legyenek azok egyénekről szóló botrányos beszámolók, az újság címdalán lévő szerencsétlenségek vagy a televízió híradóban látható pusztítások – úgy szerkesztették meg, hogy a biztonság elvesztése a közönségből szorongást váltson ki, és ezen keresztül felkeltse a rend helyreállítása utáni vágyat (Császi 1999b). Langer szerint ezt a hatást médiahírek az áldozat vagy áldozatok kiválasztásával érik el. Erre a célra a legmegfelelőbbek azok a személyek, akikkel a lakosság kivétel nélkül könnyen tud azonosulni, mint például a közösség szimbolikus vezetői vagy a társadalom megszokott rendjét ért támadás egyszerű áldozata, akinek a helyzetébe bárki bele tudja képzelni magát. Az ő sorsuk bemutatásával a katasztrófák és bűnügyi tudósítások fokozzák a másik személy iránti morális felelősséget és a rend iránti vágyat, azaz a látszattal ellentétben nem a közönség atomizációját, hanem integrációját szolgálják. A tabloidok nem szakralizáló románcok, de nem is deszakralizáló dokumentarista híradások tehát, hanem a két zsánert ötvöző, olyan reszakralizáló történetek, amelyek az áldozat bemutatásán és a segítségnyújtás történetén keresztül átvezetik közönségüket a rossztól a jóig.

A tabloidok előretörése csak egyik, bár a legfontosabbak egyike azok között az új fejlemények között, amelyek azt bizonyítják, hogy napjainkra a média és a populáris kultúra az értékrend megújításának és fenntartásának új „szuper-

struktúrájává” vált. Mindennapi körülmények között a morál szerepe nem vehető könnyen észre, mert az újságíró társadalom szigorúan ragaszkodik a hírkészítés saját intézményi és professzionális standardjaihoz, a tárgyi megbízhatósághoz, és az objektív távolságtartáshoz. A tabloid hírek elemzése után viszont minden jogunk megvan annak a feltételezésére, hogy az objektivitás iránti kognitív igény még a „komoly hírek” esetén is csak elleplezi a médiareprezentációk mélyebb és őszibb morális aspektusát, amely még a faktuális hírekben is valamilyen módon a közösség értékítéletét, vágyait, igényeit fejezi ki.

Visszaautalva dolgozatunknak a morál válságával kapcsolatos kiinduló kérdésére, összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a média szerepe és kulturális autoritása azért nőtt meg az elmúlt évtizedekben és azért vált a civil társadalomról folyó morális diskurzus centrális területévé, mert a média lett az a hely, ahol a leginkább lehetőség nyílt a máshonnan kiűzött és megoldhatatlan értéktartalmú kérdések nyilvános megtárgyalására. A média idealizáló, leleplező és tabloid hírei különösen fontos szerepet játszanak ebben a folyamatban, mert az eseményeket alkotóelemekre szétszerelve, majd tanító célú történetekké összerakva rajtuk keresztül mindenki számára nemcsak elérhetővé, de megkerülhetetlenné is teszik a közösség életében való morális állásfoglalást (Becker 1995).

Irodalom

Alexander, J.–B. Giesen. 1987. „From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Link.” In: J. Alexander et al. (eds.) *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Alexander, J. 1990a. „Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture.” In: J. Alexander–S. Seidman (eds.) *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.

– 1990b. „The Mass News Media in Systemic, Historical, and Comparative Perspective.” In: J. Alexander–P. Colomy (eds.) *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.

– 1991a. „Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?” In: A. Honneth–H. Joas (eds.) *Communicative Action Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity.

– 1991b. „Bringing Democracy Back In.” In: Ch. Lemert (ed.) *Intellectuals and Politics*. Newbury Park: SAGE.

– 1992. „Citizen and Enemy as Symbolic Classification.” In: M. Lamont–M. Fournier (eds.) *Cultivating Differences*. Chicago: University of Chicago Press.

Alexander, J.–Ph. Smith. 1993. „The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies.” *Theory and Society*, 22: 151–207.

– 1995. *Fin de Siecle Social Theory*. London: Verso

– 1996. „Honneth’s New Critical Theory of Recognition.” *New Left Review*, 220: 126–136.

– 1998. „Mass communication, ritual and civil society.” In: T. Liebes–J. Curran (eds.) *Media, Ritual and Identity*. London and New York: Routledge
Alexander, J.–Ph. Smith. 1999. „Cultural Structures, Social Action, and the Discourses of

American Civil Society: A Reply to Battini, Hall and Powers." *Theory and Society*, 28: 455–461.

Almond, G.–S. Verba. 1963. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.

Altheide, D.–R. Snow. 1991. *Media Worlds in the Postjournalism Era*. New York: Aldine.

Battani, M.–D. R. Hall–R. Powers 1997. „Cultures’ structures: Making Meaning in the Public Sphere.” *Theory and Society*, 26: 781–812.

Bauman, Z. 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

– 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

– 1995. *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.

Becker, K. 1995. „Media and the Ritual Process.” *Media, Culture & Society*, 17, 629–646.

Chaney, David. 1993. *Fictions of Collective Life*. London: Routledge.

Curtis, K. 1997. „Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt.” In: C. Calhoun–J. McGowan (eds.) *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Császi, Lajos. 1999a „Katasztrófák média reprezentációja.” *Jel-Kép*.

– 1999b „Tévé-erőszak és populáris kultúra, a krimi mint morális tanmese.” *Replika*, 35.

Dahlgren, P. 1995. *Television and the Public Sphere*. London: SAGE.

Dayan, D.–E. Katz 1988. „Articulating Consensus: The Ritual and Rhetoric of Media Events.” In: J. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press

Dayan, D.–E. Katz. 1992. *Media Events*. Cambridge: Harvard University Press

Edelman, M. 1988. *Constructing the Political Spectacle*. Chicago: University of Chicago Press

Fiske, J. 1989a. *Reading the Popular*. London: Routledge

– 1989b. *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman

Geiger, Th. 1969. *On social order and mass society*. Chicago: The University of Chicago Press

Goffman, E. 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper & Row

Gusfield, J. (ed.). 1989. *Kenneth Burke on symbols and society*. Chicago and London: University of California

Honneth, A. 1995a. „The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism.” In: S. K. White (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

– 1995b. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity Press.

Jacobs, R. N. 1996. „Producing the News, Producing the Crisis.” *Media, Culture & Society*, 18, 373–397.

Lang, G.–K. Lang. 1983. *The Battle for Public Opinion: The President, the Press, and the Polls During Watergate*. New York: Columbia University Press

Langer, J. 1992. „Truly Awful News on Television.” In: P. Dahlgren–C. Sparks (eds.) *Journalism and Popular Culture*. London: Sage

– 1998. *Tabloid Television*. London: RoutledgeLash, S. 1996. „Postmodern Ethics.” *Theory, Culture & Society*, 13, 91–104.

- Némedi Dénes. 1998. „Elismerés és megvetés.” BUKSZ 10, 390–397.
- Parsons, T.–E. Shils. 1951. *Towards a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1998. *Megismerés helyett remény*. Pécs: Jelenkor
- Smith, Ph. 1998. „The new American cultural sociology: an introduction.” In: Ph. Smith (ed.) *The new American cultural sociology*. Cambridge,: Cambridge University Press
- Stivers, R. 1996. „Towards a sociology of morality.” *International Journal of Sociology and Social Policy* , 16, 1–14.
- White, S. K. 1988. *The recent work of Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wolfsfeld, G. 1997. *Media and Political Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press