

A szociális reprezentáció járványtanáról

László János

Pléh Csaba *A gondolatok terjedési mechanizmusa: mémek vagy fertőzések* című kiváló tanulmánya kísérletet tesz arra, hogy a biológiai evolúciós szemlélet keretében Dawkins és Sperber munkáira támaszkodva körvonalazzon egy újszerű szociális kognitív tudományt, amelynek középpontjában a reprezentációk terjedési mechanizmusa állnak (lásd a *Replika* 40. számát). Nem kevesebbről van szó, mint egy természettudományosan megalapozott integratív társadalomtudományról. A tanulmány éppen ezért a pszichológia számos területének alapkérdéseit érinti. Jelen írásom három ponton kívánja kiegészíteni Pléh elemzését:

1. A reprezentáció fogalma körül a szociálpszichológiában zajló viták bemutatásával, mindenekelőtt a szociálisreprezentáció-elmélet ismertetésével árnyaltabbá kívánja tenni a kortárs szociálpszichológia hozzájárulását a kognitív tudomány új törekvéseihez.

2. Részletesebben kifejti Sperber fertőzéseméletének a kognitív és ökológiai tényezők szerepére vonatkozó elgondolásait, és szembesíti ezeket a kortárs szociálpszichológia és kognitív pszichológia eredményeivel.

3. Rá kíván világítani a narrativitás szerepére mind az egyéni kognitív struktúrák, mind a mentális reprezentációk átvitelét szolgáló kommunikáció, mind pedig a materiális reprezentációkban (szájhagyományban, könyvekben, filmekben stb.) „eltárgyasult” kulturális tudás szerveződésében és fenntartásában. A narrativitás kapcsán fel kívánja továbbá hívni a figyelmet a reprezentációk terjedése, valamint a személyes és csoportidentitás fenntartása közötti néhány összefüggésre.

A reprezentációról

Pléh tanulmánya kellően megvilágítja, hogy a reprezentáció kategóriája a pszichológiában korántsem problémamentes, ahogy a filozófiában sem az. *Az 1. táblázatban* közölt áttekintés a reprezentációról, a reprezentáció jellegéről, valamint a szubjektum-objektum vagy egyén-valóság viszonyról alkotott feltevés szempontjából rendezti a társadalmi ismeretekre és tapasztalatokra vonatkozó elméleteket. A táblázatból jól látható, hogy alapjában öt elméleti álláspont különíthető el. A kognitív idegtudomány radikális képviselői Churchland, Stich (1983) nem csak a szociális szempontot teszik zárójelbe, de magát a létező pszichológiát is megkérdőjelezzik, mint afféle bizonytalan fogalmakkal operáló „népi” tudományt.

1 táblázat. *A reprezentációról alkotott felfogások*

| Elméleti irány | Pszichikus reprezentáció feltevése | Reprezentáció helye | Szubjektum-objektum viszony |
|--|--|---|--|
| Kognitív idegtudomány (Churchland, Stich) | Nincs pszichikus reprezentáció | Redukció az idegi történésekre | Szervezet-objektum interakció |
| Kognitív pszichológia Kognitív szociálpszichológia (Neisser, Forgács) | Van pszichikus reprezentáció | Önálló pszichikus szint | Szubjektum-objektum interakció |
| Sztenderd társadalomtudomány (Durkheim) | Nincs pszichikus reprezentáció | Kollektív reprezentáció | Egyéni pszichikumoktól független társadalmi tény |
| Szociális konstrukcionizmus, diskurzuselemzés (Gergen, Harré) | Nincs pszichikus reprezentáció | Egyéni pszichikum helyett társadalmilag konstruált megértés | Nincs szubjektum, csak társadalmilag konstruált jelentés |
| Szociális reprezentáció (Moscovici) | Van pszichikus reprezentáció, de csak az SR-rel összefüggésben | Az egyéni pszichikumokban a szociális nyilvánul meg | Szubjektum és társas közötti közvetítések |

Szerintük az olyan mentalisztikus, vagyis reprezentációs fogalmak, mint a gondolkodás vagy az emlékezés jellegzetesen a köznapi tudat termékei, amelyek az emberi viselkedés (természet)tudományos oksági magyarázatában nem használhatók fel. A kognitív tudomány aranykora akkor következik majd el, amikor – némiképp a behaviorista doktrínára emlékeztető módon – a külvilág objektív információi megfeleltethetők lesznek a szervezet idegi állapotainak.

Ezzel szemben a kognitív pszichológia és a kognitív szociálpszichológia központi kategóriája a mentális reprezentáció. Igazi karteziánus pszichológia ez, melyben a szubjektum áll szemben a világból érkező információkkal, az információkat fajspecifikus módon individuális idegrendszere révén feldolgozza, de az idegrendszeri folyamatok közvetlenül nem feleltethetők meg a mentális reprezentációknak. A kognitív pszichológusok többsége az úgynevezett „token-fizikalizmus”-t képviseli, mely szerint a mentális állapotok és folyamatok minden egyes „példánya” azonos a neurális állapotok és folyamatok megfelelő példányával, noha az egyes mentális típusok nem feltétlenül felelnek meg az idegrendszeri történések típusainak. A mentális típusokat viszont úgy kell leírni, hogy a leírás tartalmazza, hogyan materializálódnak a típusba tartozó példányok. A kognitív pszichológiában például gyakori a mentális állapotok olyan leírása, ami számítógépes modelleken materializálható (vö. Block 1980).

A kognitív szociálpszichológusok is elkülönült egyéni tudatokat feltételeznek, amelyekkel szemben állnak, illetve amelyekben leképeződnek a szociális világ ingerei. A huszadik századi szociálpszichológia történetében az objektív, „kulturális” valóság és a szubjektív reprezentáció közötti megkülönböztetés fontosságát, a szubjektív realitás el-

sóbbségét az ítéletalkotás és cselekvés szempontjából leghatározottabban az *alaklélektani* hagyományokhoz kötődő szociálpszichológusok, Lewin, Asch és Heider képviselték. Lewin (1972) szerint a cselekvést meghatározó *élettér* a személy mindenkori szubjektív valóságának terminusaiban írható le. Asch (1952) szerint egy tárgy értékelését és a vele szembeni viselkedést megelőzi az interpretáció, a tárgy szubjektív jelentésének kialakulása. Még a nevezetes konformitáskísérletek értelmezésében is – a társak általi elfogadás igénye és az elutasítás kerülése mellett – hangsúlyozta a társaknak azt a szerepét, hogy a személynek információt szolgáltatnak arról, miként kell a tárgyat (az összemérésre kínált vonalat) értelmezni. A társak által adott *ítéletek* elfogadását Asch szerint megelőzi a társak által nyújtott *interpretáció* elfogadása.

Egyéni és társadalmi tudásformák vagy reprezentációk szétválasztásában a radikális lépést a szociológia oldaláról Durkheim (1917, 1978, lásd még Némedi 1996) tette meg. Bármennyire is mentalisztikusan hangzik a *kollektív reprezentáció* kategóriája, ez olyasvalami, ami kívülről, tárgyszerűen vagy objektíven áll szemben az egyéni pszichikumokkal, elméletileg és módszertanilag a társadalom folyamatainak leírását és magyarázatát célozza, függetlenül az egyéni pszichikus működésektől.

Részben a Durkheim-féle szociológiai objektivizmusra, részben pedig a pszichológiai individualizmusra és mentalizmusra adott válaszként értelmezhetjük azokat a törekvéseket, amelyek a reprezentációs feltevést kikapcsolva a társas viselkedésszabályozást, a tudáson alapuló viselkedést a nyilvános és privát jelentésviszonyok elemzésére támaszkodva kívánják magyarázni. Jóllehet ezeknek a szociális konstrukcionista nevezett irányzatoknak számos változata van, e helyt be kell érjünk egyik jeles képviselőjük, Kenneth Gergen nézeteinek tömör összefoglalásával (lásd bővebben Erős 1983; Gergen 1985; Bodor 1997). A szociális konstrukcionista mozgalom kiindulópontja, hogy megkérdőjelezi a tudásnak mint mentális reprezentációnak a fogalmát. E – Gergen szerint – számos megoldhatatlan problémát okozó fogalom helyettesítésére a nyelvhasználat kínálkozik. A nyelvhasználat a társadalmi gyakorlat része. Ebben a felfogásban a tudás nem olyasvalami, amit az emberek valahol a fejükben hordoznak, hanem az, amit az emberek együtt csinálnak (Gergen 1985: 122).

Gergen szerint a világ érzéki tapasztalása önmagában nem határozza meg azokat a fogalmakat, amelyekben megértjük a világot. A világ megértésének fogalmai társadalmi termékek, melyek az emberek közötti történetileg beágyazott interakciók eredményeként jönnek létre. Az, hogy a megértés egy adott formája mennyi ideig uralkodik vagy meddig marad fenn, a társadalmi folyamatoktól függ, nem pedig az adott perspektíva empirikus érvényességétől. A „tárgyalásos-megegyezéses” megértési formának kiemelkedő jelentőségük van a társadalmi életben, mivel kritikus kapcsolatban vannak szinte valamennyi más emberi tevékenységgel. A világ, kiváltképp a szociális világ, e tárgyalásos megegyezéses megértési formák révén konstruálódik. E konstrukció a nyelvhasználatban, a diskurzusban valósul meg, ezért a lélek helyett vagy azzal azonosítva az emberi cselekvés magyarázata, illetve magyarázatának helye a pszichikum belső régióiból az emberi interakciókba kerül át.

A Moscovici nevéhez fűződő szociálisreprezentáció-elmélet (Moscovici 1976, 1984; László 1999) arra törekszik, hogy mind a kognitív pszichológia passzív információfeldolgozási szemléletét, egységes, zárt individuumfelfogását, mind az egyéni és társadalmi szintek merev elkülönítését, mind pedig a társadalmi és egyéni valóság szubjektum és pszichikum nélküli konstrukciójának elvét meghaladja. Durkheimiánus abban az értelemben, hogy elfogadja a társadalmi valóság relatív autonómiáját, az emberi gondol-

kodást és cselekvést irányító erejét. De nyilvánvalóan ellentmond Durkheimnek, amikor – Freuddal, Meaddel, Piaget-val vagy Vigotszkijjal összhangban – azt feltételezi, hogy a valóságkonstrukció nem függetleníthető a pszichológiai folyamatoktól. Maga az elmélet névválasztása, az elméletnek a reprezentáció gondolati keretébe helyezése, de a kollektív jelző felcserélése szociálisra (ami Moscovicinél egyszerre jelent társadalmi és társast) is tükrözi ezt az ambivalenciát.

A szociális reprezentáció elmélete első pillantásra inkonzisztens a reprezentáció egyéni, mentális, illetve interszubjektív, szociális-tárgyszerű felfogását illetően. Szociális konstrukcionista, amennyiben a reprezentációt egy szociális tárgy kidolgozásának, nem pedig valamilyen külső, a szubjektumtól független önálló valóság mentális reprezentációjának fogja fel, ugyanakkor nyelvhasználatában, időnként módszereiben, sőt kérdésfeltevéseiben implikálja, hogy a kollektív jelentésvilág értelmesen összefügg individuális mentális folyamatokkal, ha nem is redukálható ezekre. Jovchelovich (1996: 122) ezt úgy fogalmazza meg, hogy a szociális reprezentációk „az interszubjektív valóság terében jelennek meg, jöllehet egyéni pszichikumokban fejeződnek ki”.

Jovchelovich a szociális reprezentáció elmélete kulcsmozzanatának a reprezentáció fogalmának szociálpszichológiai újraértelmezését tekinti. Mint írja:

Egy reprezentáció... *valakinek* az aktivitása, aki pszichikus helyettesítését vagy képviselét hozza létre *valaminek*, ami *más*, mint ő maga. Következésképpen a szubjektum és az objektum nem esnek egybe. A reprezentáció azért jön létre, hogy a szubjektum és az objektum közötti különbséget áthidalja. Ez a folyamat nem tekinthető tükrözésnek. Lényege, hogy egyszerre teremt kapcsolatokat, és hoz létre differenciálódást az én és a nem én, a *mátság* között. Egy reprezentáció összekapcsolja az ént a mással, ugyanakkor el is különíti attól, mivel a reprezentáció mindig *valami helyett* áll. Egy reprezentáció ezért mindig a jelenlévőt és a jelen nem lévővel összekapcsoló *mediáció*, ugyanakkor *határ* is, amely – azáltal, hogy elhatárolja a jelenlévőt a jelen nem lévővel – lehetővé teszi a differenciálódást és a jelentés kialakulását (Jovchelovich 1996: 132).

A reprezentáció tehát a szubjektum és a tárgyak (más emberek és dolgok) közötti mediációk, a hozzájuk való kapcsolódás és a tőlük való elkülönülés terében születik. E reprezentációk révén konstruálják a pszichológiai folyamatok a „külső” társadalmi valóságot, miközben ez a valóság más oldalról magukat a pszichológiai folyamatokat konstruálja. A szociálisreprezentáció-elmélet szerint a reprezentáció sem belső (mentális), sem külső (nyilvános, ahogy egy mondat vagy bármely anyagi jel az), hanem a kettő sajátos viszonya. A „szociális” jelző nem valamilyen mentálisan reprezentált tárgy (pl. *király*, szemben a nem szociális *trónnal*) attribútuma, hanem a személy és a személy világát alkotó tárgyak és események közötti viszony (Moscovici 1988). Ebben a gondolatmenetben megszűnik egyén és társadalom hagyományos dichotómiája, miközben az elmélet alternatívát kínál azokkal a posztmodern törekvésekkel szemben is, amelyek a reprezentáció tagadásával az egyént és a társadalmat egymásra redukálhatók-nak tartják, vagy úgy tekintenek rájuk, mintha semmilyen kapcsolatban nem állnának egymással.

A szociális reprezentációk nem öröktől fogva léteznek, hanem keletkeznek, terjednek, átalakulnak, fennmaradnak vagy lehanyaglanak. Keletkezésüket valamilyen újszerű, a társadalmi csoport számára ismeretlen jelenség ismerőssé, kezelhetővé tételének szükséglete mozgatja. A reprezentáció folyamán a csoport az addig ismeretlen jelenséget a csoport már létező kategóriáiba lehorgonyozza, osztályozza és megnevezi, illetve képekkel, jól kezelhető metaforákkal és common sense-ismeretekkel tárgyasítja, beil-

leszti a csoport, így az egyes csoporttagok világába. Ebből adódik, hogy a szociális reprezentációk nem absztrakt fogalmi ismeretek, hanem olyan „hibridek”, amelyek képekből, hiedelmekből, értékekből, sztereotípiákból, naiv elméletekből állnak össze. A reprezentációk kidolgozása és elterjedése a csoporttagok kommunikációjában valósul meg, ezért a szociális reprezentációs vizsgálatok a kommunikáció tartalmára és struktúrára irányulnak.

A szociálisreprezentáció-elmélet a tudományos racionalitás és a tudományos módszerek sajátos eszközeivel, az elméletalkotás logikai konzisztenciaigényével a köznapi racionalitás, a józan ész „előállásának” és működésének determinisztikus feltételeit kutatja. Előnyét a spontán common sensre támaszkodó posztmodern elméletekkel szemben jól fejze ki Moscovici megállapítása:

Valójában a szociális reprezentációk, hogy egy ismert kifejezéssel éljek, a világteremtés módjai. Ebben a folyamatban nincs semmi tetszőleges, mivel a gondolkodás, a nyelv és a társadalmi élet szabályai valamennyien együttműködnek a lehetőségek behatárolásában. Ezért van az, hogy a konstrukció fogalma, mihelyst trivialisálják, vagyis az emberek közötti társalgás és konszenzus egyszerű termékének tekintik, elveszíti világos emancipatorikus jellegét. Ha arról van szó, hogy minden lehetséges, akkor a konstruálás aktusa nem annyira a valóság kreatív szabadsága, de sokkal inkább e szabadság feltételeiről szőtt illúzió (Moscovici 1988: 231).

A szociálisreprezentáció-elméletben tehát a reprezentáció fogalma az egyéni és társadalmi nem szétválasztja, hanem összekapcsolja. Az elmélet a szubjektumot olyasvalakinek tekinti, akinek a teste csak akkor maradhat életben, a szükségletei csak akkor elégűlnek ki, akinek az énye csak akkor fejlődhet, ha társak közösségébe születik. A racionalitást megismerhető kognitív és társadalmi szabályokhoz köti, az ismeretek kialakulására és terjedésére vonatkozó oksági magyarázat lehetőségét is beleértve. [A cselekvéshez való viszonyában a szociális reprezentáció – mint erre Wagner (1993, 1995) helyesen rávilágít – nem tekinthető oki tényezőnek. A cselekvés inkább a reprezentáció leírásaként fogható fel.] Amiről viszont ez az elmélet kevesebbet mond, vagy szinte alig szól, az a kognitív és társas-társadalmi mintázatok összefüggése.

Kognitív és ökológiai tényezők a reprezentációk terjedésében

Sperber (1985, 2000; Sperber és Wilson 1990) járványtani elmélete pontosan arra a kérdésre keresi a választ, hogy milyen elvek és szabályok szerint kapcsolódik össze egyéni és társas-társadalmi a reprezentációban. Elvetve a szociológusok és antropológusok által képviselt felfogást, amely a kollektív és kulturális reprezentációkat tárgyyszerűként, „e világ dolgaiként” ontologizálja, de ugyanígy elvetve az ontológiai pluralizmust is, szigorúan materialista álláspontot képvisel, ami a reprezentációnak csak két formáját engedi meg: a mentális reprezentációt és a nyilvános reprezentációt. A mentális reprezentációt illetően a „*token-fizikalizmust*” elfogadva az idegrendszeri történést tekinti anyagnak. A nyilvános reprezentáció esetében például a hanghullámok vagy a fényminták a reprezentáció anyagi hordozói.

A materialista alternatíva azt feltételezi, hogy mind a mentális, mind a nyilvános reprezentációk szigorú értelemben véve materiális tárgyak, és komolyan veszi ennek a feltételezésnek a következményeit. A kognitív rendszerek, például az agy, részben a környezetükkel folytatott fizikai interakciók alapján belső reprezentációkat hoznak létre saját környeze-

tükről. Ezeknek az interakcióknak a következtében a mentális reprezentációk bizonyos mértékig szabályszerű kapcsolatban vannak azzal, amit reprezentálnak, és így saját szemantikai tulajdonságaik vagy jelentéseik vannak... Ezzel szemben a nyilvános reprezentációk csak a kibocsátóik vagy használóik által nekik tulajdonított jelentés révén állnak kapcsolatban azzal, amit reprezentálnak. Nincsenek önálló szemantikai tulajdonságaik. Másképpen fogalmazva, a nyilvános reprezentációknak csak azáltal van jelentésük, hogy kapcsolatban állnak mentális reprezentációkkal.

Kibocsátóik és használóik általában hasonló jelentéseket tulajdonítanak a nyilvános reprezentációknak, egyébként ezek a reprezentációk nem volnának képesek szolgálni a kommunikáció céljait. A tulajdonított jelentéseknek ez a hasonlósága nem jöhetne létre, ha az emberek nem rendelkezének eléggé hasonló nyelvi és enciklopédikus tudással. Az emberek közötti hasonlóság teszi lehetővé, hogy elvonatkoztassunk az egyéni különbségektől, és olyan absztrakciókról beszéljünk, mint egy csoport „nyelve” vagy „kulturája”, egy nyilvános reprezentáció „jelentése”, illetve – függetlenül nyilvános kifejeződéseitől vagy mentális reprezentációs előfordulásaitól – egy hiedelmet, például azt, hogy „a boszorkányok seprűnyélen utaznak”, egyetlen reprezentációnak tekintünk. Amit így leírunk, az nyilvánvalóan egy absztrakció. Az ilyen absztrakció számos szempontból hasznos lehet: kidomboríthatja az egymással összefüggő mentális és nyilvános reprezentációk egy családjának közös tulajdonságait, segíthet körvonalazni egy kutatási témát stb. Hiba azonban ezt az absztrakciót „a világ” tárgyának tekinteni.

A materialista felfogás szempontjából tehát csakis mentális reprezentációk, melyek az egyéni koponyákban születnek, élnek és múlnak ki, illetve nyilvános reprezentációk léteznek, mely utóbbiak egyszerű anyagi jelenségek – hanghullámok, fénymintázatok stb. – az egyén környezetében. Az az absztrakt szintű reprezentáció, hogy „a boszorkányok seprűnyélen utaznak”, konkrét szinten mentális reprezentációk és nyilvános reprezentációk millióinak felel meg, melyeknek jelentései (intrinsic jelentései a mentális, és tulajdonított jelentései a nyilvános reprezentációk esetében) hasonlítanak annak az állításnak a jelentéséhez, hogy „a boszorkányok seprűnyélen utaznak”.

A mentális és nyilvános reprezentációk milliói, lévén materiális tárgyak, ok-okozati kapcsolatba léphetnek, és lépnek is egymással. Az oki magyarázatokban ezért mind az *explanans*, mind az *explanandum* szerepét betölthetik. A következetes materialista azt állítja, hogy a kulturális jelenségek esetében sincs szükség más kauzális magyarázatra (Sperber és Wilson 1990: 27–28).

Sperber nem zárja ki az interpretációs magyarázat lehetőségét a kulturális, illetve társadalmi jelenségek vizsgálatában, mindazonáltal hangsúlyozza, hogy elméleti hipotéziseket csakis az oksági magyarázatok tesznek lehetővé. Ezért lemond a kulturális holizmusról, és az anyagi reprezentációk terjedésének kérdését állítja vizsgálódásai középpontjába.

Amikor kulturális reprezentációkról beszélünk – olyasmikről, mint a hit a boszorkányokban, a bor felszolgálásának szabályai vagy a marxista ideológia –, olyan reprezentációkra utalunk, amelyek egy embercsoportban széleskörűen elterjedtek. Ahhoz tehát, hogy a kulturális reprezentációkat megmagyarázzuk, azt kell megmagyaráznunk, hogy mi okozza egyes reprezentációk elterjedését másokkal szemben. Mivel a reprezentációk többé-kevésbé elterjedtek az emberek között, az egyéni és a kulturális reprezentációk között nem lehet éles határt vonni. A kulturális reprezentációk magyarázatának éppen ezért a reprezentációknak az emberek közötti terjedésére vonatkozó általános magyarázat, a *reprezentációk járványtana* részének kell lennie (Sperber és Wilson 1990: 29).

Sperbert a reprezentációk járványtanának kidolgozásában jelentős mértékben segítették azok az eredmények, amelyeket a kognitív pragmatikában ért el. Sperber és

Wilson (1986) szakítottak a nyelv kódszerű felfogásával, és egy olyan modellt dolgoztak ki, amely a következtetési folyamatokra helyezi a hangsúlyt. Ez a modell a reprezentációk szintjén kezeli a Wittgensteini családi hasonlóság problémáját, vagyis azt, hogy az emberi kommunikációban rendszerint csak kisebb vagy nagyobb mértékű hasonlóság áll fenn a kommunikátor és a címzettek gondolatai között, a teljes egybeesés ritka kivételnek, nem pedig normának számít (lásd részletesebben Reboul és Moeschler 2000). Ezért azután, szemben Tarde-tól Dawkinsig a korábbi járványtani elméletekkel, nem a *replikációra*, hanem a *transzformációra* helyezi a hangsúlyt, azt feltételezve, hogy egy kultúrába azok a reprezentációk kerülnek be, amelyeket ismételtelen kommunikálnak, ám ugyanakkor a kommunikáció során minimálisan transzformálódnak.

Könnyű belátni, hogy ezeknek a gondolatoknak a szociálpszichológia, mindenekelőtt a szociálisreprezentáció-elmélet szempontjából megtermékenyítő hatásuk van. Egyrészt értelmes reprezentációs kérdésként fogalmazza meg a kulturális vagy társadalmi jelentések mindenki számára eleve adottságához, illetve tetszőleges szubjektív konstrukciójához képest azt a folyamatot, amelyben az egyéni különbségek dacára az adott csoportban érvényes kulturális reprezentációk alakulnak ki, maradnak fenn és hanyatlanak le. Másrészt azokra a pszichológiai és társadalmi-kulturális tényezőkre irányítja a figyelmet, amelyek a reprezentációk mintázatainak kialakulásával oksági kapcsolatban állnak.

A szociális reprezentáció elméletéhez hasonlóan Sperber is azt az álláspontot képviseli, hogy egy adott reprezentációs mintázat magyarázatában nem lehet előzetesen „kiszámítani”, mely tényezők játszanak szerepet, és az eddigi szociális reprezentációs kutatások összhangban vannak Sperber azon feltevésével is, amely a potenciális hatótényezőket pszichológiai és környezeti (ökológiai) típusba sorolja. Az előbbieket közé olyanok tartoznak, mint a reprezentáció memorizálhatósága, azoknak a háttérismereteknek a mennyisége, amelyek szempontjából a reprezentáció releváns, vagy a reprezentáció tartalmának kommunikálására irányuló motiváció. Az ökológiai tényezők sorába tartozik például azoknak a helyzeteknek az előfordulási gyakorisága, amelyekben a reprezentáció megjelenése megfelelő cselekvéseket hív elő, külső emlékezeti táruk, például az írás hozzáférhetősége, a reprezentáció átvitelére szakosodott intézmények létezése stb.

A járványtani metafora ugyanakkor a szociális reprezentáció elméleténél lényegesen precízebben határozza meg a reprezentációk természete és a reprezentációk mintázatai, illetve kialakulási és elterjedési folyamataik közötti viszonyt. A klasszikus járványtanban egy epidemiológiai jelenség felismeréséhez az egyéni patológia tanulmányozása járul hozzá. Ugyanez fordítva is igaz: az epidemiológia gyakran járult hozzá az egyes betegségek felismeréséhez. Hasonlóképpen, ha az egyes mentális reprezentációs típusok vagy mintázatok felismerése pszichológiai szinten megtörténik, ez hozzájárul elterjedésük megértéséhez, és fordítva; ha epidemiológiailag azonosítunk reprezentációs mintázatokat, ez hozzájárulhat pszichológiai természetük megértéséhez. A kórtan és a járványtan viszonyához hasonlóan a pszichológia és a reprezentációk járványtana kölcsönösen releváns egymás számára.

A terjedési folyamatok Moscovici eredeti, 1961-ben publikált pszichoanalízis-vizsgálata értelmében megfeleltethetők a szociális reprezentációs folyamatoknak. Jól szemlélteti ezt a 2. és 3. táblázat, amelyek lehetőséget adnak Moscovici és Sperber tipológiájának egybevetésére.

Moscovici 210, felerészben fővárosi, felerészben vidéki újság 1952 és 1956 között megjelent 1610 cikkének tartalomelemzése alapján a tömegkommunikációs közvetítés

2. táblázat. *A pszichoanalízis közvetítésének és reprezentációjának típusai* (Moscovici 1961, 1976 nyomán)

| Médiум | Terjedés | Kognitív szerveződés |
|----------------------|------------|----------------------|
| Ismeretterjesztő lap | Diffúzió | Vélemény, ismeret |
| Vallási lap | Propagáció | Attitűd |
| Marxista lap | Propaganda | Sztereotípiá |

sajátos típusait írja le. A *diffúzió*nak nevezett kommunikációs viszony a nagy példányszámú, népszerű lapokat jellemzi. Ezek az újságok az olvasók érdeklődéséhez adaptálódva a specialistáktól szerzett tudás továbbadására, valamiféle közös tudás létrehozására törekednek. A diffúziót a témák gyenge integrációja, az egymásnak ellentmondó álláspontok megjelenítése, a komolyság, a fenntartás és az ironia váltakozása jellemzi. Ez a reprezentáció szintjén *ismereteknek* és *véleményeknek* felel meg. Az egyházi sajtóra jellemzőnek talált *propagáció* az új ismereteket egy jól szervezett világnézet megállapodott rendszerébe helyezi el. A pszichoanalitikus tudás fogalmait és eljárásait a vallás fogalmaival és eljárásaival próbálja összeilleszteni, például magát az analízist a gyógyás metaforájával értelmezi.

A propagáció kiemeli az elmélet valláskonform vonatkozásait, például az ember átfogó megismerésének igényét, a szimbolizmust vagy a spiritualizmust, de elutasítja a libidót, mint általános magyarázó elvet. A reprezentáció szintjén itt *attitűdök* terjednek. Előbbiekkel szemben a marxista sajtó kommunikációs viszonya a *propaganda*. A kommunikáció itt eleve konfliktusos társadalmi viszonyokba ágyazódik, és antagonisztikus szemléletet tükröz. A cél az igaz és hamis nézetek különválasztása, és a forrás nézetei és a misztifikált analitikus nézetek közötti összeegyeztethetlenség kifejezése. A propaganda a pszichoanalízist rivális ideológiaként utasítja el. A globális ideológiai sémák – például az amerikai–szovjet hidegháborús szembenállás adaptálása – a kifejtést tárgyi tévedésekkel, például a pszichoanalízis amerikanizálódásának gondolatával terhelik meg. A kognitív szerveződés szintjén *sztereotípiá*ról van szó.

3. táblázat. *Az ismeretek különböző típusaira ható kognitív és ökológiai tényezők erőssége* (Sperber és Wilson 1990 nyomán)

| Ismeret típusa | Kognitív tényezők | Ökológiai tényezők |
|---------------------|-------------------|--------------------|
| Vallási mítosz | Erős | Gyenge |
| Politikai ideológia | Gyenge | Erős |
| Tudományos elmélet | Erős | Erős |

Míg Moscovicinál a hangsúly a terjedési folyamatok és a kognitív szerveződés típusain van, Sperber intuitív tipológiája egy-egy kiragadott példa alapján az ismeretek fajtáit és az ismeretek terjedésére ható tényezők különböző erősségét különíti el. Van egy harmadik dimenzió is, amely a közvetlenül tapasztalt ismereteket (ún. intuitív hiedelmek) és a társadalmi autoritások által közvetített ismereteket, az ún. reflexív hiedelmeket különbözteti meg.

A mítosz olyan egyszerű történet, amit szájhagyomány terjeszt, következképp fennmaradásában és terjedésében a rendszeres ismétlést biztosító rituális (intézményes) feltételeken túl meghatározó szerepe van a könnyű emlékezeti megőrizhetőségnek és a szöveg attraktivitásának. E két tényezőt gyakran ugyanazok a témák és narra-

tív szerkezetek biztosítják. A mítoszok, az átviteli struktúrák szervezethez képest fogva, mese formájában akkor is továbbélnek, amikor az őket fenntartó társadalmi autoritások már elenyésztek.

Az olyan ideológiai nézetek, mint például az emberek egyenlőségének elve, elterjedésüket és fennmaradásukat nem a kognitív tényezőknek köszönhetik (emlékezetben tartásuk és felidézésük nem jelent problémát), hanem annak, hogy erősen relevánsak voltak egy születési előjogokon alapuló társadalomban. A reflexív hiedelmeknek ezek a mintázatai mindaddig fennmaradnak, amíg a relevanciájukat fenntartó ökológiai tényezők – adott esetben a megfelelő társadalmi intézmények – fennállnak.

A tudományos elméletek, mint nézetek kommunikációja és megértése jelentős kognitív erőfeszítést igényel. Egy új nézet elfogadása a tudományos közösségekben rendszert komoly vitákkal jár. (Később látni fogjuk, hogy a kognitív szervezés, a „jó történet” a tudományos elméletek esetében sem mellékes.) E nézetek elterjedése viszont elsősorban az ökológiai tényezőktől függ. A nézetek igazságát a tudományos közösség autoritása garantálja, az átvitelt pedig a kommunikációs intézmények. A tudományos nézeteket tehát a tudomány szereplői és a köznapie emberek merőben más alapokon fogadják el, és a köznapie tudásban a tudományos nézetek az átvitel következtében jelentősen átalakulnak, leegyszerűsödnek. Pontosan erre világít rá Moscovici kutatása is a pszichoanalízis recepciójáról a franciaországi közgondolkodásban.

Az összevetésből kitetszik, hogy amíg a szociális reprezentáció elmélete a kognitív tényezőket (a reprezentációs minta tartalma és szerkezete) és az ökológiai tényezőket (az átvitel médiumai, társadalmi intézmények) egyaránt tagolni igyekszik, a reprezentációk terjedésének járványtani elméletében a hangsúly a reprezentációs minták terjedésének kognitív és ökológiai tényezőkkel történő megokolására vagy magyarázatára esik. A járványtani elmélet jelentős erőssége a szociálisreprezentáció-elmélettel szemben, hogy azáltal, hogy az okozás problémáját a reprezentáció terjedésének és fennmaradásának kérdésében ragadja meg, lényegében megoldja a szociálisreprezentáció-elméletben megoldatlan kapcsolatot reprezentáció és intencionális cselekvés között. A szociális reprezentáció elmélete viszont lényegesen többet mond a reprezentáció előállításának és terjedésének folyamatairól. Pléh Csabának igaza van, hogy egymást kiegészítő, nem pedig kizáró elméleti lehetőségekről van szó.

Narrativitás

A narrativitás kérdését Pléh Csaba tanulmánya nem érinti, mégis foglalkoznék vele röviden. Részint azért, mert a reprezentációk mintáinak terjedését meghatározó kognitív tényezők kapcsán Sperber bőven ír erről, részint pedig azért, mert a narrativitás nyomvonalán a reprezentációk járványtanának egy lényeges ellentmondására vagy fogyatékoságára szeretném felhívni a figyelmet. Arról van szó, hogy miközben Sperber a reprezentációk elterjedését egy biológiailag megalapozott racionalitáshoz, az egyén túlélési esélyeinek növeléséhez köti, a reflexív hiedelmek kulturális változottságának racionalitását az adott hiedelmeknek a forrás által történő hitelesítéséből vezeti le. Ezen a ponton azonban beleütközünk a személyes és csoportidentitásnak a reprezentációs mintázatokkal óhatatlanul összefüggő kérdéseibe. Mint Sperber írja:

Nem tudom, más antropológusok vagy pszichológusok miért feltételezik, hogy az emberek racionálisak, azt viszont tudom, hogy én miért teszem ezt. Azért, mert az emberi raciona-

litásnak jó biológiai okai vannak. Miért fejlesztettek ki a gerincesek egyre bonyolultabb, úgy tűnik, az embernél tetőző kognitív rendszert, ha nem azért, mert ez hatékonyabbá teszi a környezetükkel folytatott interakciót, például a táplálkozást vagy az önvédelmet? Csakis egy episztemológiailag működőképes kognitív rendszer tud megfelelni ezeknek a céloknak, következésképp ennek a kognitív rendszernek eléggé racionálisnak kell lennie (Sperber és Wilson 1990: 32).

Az intuitív, vagyis közvetlenül megtapasztalt vagy egyszerűen kikövetkeztetett hiedelmekre minden bizonnyal igaz a fenti megállapítás; a reflexív, vagyis a mások által kommunikált és nagy kulturális vagy csoportközi eltéréseket mutató hiedelmek átvételének magyarázatára viszont nem tűnik kielégítőnek, ezért Sperber a reflexív hiedelmeket illetően finomít rajta:

Az emberi hiedelmek kulturális változékonyságára és gyakori inkonzisztenciájára adott válaszom a következő: A hiedelmek két különböző osztálya eltérő módon éri el a racionalitást. Az intuitív hiedelmek lényegében veleszületett, és így univerzális perceptuális és következtetési folyamatoknak köszönhetik racionalitásukat. Következésképp nem mutatnak drámai változékonyságot, és a kultúrák között lényegében konzisztensek vagy könnyen kibékíthetők. Azok a hiedelmek, amelyek a kultúrák között változóak, egészen odáig, hogy az egyik kultúra nézőpontjából a másik kultúra irracionálisnak tűnik, általában reflexív hiedelmek, melyeknek tartalma sokszor rejtélyes azok számára is, akik az adott hiedelemmel rendelkeznek. Ezeknek a nézeteknek a racionalitását nem tartalmuk adja, hanem a forrás, amelytől erednek. Azt, hogy különböző emberek különböző forrásokat tekintenek hitelesnek – én az én mesteremet, te a te mesteredet –, pontosan az az eset, amit akkor várhatunk, ha ezek az emberek egy és ugyanabban a világban racionálisan viselkednek, csupán a világ más-más részén élnek (Sperber és Wilson 1990: 37).

A fenti idézetből úgy tűnik, mintha Sperber a reflexív hiedelmek terjedését egy behaviorista ihletésű szociális tanulásmélelet keretébe helyezné. Ez azért lehet így, mert Sperber eltekint attól a körülménytől, hogy a reprezentációknak, legalábbis valamennyi reflexív hiedelemnek a világra vonatkozó aspektusán kívül van egy a csoport-hovatartozással vagy csoportidentitással összefüggő aspektusa. Ez az aspektus körülbelül azt jelenti, hogy én a számomra fontos emberekkel együtt birkózom meg a világgal, illetve saját én-azonosságomat is részben ettől a csoporttól nyerem azáltal, hogy közös reprezentációink vannak. Kiválóan világítja meg ezt a problémát Assmann (1999) munkája a kulturális emlékezetről. Ugyanakkor semmi nem mond ellent annak, hogy az identitást is a racionalitás részének tekintsük, még ha az identitás fenntartásával kapcsolatban néha látványosan irracionálisnak tűnő cselekedetekbe vagy nézetekbe ütközünk is, sőt akár az ént is – mint ahogy ezt a modern énefejlődés-elméletek teszik – reprezentációs terminusokban írjuk le. Mindenesetre a reprezentációk terjedésére ható tényezők között önálló csoportként célszerű tekintetbe venni az identitás-funkciókat, melyek, noha mind a kognitív tényezőkkel, mind az ökológiai tényezőkkel kapcsolatban állhatnak, viszonylag önállóan befolyásolhatják egyes reprezentációs típusok terjedését. Ezen a téren, vagyis a reprezentációs mintázatok terjedése és az identitás összefüggéseinek feltárásában a szociálisreprezentáció-elmélet képviselői és a kulturális emlékezet kutatói már jelentős eredményeket értek el.

Ha az identitást egyrészt a személyes önazonosság, folytonosság, és a másoktól való elkülönülés, másrészt a szociális partnerekkel való azonosság érzésének és tudásának tekintjük, és hangsúlyozzuk az identitás e két aspektusának, a *személyes identitásnak* és a *szociális identitásnak* a szoros kapcsolatát, akkor könnyű belátnunk a csoport repre-

zentációs folyamatainak jelentőségét a csoportidentitás, s ezáltal a tagok személyes identitása szempontjából is. A csoportban létrejövő, a csoporttagok által közösen fenntartott szociális reprezentációk hozzájárulnak a csoporttudat kialakulásához. A csoport reprezentációiban való osztozás mintegy jelképévé válik a csoporttagságnak, és alapja lesz annak, hogy a csoport tagjai megértsék, miért kell a csoport céljait követniük. Moscovici és Hewstone (1983) ezt úgy fogalmazták meg, hogy egy csoport által kialakított és fenntartott szociális reprezentációk már azáltal is hozzájárulnak a csoportidentitáshoz, hogy a közös reprezentációkban megnyilvánuló közös „világszemlélet” a csoporttagokban erősíti a közös identitás élményét.

A szociális reprezentációknak van a csoportidentitás, s ezáltal az egyén szociális identitása szempontjából egy további funkciója, amit a szociális reprezentációk a csoport szimbolikus határainak megvonásában töltenek be. A csoport határai ott húzódnak, ahol a közösen szervezett reprezentációs mező határai (lásd bővebben László 1999). Hasonló gondolatmenetet követ Assmann (1999), amikor a kulturális emlékezetnek az etnogenezisben játszott szerepére világít rá.

A reflexív hiedelmek terjedésének a társak tekintélyéhez kötött racionalitását tehát be kell ágyazni a személyes és csoportidentitás kidolgozásának és fenntartásának racionalitásába, ami azt jelenti, hogy a reprezentációs minták, valamint a terjedési mintázatok és terjedési feltételek összefüggéseinek vizsgálatában az identitásfunkciók szociálpszichológiai szempontjait is figyelembe kell venni. Assmann (1999) például a kulturális emlékezetnek ebből az aspektusából vezeti le Egyiptomban az állam, Izraelben a vallás, és Görögországban a tudomány születését. Ez a felfogás még mindig nem teszi lehetetlenné a Sperber által javasolt materializmust és módszertani individualizmust, hiszen Assmann (1999: 130) is elfogadja, hogy „A kollektív önazonosság az individuális tudás és tudat ügye”.

Egyetlen szempontra kívánom csupán felhívni még a figyelmet, és az a narratív szerveződésű reprezentáció problémája. A szociálisreprezentáció-elmélet képviselői a reprezentáció kognitív szerveződését többnyire úgy képzelték el, hogy a reprezentáció heterogén kognitív elemekből – képekből, hiedelmekből, naiv elméletekből, attitűdökből stb. – „áll össze”, tehát valamiféle kategoriális tudás. Újabban Jovchelovich (1995), László (1997) és mások rávilágítottak arra, hogy a társadalmi étellel kapcsolatos tudás az elbeszélés logikája szerint szerveződik, és történetekben kommunikálódik. Az elbeszélés, mint erős tudásmegtartó reprezentációs forma jelentőségére a mítosz kapcsán Sperber elemzése is felhívja a figyelmet, de hasonló következtetésre jutottak az emlékezetkutatás oldaláról olyan tudósok, mint Binet (Binet és Henry 1894) vagy Bartlett (1985) is.

Az elbeszélés átvitelében tipikusan jelentkező variáció, amit Bartlett (1985) kezdett el vizsgálni, az újabb kutatások szerint (például Rubin 1995) fontos eleme a narratív reprezentációk fennmaradásának, hiszen a reprezentációs minták terjedése, mint Sperber is írja, nem a replikáció, hanem a szelekció elvét követi, és a többszörös variáció stabilitásnövelő tényezőként működik.

Amiért a reprezentációk terjedésének vizsgálatában a narratív reprezentációk különleges figyelmet igényelnek, az az éntudat kialakulásában és fenntartásában feltételezett szerepük (Bruner 1990; Pléh 1999; László 1999). Amennyiben a reprezentációk terjedésének magyarázatába, mint azt korábban javasoltam, bevonjuk az identitás szempontjait, az identitás és a „nyilvános” ismeretek szerveződési homológiái az egyéni reprezentációs működések szintjén nyújtanak új értelmezési lehetőségeket.

Hivatkozott irodalom

- Asch, S. (1952): *Social Psychology*. New York: Prentice-Hall.
- Assmann, J. (1999): *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.
- Bartlett, F. C. (1985 [1932]): *Az emlékezés*. Budapest: Gondolat.
- Binet, A. és V. Henry (1894): La mémoire des phrases (Mémoire des idées). In *Année Psychologique*, 1: 24–59.
- Block, N. (1980): *Readings in Philosophy of Psychology*, I. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Bodor Péter (1997): A lélek mint diskurzus. In *Replika*, 25: 135–140.
- Bruner, J. (1990): *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Durkheim, E. (1917): *A szociológia módszere*. Budapest: Franklin Kiadó.
- Durkheim, É. (1978): *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest: Közgazdasági Kiadó.
- Erős Ferenc (1983): K. J. Gergen – a pszichológiai kísérletezés problémáiról. In *Pszichológia*, 2: 289–297.
- Gergen, K. J. (1985): The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. In *American Psychologist*, 39: 226–275.
- Jovchelovich, S. (1995): *Social Representations and Narrative: Stories of Public Life in Brazil*. Paper Presented at the Small Meeting of the EAESP on The Narrative Organization of Social Representations, 1995. szeptember 6–10. Budapest.
- Jovchelovich, S. (1996): In Defence of Representations. In *Journal for The Theory of Social Behaviour*, 26(2): 121–135.
- László, János (1997): Narrative Organisation of Social Representations. In *Papers on Social Representations*, 6(2): 155–172.
- László János (1999): *Társas tudás, elbeszélés, identitás*. Budapest: Scientia Humana-Kairosz.
- Lewin, Kurt (1972): *Mezőelmélet a szociálpszichológiában*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Moscovici, S. (1976 [1961]): *La Psychoanalyse, son image et son public*. Paris: PUF.
- Moscovici, S. (1984): The Phenomenon of Social Representations. In *Social Representations*. R. Farr és S. Moscovici (szerk.), 3–70. Cambridge University Press.
- Moscovici, S. (1988): Notes Towards a Description of Social Representations. In *European Journal of Social Psychology*, 18: 211–250.
- Moscovici, S. és M. Hewstone (1983): Social Representations and Social Explanations: From the “Naive” to the “Amateur” Scientist. In *Attribution Theory: Social and Functional Extensions*. M. Hewstone (szerk.). Oxford: Blackwell.
- Némédi Dénes (1996): *Durkheim: Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó.
- Pléh Csaba (1999): Interakciós és narratív identitás. In *Magyar Pszichológiai Szemle*, 54: 25–34.
- Reboul, Anne és Jacques Moeschler (2000): *A társalgás cselei*. Budapest: Osiris.
- Rubin, D. C. (1995): *Memory in Oral Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, D. (1985): Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations. In *Man*, 20: 73–89.
- Sperber, D. (2000): *A kultúra mintázatai*. (Készülő fordítás.)
- Sperber, D. és D. Wilson (1986): *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell.
- Sperber, D. és D. Wilson (1990): Kölcsönös tudás és relevancia a megértés elméletében. In *A szóbeli befolyásolás alapjai*. 1. Siklaki I. (szerk.), 195–218. Bp.: Tankönyvkiadó.
- Stich, S. (1983): *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Wagner, W. (1993): Can Representations Explain Social Behavior? A Discussion of Social Representations as Rational Systems. In *Papers on Social Representations*, 2: 236–249.
- Wagner, W. (1995): Description, Explanation and Method in Social Representation Research. In *Papers on Social Representations*, 4: 156–176.